Autori di Wikipedia

Storia della filosofia occidentale - Vol 4

Dall’illuminismo a Hegel

WIKIPEDIA
The Free Encyclopedia

CC BY SA

NOTE GENERALI SUL PROGETTO “LIBRI DI TESTO”

Questo è un progetto che avevo in mente di attuare da tempo: provare ad usare il materiale presente su Wikipedia e progetti correlati per creare dei libri di testo liberi per le scuole; tuttavia, a seguito di una discussione che ho intrapreso con altri utenti nel bar di Wikipedia è emerso che a quanto ho capito non esiste più un vero e proprio "programma ministeriale" per le scuole superiori. Ho capito inoltre che oggigiorno ogni scuola va abbastanza per conto suo nella definizione dei programmi di corso, motivo per cui è praticamente impossibile creare dei testi "standard" validi ovunque (e ci sarebbe da chiedersi perchè questa grande "libertà" è spesso correlata ai testi iperspecifici per ogni classe che i docenti adottano per i loro corsi... testi di cui spesso sono anche autori! :D). A questo problema si aggiunge il già citato iperspecialismo di volte voci che in molti casi può dare problemi ed il fatto che i testi sono spesso strutturati da un punto di vista più "didattico".
Ad ogni modo ho deciso comunque di proseguire il progetto per una serie di ragioni che illustro qui sotto, creando solo i testi del Liceo Classico da utilizzare come esempio pratico:
•fornire dei testi utilizzabili in quei contesti ove i testi "ufficiali" siano troppo costosi (es. terzo mondo)
•dimostrare la fattibilità del progetto a grandi linee
•fornire una critica all'attuale sistema di creazione dei programmi di corso e dei libri di testo scolastici. Davvero la "libertà editoriale" come è propagandata oggi tutela gli studenti e le famiglie? (Non dico che bisogna tornare al "testo unico" del ventennio, ma sarebbe interessante quantomeno studiare i conflitti di interesse nella creazione e nell'utilizzo dei testi)
•mostrare come la "massa" possa autogestire la creazione dei testi scolastici indipendentemente dagli editori e fornendo testi di qualità e gratuiti, oltre che più aderenti ad un punto di vista neutrale.
Per vari testi liberi relativi alla Letteratura Italiana, antica e straniera per tutti gli anni del corso si rimanda al progetto WikiSource o ad archive.org.

Il manuale di filosofia qui presentato in 6 volumi è basato sull’Abbagnano-Fornero e dovrebbe presentare contenuti simili, riprodotti unendo le voci di filosofia che riprendono tutti gli argomenti trattati in questo testo accademico per le scuole superiori. Questo testo di filosofia è lunico della mia raccolta basato su un testo scolastico vero, in quanto quelli delle altre discipline sono stati creati a partire da un vecchio programma ministeriale che avevo trovato in rete. Storia della filosofia occidentale dovrebbe quindi garantire un migliore confronto con lo “standard” editoriale esistente.

Galati Antonello

Illuminismo

WIKIPEDIA

Giambattista Vico

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

> «Si potrebbe […] presentare la storia ulteriore del pensiero come un ricorso delle idee del Vico.»
>
> (Benedetto Croce, *La filosofia di Giambattista Vico* [1911], Laterza, Bari 1922², p. 251[1])

Giambattista Vico (Napoli, 23 giugno 1668 – Napoli, 23 gennaio 1744) è stato un filosofo, storico e giurista italiano dell'età dei lumi.

Giambattista Vico

Vico criticò l'affermarsi e lo sviluppo del razionalismo moderno, preferendo essere un apologeta dell'antichità classica, trovando l'analisi cartesiana e altre correnti di riduzionismo impraticabili per la vita quotidiana. Fu il primo espositore dei fondamenti delle scienze sociali e della semiotica.

L'aforisma latino *Verum esse ipsum factum* ("Ciò che è vero è precisamente ciò che è fatto") coniato da Vico rappresentò un primo esempio di epistemologia costruttivista.[2][3] Inaugurò il campo moderno della filosofia della storia e, sebbene tale termine non appaia nei suoi scritti, Vico parlò di una "storia della filosofia narrata filosoficamente".[4] Sebbene egli non fosse uno storico, l'interesse contemporaneo per Vico è stato suscitato da uno storico delle idee e filosofo come Isaiah Berlin,[5] dal critico letterario Edward Said e da Hayden White, un metastorico.[6][7]

Il culmine del lavoro intellettuale di Vico è il libro *Scienza nuova*, del 1725, in cui l'autore tentò un'organizzazione sistematica delle discipline umanistiche come un'unica scienza che registra e spiega i cicli storici attraverso i quali le società sorgono e cadono.[8]

Indice

Biografia

- L'infanzia e la formazione
- L'autoperfezionamento a Vatolla e l'insegnamento universitario
- La produzione filosofica della maturità: dal *Diritto universale* alla *Scienza nuova*
- La morte

Il pensiero

- Il *De antiquissima Italorum sapientia*
- Le obiezioni a Cartesio
- Mente umana e mente divina
- L'ingegno

Il sapere metafisico
La metafisica di Vico
Il platonico Vico
La religione secondo Vico
Il conato
La metafisica vichiana a confronto
La *Scienza nuova*
La storia creatrice
Filosofia e "filologia"
Le leggi della 'scienza nuova'
L'eterogenesi dei fini e la Provvidenza storica
I corsi storici
I *bestioni*
La civiltà
La verità divina nella storia
La sapienza poetica
La poesia
Verità e storia
La filosofia
Il giudizio della filosofia posteriore
Opere
Edizioni
Note
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Molte delle notizie riguardanti la vita di Giambattista Vico sono tratte dalla sua *Autobiografia* (1725-28), scritta sul modello letterario delle *Confessioni* di sant'Agostino. Da quest'opera Vico cancellerà ogni riferimento ai suoi interessi giovanili per le dottrine atomistiche e per il pensiero cartesiano, che avevano cominciato a diffondersi a Napoli, ma vennero subito repressi dalla censura delle autorità civili e religiose, che le consideravano moralmente perniciose in riferimento all'Indice dei libri proibiti.[9]

L'infanzia e la formazione

Nato a Napoli nel 1668 da una famiglia di modesta estrazione sociale – il padre, Antonio Vico, era un povero libraio,[10] mentre la madre, Candida Masulla, era figlia di un lavorante di carrozze[11] – Vico fu un bambino molto vivace, ma, a causa di una caduta verificatasi forse nel 1675, si procurò una frattura al cranio che gli impedì di frequentare la scuola per tre anni e che, pur non alterando le sue capacità mentali, quantunque «il cerusico ne fe' tal presagio: che egli o ne morrebbe o arebbe sopravvissuto stolido», contribuì a sviluppare «una natura malinconica ed acre».[12][13] Ammesso agli studi di grammatica presso il

Lapide nella casa natale di via San Biagio dei Librai che recita: «In questa cameretta nacque il XXIII giugno MDCLXVIII Giambattista Vico. Qui dimorò fino ai diciassette anni e nella sottoposta piccola bottega del padre libraio usò passare le notti nello studio. Vigilia giovanile della sua opera sublime. La città di Napoli pose».

Collegio Massimo dei Gesuiti di Napoli, li abbandonò intorno al 1680 per dedicarsi al privato approfondimento dei testi di Pietro Ispano e Paolo Veneto, i quali, tuttavia, rivelandosi superiori alle sue capacità, provocarono l'allontanamento dall'attività intellettuale per un anno e mezzo.

Ripresa la via degli studi, si recò nuovamente dai gesuiti per seguire le lezioni di padre Giuseppe Ricci, ma, rimasto ancora una volta insoddisfatto, si appartò nuovamente a vita privata per affrontare la metafisica di Francisco Suárez. Successivamente, per secondare il desiderio paterno, Vico fu «applicato agli studi legali»: frequentò per circa due mesi le lezioni private di Francesco Verde, dal 1688 al 1691 si iscrisse alla facoltà di giurisprudenza presso l'Università di Napoli, senza tuttavia seguirne i corsi, e si cimentò, come di consueto, in privati studi di diritto civile e canonico.[11] Conseguita la laurea in utroque iure[14] forse a Salerno fra il 1693 e 1694, si appassionò subito ai problemi filosofici che il diritto pone, segno «di tutto lo studio che aveva egli da porre all'indagamento de' princìpi del diritto universale».[15][16]

L'autoperfezionamento a Vatolla e l'insegnamento universitario

Il periodo di tempo intercorrente fra il 1689 e il 1695 fu denominato dell'«autoperfezionamento». Difatti, dal 1689-1690, nonostante l'*Autobiografia* riporti indietro la data d'inizio del suo magistero al 1686, svolse attività di precettore dei figli del marchese Domenico Rocca presso il castello di Vatolla (oggi frazione del comune di Perdifumo) nel Cilento e colà, usufruendo della grande biblioteca padronale, ebbe modo di studiare Platone e il platonismo italiano (Ficino, Pico, Patrizi), appassionandosi al problema della grazia in Sant'Agostino. Approfondisce gli studi aristotelici e scotisti, nonostante la dichiarata avversione per Aristotele e la Scolastica. Legge le opere di Botero e di Bodin, scoprendo al contempo Tacito (che diverrà, insieme a Platone, Bacone e Grozio, uno dei quattro maestri cui s'ispirerà il suo pensiero maturo) e la sua «mente metafisica incomparabile [con cui] contempla l'uomo qual è».[17] Affronta per un breve periodo studi di geometria e, nel 1693, pubblica la canzone *Affetti di un disperato*, d'ispirazione lucreziana.[18]

Ritornato a Napoli nell'autunno del 1695, all'età di ventisette anni, affetto dalla tisi, rientra nella misera dimora paterna. A causa delle grosse difficoltà economiche, Vico è costretto a tenere ripetizioni di retorica e grammatica. Durante l'anno 1696 pubblica un discorso proemiale a una crestomazia poetica dedicata alla partenza di Francisco de Benavides, viceré spagnolo e conte di Santo Stefano. Nel 1697 compone un'orazione funebre in memoria di Catalina de Aragón y Cardona, madre del nuovo viceré, e nel dicembre del medesimo anno, tenta vanamente di ottenere un posto di lavoro come segretario al municipio di Napoli.[19]

Nel gennaio 1699 vince, con striminzita maggioranza, il concorso per la cattedra di eloquenza e retorica presso l'Università di Napoli, da cui non riuscì, con suo grande rammarico, a passare a una di diritto.[16][18] Nel corso del 1699 è aggregato all'Accademia Palatina fondata dal viceré Luis Francisco de la Cerda y Aragón, duca di Medinaceli. Anche dopo la nomina accademica per il mantenimento del padre e dei fratelli,

totalmente dipendenti da lui, deve aprire uno studio privato dove dà lezioni di retorica e di grammatica elementare, e impegnarsi a lavorare su commissione alla stesura di poesie, epigrafi, orazioni funebri, panegirici, ecc.

Erma del Vico

Nel 1699 può finalmente prendere in affitto in vicolo dei Giganti una casa di «tre camere, sala, cucina, loggia e altre comodità, come rimessa e cantina» e prendere in moglie la giovane donna, Teresa Caterina Destito dalla quale ebbe otto figli.[20] Da quel momento non avrà più la tranquillità necessaria per condurre gli studi, ma proseguirà ugualmente le sue meditazioni «tra lo strepitio de' suoi figlioli». A questo periodo risale, inoltre, la conoscenza col filosofo Paolo Mattia Doria e l'incontro con il pensiero del Bacone. Nel 1703 il governo partenopeo commissiona al Vico la scrittura del *Principum neapolitanorum coniuratio* e, nel 1709, in una cena a casa del Doria, espone le sue idee sulla filosofia della natura che lo condurranno, fra il novembre e il dicembre del medesimo anno, alla composizione del perduto *Liber physicus*. Fra il 1699 e il 1706 pronunzia in latino le sei *Orazioni inaugurali*, ossia le prolusioni all'anno accademico (che al tempo iniziava il 18 ottobre), e, durante il 1708, se ne aggiunge una settima, più ampia e importante, recante il titolo di *De nostri temporis studiorum ratione*, la quale si concentra molto sul metodo degli studi giuridici, poiché «il Vico sempre aveva la mira a farsi merito con l'università nella giurisprudenza per altra via che di leggerla ai giovinetti».[16][21] Nel *De ratione*, inoltre, è contenuta la critica al razionalismo cartesiano e l'elogio dell'eloquenza, della retorica, della fantasia, nonché dell'«ingegno» produttore di metafore.

Fra il 1708 e il 1709, l'insieme delle prolusioni universitarie sono rielaborate per essere raccolte in un unico volume mai pubblicato, dal titolo di *De studiorum finibus naturae humanae convenientibus*.[18] È aggregato, dal 1710, all'Accademia dell'Arcadia e, nel novembre, pubblica il primo libro dell'opera dedicata al Doria, *De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda*, recante il sottotitolo *Liber primus sive metaphysicus*. Accanto al *Liber metaphysicus* l'opera vichiana avrebbe dovuto comprendere anche il perduto *Liber physicus* e un mai composto *Liber moralis*. Un anonimo recensisce l'opera nel *Giornale de' letterati d'Italia* del 1711, cui seguirà la *Risposta* del Vico, accompagnata dal «ristretto» (un riassunto) del *Liber metaphysicus*.

Nell'agosto 1712, a seguito di nuove obiezioni prodotte dall'anonimo recensore, Vico replica con una *Seconda risposta*. Nel 1713 pubblica un trattatello perduto sulle febbri ispirato alle bozze del *Liber physicus*, recante il titolo di *De aequilibrio corporis animantis*, e, inoltre, si dedica alla stesura del *De rebus gestis Antonii Caraphaei*, una biografia del maresciallo Antonio Carafa, che vedrà la luce nel marzo 1716. Durante i lavori dell'opera biografica del maresciallo Carafa, Vico si dedica alla rilettura del suo quarto «auttore», l'olandese Ugo Grozio, cui dedicherà, nel 1716, un perduto commento al *De iure belli ac pacis*.[22]

La produzione filosofica della maturità: dal *Diritto universale* alla *Scienza nuova*

GIAMBATTISTA VICO

LA SCIENZA NUOVA

GIUSTA L'EDIZIONE DEL 1744

CON LE VARIANTI DELL'EDIZIONE DEL 1730
E DI SUE MEDITAZIONI INEDITE

A CURA DI
FAUSTO NICOLINI

221

VOLUME PRIMO

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI

1928

Scienza nuova seconda, 1942

L'incontro di Vico con la filosofia di «Ugon capo»[23] ebbe un'importanza decisiva per il suo sviluppo intellettuale, poiché da quel momento il suo interesse sarà completamente assorbito dai problemi giuridici e storici. L'idea dell'esistenza di un'umanità ferina e primitiva, dominata solamente dal senso e dalla fantasia, ed entro cui si producono gli «ordini civili» divenne centrale in tutto il pensiero vichiano.[22] Nel luglio 1720 vide la luce un'opera di filosofia del diritto, intitolata *De uno universi iuris principio et fine uno*, seguita, nel 1721, dallo scritto *De constantia iurisprudentis*, diviso in due parti (*De constantia philosophiae* e *De constantia philologiae*),[24] e che, nonostante il titolo si riferisca alla tematica giuridica, è meno incentrato sull'argomento rispetto al *De uno*.[16] Benché le due opere del 1720 e del 1721 si differenzino, segno di un rapido sviluppo del pensiero vichiano, è d'uso considerarli, come invero fece anche il Vico, insieme alle *Notae* aggiunte nel 1722 e le *Sinopsi* premesse al testo, sotto l'unico titolo di *Diritto universale*.[16]

Il 24 marzo 1723 Vico s'iscrisse al concorso per ottenere la cattedra «matutina» di diritto civile presso l'Università di Napoli e il successivo 24 aprile commentò un passo delle *Quaestiones* di Papiniano davanti a un collegio di giudici, ma, con suo grande scorno, il posto fu assegnato a un tal Domenico Gentile.[24] Dopo la fama ottenuta dalla pubblicazione della *Scienza Nuova*, nel 1735 ottenne dal re Carlo III di Borbone, la carica di storiografo regio.[25]. Tanto nuova era la sua dottrina che la cultura del tempo non poté apprezzarla: così che Vico rimase appartato e quasi del tutto sconosciuto negli ambienti intellettuali, dovendosi accontentare di una cattedra di secondaria importanza all'Università napoletana che lo manteneva inoltre in tali ristrettezze economiche che per pubblicare il suo capolavoro, la *Scienza Nuova*, dovette toglierne alcune parti in modo che risultasse meno costoso per la stampa.[26]

Alle difficoltà economiche vissute per la pubblicazione dell'opera sua, che inficiarono la notorietà del Vico nel seno dell'Accademia partenopea, s'accompagna una prosa involuta, pertanto di difficile penetrazione.[27] Prima della *Scienza Nuova* Vico aveva scritto la prolusione inaugurale *De nostri temporis studiorum ratione* (1708), il *De antiquissima Italorum sapientia, ex linguae latinae originibus eruenda* (1710) ("L'antichissima sapienza delle popolazioni italiche, da rintracciare nelle origini della lingua latina") a cui si devono aggiungere le due *Risposte* al "Giornale dei letterati di Venezia" (1711 e 1712) che aveva criticato il suo pensiero, il *De uno universi iuris principio et fine uno* (1720) e il *De costantia iurisprudentis* (1721). Nello stesso anno della pubblicazione della *Scienza Nuova*[28] Vico, afflitto da difficoltà e disgrazie familiari, incominciò a scrivere la sua *Autobiografia* pubblicata a Venezia tra il 1728 e il 1729.[29]

Nel 1725 vengono pubblicati i *Principj di una Scienza Nuova intorno alla natura delle nazioni*, più conosciuta con il titolo abbreviato di *Scienza Nuova*. Alla "Scienza Nuova" Vico lavorò per tutto il corso della sua vita, con un'edizione integralmente riscritta nel 1730 anche a seguito delle critiche ricevute (cui

aveva risposto nelle *Vici Vindiciae* del 1729) e, infine, rivista completamente, senza grandi modifiche, per la terza edizione del 1744, pubblicata pochi mesi dopo la sua morte da suo figlio Gennaro che lo aveva sostituito nell'insegnamento accademico.[30][31]

La morte

> «[incominciarono a crescere] quei malori che fin dai suoi più floridi anni l'avevano debilitato. Cominciò adunque ad essere indebolito in tutto il sistema nervoso in guisa che a stento poteva camminare e, quel che più lo affligea, era di vedersi ogni giorno infiacchire la reminiscenza....Il fiaccato corpo del saggio vecchio andò in seguito ogni giorno più a debilitarsi in guisa che aveva perduto quasi interamente la memoria fino a dimenticare gli oggetti a sé più vicini ed a scambiare i nomi delle cose più usuali...[32]»

Affetto probabilmente dalla malattia di Alzheimer, all'epoca non ancora descritta scientificamente, negli ultimi anni non riconosceva più i figli e fu costretto a letto. Solo in punto di morte riacquistò la coscienza come svegliandosi da un lungo sonno; chiese i conforti religiosi e recitando i salmi di Davide morì il 23 gennaio 1744.[33][34] Per la celebrazione delle esequie nacque un contrasto tra i confratelli della congregazione di Santa Sofia, alla quale Vico era iscritto, e i professori dell'Università di Napoli su chi dovesse tenere i fiocchi della coltre mortuaria. Non giungendo ad un accordo il feretro, che era stato calato nel cortile, fu abbandonato dai membri della Congregazione e fu riportato in casa. Da lì finalmente, accompagnato dai colleghi dell'Università, fu sepolto nella chiesa dei padri dell'oratorio detta dei Gerolamini in Via dei Tribunali.[35][36]

Il pensiero

Nell'ambiente culturale napoletano, molto interessato alle nuove dottrine filosofiche, Vico ebbe modo di entrare in rapporto con il pensiero di Cartesio, Hobbes, Gassendi, Malebranche e Leibniz anche se i suoi autori di riferimento risalivano piuttosto alle dottrine neoplatoniche, rielaborate dalla filosofia rinascimentale, aggiornate dalle moderne concezioni scientifiche di Francesco Bacone e Galileo Galilei e del pensiero giusnaturalistico moderno di Grozio e Selden.[37] Dal neostoicismo cristiano di Malvezzi Vico riprende l'intuizione che il corso storico sia retto da una sua logica interna.[38][39][40] Questa varietà di interessi farebbe pensare alla formazione di un pensiero eclettico in Vico, che invece giunse alla formulazione di un'originale sintesi tra una razionalità sperimentatrice e la tradizione platonica e religiosa.

Statua di Giambattista Vico nella Villa Comunale di Napoli

Il *De antiquissima Italorum sapientia*

Il *De antiquissima* doveva constare di tre parti: il *Liber metaphysicus*, che uscì nel 1710 senza l'appendice riguardante la logica che, nell'intenzione di Vico, avrebbe dovuto avere; il *Liber Physicus*, che Vico pubblicò sotto forma di opuscolo col titolo *De aequilibrio corporis animantis* nel 1713, che andò smarrito, ma ampiamente riassunto nella *Vita*;[41] e infine il *Liber moralis*, di cui Vico non abbozzò nemmeno il testo. Nel *De antiquissima* Vico, considerando il linguaggio come oggettivazione del

DE
ANTIQUISSIMA ITALORUM
SAPIENTIA
EX
Linguae Latinae Originibus
eruenda
LIBRI TRES
JOH. BAPTISTAE A VICO
NEAPOLITANI
Regii Eloquentiae Professoris.
NEAPOLI, cIↃIↃCCC.
Ex Typographia Felicis Mosca
Frontespizio del *De antiquissima Italorum sapientia*

pensiero, è convinto che dall'analisi etimologica di alcune parole latine si possano rintracciare originarie forme del pensiero: applicando questo originale metodo, Vico risale ad un antico sapere filosofico delle primitive popolazioni italiche[42].

Il fulcro di queste arcaiche concezioni filosofiche è la convinzione antichissima che

(**LA**)	(**IT**)
«Latinis "verum" et "factum" reciprocantur, seu , ut scholarum vulgus loquitur, convertuntur[43]»	«Per i Latini il "vero" e il "fatto" sono reciproci, ossia, come afferma il volgo delle scuole, si scambiano di posto.»

che cioè «il criterio e la regola del vero consiste nell'averlo fatto»: per cui possiamo dire ad esempio di conoscere le proposizioni matematiche perché siamo noi a farle tramite postulati, definizioni, ma non potremo mai dire di conoscere nello stesso modo la natura perché non siamo noi ad averla creata.

Conoscere una cosa significa rintracciarne i principi primi, le cause, poiché, secondo l'insegnamento aristotelico, veramente la scienza è «scire per causas» ma questi elementi primi li possiede realmente solo chi li produce, «provare per cause una cosa equivale a farla».

Le obiezioni a Cartesio

Il principio del *verum ipsum factum* non era una nuova e originale scoperta di Vico ma era già presente nell'occasionalismo, nel metodo baconiano che richiedeva l'esperimento come verifica della verità, nel volontarismo scolastico che, tramite la tradizione scotista, era presente nella cultura filosofica napoletana del tempo di Vico. La tesi fondamentale di queste concezioni filosofiche è che la piena verità di una cosa sia accessibile solo a colui che tale cosa produce; il principio del verum-factum, proponendo la dimensione fattiva del vero, ridimensiona le pretese conoscitive del razionalismo cartesiano che Vico inoltre giudica insufficiente come metodo per la conoscenza della storia umana, che non può essere analizzata solo in astratto, perché essa ha sempre un margine di imprevedibilità.

Vico però si serve di quel principio per avanzare in modo originale le sue obiezioni alla filosofia cartesiana trionfante in quel periodo. Il *cogito* cartesiano infatti potrà darmi certezza della mia esistenza ma questo non vuol dire *conoscenza* della natura del mio essere, coscienza non è conoscenza: avrò coscienza di me ma non conoscenza poiché non ho prodotto il mio essere ma l'ho solo riconosciuto.

> «L'uomo, egli dice, può dubitare se senta, se viva, se sia esteso, e infine in senso assoluto, se sia; a sostegno della sua argomentazione escogita un certo genio ingannatore e maligno...Ma è assolutamente impossibile che uno non sia conscio di pensare, e che da tale *coscienza* non concluda con certezza che egli è. Pertanto Renato (René Descartes) svela che il primo vero è questo: "Penso dunque sono"»
>
> (Giambattista Vico, *De antiquissima Italorum sapientia* in *Opere filosofiche* a cura di Paolo Cristofolini, Firenze, Sansoni 1971, p.70)

Il criterio del metodo cartesiano dell'*evidenza* procurerà dunque una conoscenza chiara e distinta, che però per Vico non è scienza se non è capace di produrre ciò che conosce. In questa prospettiva, dell'essere umano e della natura solo Dio, creatore di entrambi, possiede la verità.

Mentre quindi la mente umana procedendo astrattamente nelle sue costruzioni, come accade per la matematica, la geometria *crea* una realtà che le appartiene, essendo il risultato del suo operare, giungendo così a una verità sicura, la stessa mente non arriva alle stesse certezze per quelle scienze di cui non può costruire l'oggetto come accade per la meccanica, meno certa della matematica, la fisica meno certa della meccanica, la morale meno certa della fisica.

> «Noi dimostriamo le verità geometriche poiché le facciamo, e se potessimo dimostrare le verità fisiche le potremmo anche fare»
>
> (*Ibidem*, pag.82)

Mente umana e mente divina

> «I latini... dicevano che la mente è data, immessa negli uomini dagli dei. È dunque ragionevole congetturare che gli autori di queste espressioni abbiano pensato che le idee negli animi umani siano create e risvegliate da Dio [...] La mente umana si manifesta pensando, ma è Dio che in me pensa, dunque in Dio conosco la mia propria mente.»
>
> (Giambattista Vico, *De antiquissima*, 6)

Il valore di verità che l'uomo ricava dalle scienze e dalle arti, i cui oggetti egli costruisce, è garantito dal fatto che la mente umana, pur nella sua inferiorità, esplica un'attività che appartiene in primo luogo a Dio. La mente dell'uomo è anch'essa *creatrice* nell'atto in cui *imita* la mente, le idee, di Dio, partecipando metafisicamente ad esse.

L'ingegno

Imitazione e partecipazione alla mente divina avvengono ad opera di quella facoltà che Vico chiama *ingegno* che è «la facoltà propria del conoscere...per cui l'uomo è capace di contemplare e di imitare le cose». L'ingegno è lo strumento principe, e non l'applicazione delle regole del metodo cartesiano, per il progresso, ad esempio, della fisica che si sviluppa proprio attraverso gli esperimenti escogitati dall'ingegno secondo il criterio del vero e del fatto.

L'ingegno dimostra, inoltre, i limiti del conoscere umano e la contemporanea presenza della verità divina che si rivela proprio attraverso l'errore:

> «Dio mai si allontana dalla nostra presenza, neppure quando erriamo, poiché abbracciamo il falso sotto l'aspetto del vero e i mali sotto l'apparenza dei beni; vediamo le cose finite e ci sentiamo noi stessi finiti, ma ciò dimostra che siamo capaci di pensare l'infinito.»

(Giambattista Vico, *De antiquissima*, 6)

Il sapere metafisico

Contro lo scetticismo Vico sostiene che è proprio tramite l'errore che l'uomo giunge al sapere metafisico:

> «Il chiarore del vero metafisico è pari a quello della luce, che percepiamo soltanto in relazione ai corpi opachi...Tale è lo splendore del vero metafisico non circoscritto da limiti, né di forma discernibile, poiché è il principio infinito di tutte le forme. Le cose fisiche sono quei corpi opachi, cioè formati e limitati, nei quali vediamo la luce del vero metafisico.»
>
> (Giambattista Vico, *De antiquissima*, 3)

Il sapere metafisico non è il sapere in assoluto: esso è superato dalla matematica e dalle scienze ma, d'altro canto, «la metafisica è la fonte di ogni verità, che da lei discende in tutte le altre scienze.» Vi è dunque un "primo vero", «comprensione di tutte le cause», originaria spiegazione causale di tutti gli effetti; esso è infinito e di natura spirituale poiché è antecedente a tutti i corpi e che quindi si identifica con Dio. In Lui sono presenti le *forme*, simili alle idee platoniche, modelli della creazione divina.

> «Il primo vero è in Dio, perché Dio è il primo facitore (*primus Factor*); codesto primo vero è infinito, in quanto facitore di tutte le cose; è compiutissimo, poiché mette dinanzi a Dio, in quanto li contiene, gli elementi estrinseci e intrinseci delle cose»
>
> (Giambattista Vico, *De antiquissima Italorum sapientia* in *Opere filosofiche* a cura di P.Cristofolini, Firenze, Sansoni 1971, p.62)

La metafisica di Vico

Il platonico Vico

Attraverso i propri scritti Vico fa capire la sua conversione dalla filosofia lucreziana e gassendiana a quella platonica, egli descrive la metafisica del filosofo di riferimento come tale che:

> «conduce a un principio fisico che è idea eterna, che da sé educe e crea la materia medesima, come uno spirito seminale, che esso stesso si fermi l'uovo»
>
> (Nicola Badaloni, "Introduzione a Gianbattista Vico, Opere Filosofiche, a cura di P. Cristofolini, Firenze 1971, p.11")

Egli illustra nell'*Autobiografia* i suoi capisaldi:

> «1) «nella nostra mente sono certe eterne verità che non possiamo sconoscere riniegare, e in conseguenza che non sono da noi», cioè che non sono fatte da noi

2) «del rimanente sentiamo in noi una libertà di fare, intendendo, tutte le cose che han dipendenza dal corpo, e perciò le facciamo in tempo, cioè quando vogliamo applicarvi, e tutte in conoscendo le facciamo, e tutte le conteniamo dentro di noi: come le immagini con la fantasia; le reminescenze con la memoria; con l'appetito le passioni; gli odori, i sapori, i colori, i suoni, i tatti co' sensi: e tutte queste cose le conteniamo dentro di noi. […] Ma per le verità eterne che non sono da noi e non hanno dipendenza dal corpo nostro, dobbiamo intendere essere Principio delle cose tutte come una idea eterna tutta scevera da corpo, che nella sua cognizione, ove voglia, crea tutte le cose in tempo e le contiene dentro sé...».»

La coerenza della filosofia 'timaica' di Vico può essere analizzata anche da questi due punti, infatti, nel primo caso, questa si riferisce ad un principio materiale, immateriale, ideale, eterno e attivo; nel secondo caso si riferisce al principio di materia che è prodotta da ὕλη (materia) e conserva la propria capacità di muoversi a causa di questa origine.

La religione secondo Vico

Anche per Vico le religioni non sono vere, ma in esse non è nemmeno possibile che tutto sia falso. Infatti, avrebbe senso se tutte le loro parti fossero sbagliate, in quanto provocherebbero paura e odio, ma non possono spiegare come abbiano saputo restituire la loro "tenerezza" secondo il metodo della separazione […] "; Tuttavia, per il filosofo Herbert Spencer (in maniera liberale), la religione assume così la "rutunda Dei religio" nella sua forma puramente circolare, che ritroveremo nel *De Uno* e in quella ricomparsa nella teoria del ciclo storico di Vico; ci sono molti punti in comune tra le filosofie di Herbert e quella di Vico, anche se la *causa finale* è in Vico determinata come 'conservazione', dunque non sbaglieremmo a leggere la filosofia vichiana e la filosofia di Herbert contemporaneamente ponendo punti di connessione e paragone tra le due. Un altro punto di contatto di Herbert con un capitolo del *De Antiquissima* di Vico parte dal concetto di provvidenza e sostiene l'inconciliabilità di questa con le divinità dei 'gentili' e va quindi alla ricerca di alcuni elementi che possano accordare le due cose (*media sufficientia*), perché, per lui, il Dio è buono e la maggior parte degli uomini deve potersi salvare, egli trova tale conciliazione nella capacità inventiva della mente umana che l'ha indotta nella ' divinatio ' o alla ' deificatio ' , cioè a forme di sublimazione che esprimono l'idea della bellezza del mondo, anche se l'errore ci può far vedere rotonda la torre quadrata.

Il conato

Si giunge dunque a uno dei punti cardine della metafisica vichiana: il conato, si tratta del nocciolo di ciò che Vico chiama *zenonismo*, ossia la dottrina dei punti metafisici, riassumibile nella tesi che il punto in quanto *momentum* "non è esteso, ma genera l'estenzione".

Il punto-momento è il *conatus* che si allarga al di là della geometria e comprende la fisica cosicché la triade dominante è: quiete=Dio; conato = materia =virtù =idea; moto = corpo. Il moto non ha mai inizio autonomo, perché è sottoposto al controllo dell'etere. Il *conato*, espressione fisica del punto-momento, come non è punto né numero, ma il generatore di entrambi. È come se le ricerche di Galilei sulla dinamica e sul continuo fossero state trasferite nella metafisica, e alla fisica fossero stati lasciati solo i moti, una tesi che merita di essere riscontrata nei testi.

Vico dà ai punti-conati (sia nella prima forma numerica sia in quella più vicina alla fisica) una capacità ' impulsiva ' simile a questi indivisibili. Egli dice che:

> «La metafisica trascende la fisica perché tratta delle virtù e dell'infinito; la fisica è parte della metafisica perché tratta delle forme e degli oggetti finiti»
>
> (Vico, "Opere Filosofiche, pp. 93-94")

Poi Vico aggiunge:

> «L'essenza del corpo consiste in indivisibili; il corpo tuttavia si divide: dunque l'essenza del corpo non è: dunque è l'altra cosa dal corpo. Cosa è dunque? È una indivisibil virtù, che contiene, sostiene, mantiene il corpo, e sotto parti diseguali del corpo vi sta egualmente; sostanza, della quale è solamente lecito raramente si somiglia alla divina, e perciò unica a dimostrare l'umano vero»
>
> (Nicola Badaloni, "Introduzione a Gianbattista Vico, p. 94")

Da un punto di vista matematico il conato può essere paragonato all'Uno, esso è indivisibile perché uno è l'infinito, e l'infinito è indivisibile, perché non ha in che dividersi, non potendo dividerlo in nulla.

Possiamo raccontare Vico come un seguace di Galilei; tuttavia, lo critica per aver sostenuto la diversità tra infinito e indivisibile. Quando Galilei parla dell'infinitezza, per esempio, della percossa, ovvero di quella espansiva degli ignicoli, egli, per Vico, non fa che trasferire erroneamente il conato infinito nel moto al fine di dare a quest'ultimo (che non è che occasione) un rilievo maggiore. L'accumulo di moto, che Galilei vede risultare dall'infinitezza della percossa, secondo Vico, che dà una interpretazione più rigida dell'equazione conato=momento=punto indivisibile, è un tipo di energia potenziale che il conato sviluppa in ogni sito e attimo dell'universo e che, dal punto di vista metafisico, non varia mai, giacché il conato non è a base della dinamica ma della struttura dell'universo. La questione del rapporto tra sentire e pensare è ripresa nei capitoli V e VI del *De Antiquissima.* In quello intitolato *De animo et anima*, Vico sostiene che:

> «gli stessi muscoli del cuore sono contratti e dilatati dai nervi, sicché il sangue è continuamente fatto circolare per un processo di sistole e diastole ricevendo dai nervi il proprio moto»
>
> (Nicola Badaloni, "Introduzione a Gianbattista Vico, p. 104")

Dunque l'aria è lo spirito vitale che muove il sangue; l'etere è lo spirito animale; la prima costituisce l'anima, il secondo l'animo, la cui immortalità è spiegata col suo tendere all'infinito e all'eterno. Entro l'animo è la mente che *è mens animi*, cioè la parte più raffinata dell'animo stesso. Passando dalla teoria dell'anima a quella dell'animo e di qui al primo cenno di quella della mente, Vico commenta, in modo platonico-spinoziano, che "forse importa più deporre gli affetti che allontanare i pregiudizi". Il capitolo VI è intitolato *De Mente*; il suo oggetto è appunto la *animi mens* che corrisponde alla libertà sui moti dell'animo. La facoltà di desiderare in vari termini e modi "è Dio a ciascuno" ma la libertà dell'arbitrio, cioè la *mens animi* rappresenta il momento di fuoriuscita dall'ambito della psicologia e d'ammissione in quello di una libertà umanamente inventiva. La *mens animi* è il punto di maggiore avvicinamento al creare reale, talché "in Dio dunque conosco la mia stessa mente".

La metafisica vichiana a confronto

In letture recenti si è ripresentata l'antica analogia tra Kant e Vico (a parte le diverse capacità analitiche dei due filosofi), la reale divergenza tra loro sta nel fatto che l'oggetto del primo è il sistema scientifico, già costruito da Newton, e da Kant posto in relazione colle possibilità e coi limiti delle facoltà umane; l'interesse di Vico è invece rivolto a un ' oggetto ' del tutto nuovo che è il rapporto strutturato tra la scienza e la sua genesi, nella mente dell'uomo primitivo e le situazioni e istituzioni sociali che hanno accompagnato le sue modificazioni.

Vico è a conoscenza della discussione sul platonismo precedente e seguente il suo saggio sulla metafisica, conobbe sicuramente il libro di Brucker e a cui anzi rivolse una critica importante. Scrive infatti nella *Scienza Nuova* (1744) che:

> «le scienze debbono incominciare da che 'ncominciò la materia; esse ebbero inizio alle ch'i primi uomini cominciarono a umanamente pensare, non già quando i filosofi cominciarono a riflettere sopra l'umane menti (come ultimamente n'è uscito alla luce un libricciuolo erudito e dotto col titolo Historia de ideis, che si conduce fin all'ultime controversie che ne hanno avuto i due primi ingegni di questa età, il Leibnizio e 'l Newtone»

Con questa osservazione, Vico integra l'esposizione del platonismo moderno con un progetto d'interpretazione della genesi di questo modo di pensare e del suo svolgimento. I sottoinsiemi scientifici, che egli si appresta a costruire, sono condizionati da questo punto di arrivo, che nella sua ' idealità ' è metastorico, in senso quasi trascendentale, e, nel suo contenuto, difficilmente nasconde il carattere' semilibertino ' della struttura sistematica sottesa. La critica di Vico a Brucker ci mette dunque in condizione di valutare il significato che egli attribuisce alla *scienza nuova*. L' ' oggetto ' costituito dalle idee platonico-galileiane è nato, riferendosi al mondo tuttora in divenire, è la trasformazione strutturata di un complesso di tradizioni, istituzioni e conoscenze umane che si sostengono reciprocamente e si modificano conflittualmente. Il punto di attacco delle scienze della natura di tipo galileiano (integrato nella filosofia del platonismo moderno) con la scienza dell'uomo, è dato dal costituirsi di un diverso ' oggetto ' ad esse legato, che ha però la sua autonomia, le sue regole, costituendo un sottosistema aperto all'invenzione di nuovi strumenti interpretativi.

La scienza vichiana si organizza in modo da delimitare un campo di ricerche concrete. La critica a Brucker ha già dato un'idea del modo come Vico, partendo dalla scienza moderna e violentemente ributtandola sui suoi *principi* ne ricerchi gli elementi genetici e formativi per recuperarne, poi, gli aspetti complessi.

La *Scienza nuova*

Se l'uomo non può considerarsi creatore della realtà naturale ma piuttosto di tutte quelle astrazioni che rimandano ad essa come la matematica, la stessa metafisica, vi è tuttavia un'attività creatrice che gli appartiene

> «questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritruovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana»

(Giambattista Vico *Scienza nuova*, terza ediz., libro I, sez. 3)

La storia creatrice

PRINCIPJ
DI
SCIENZA NUOVA
DI
GIAMBATTISTA VICO
D'INTORNO ALLA COMUNE NATURA
DELLE NAZIONI
TOMO I.
IN NAPOLI MDCCXLIV.
NELLA STAMPERIA MUZIANA

Frontespizio della terza edizione 1744 della *Scienza nuova*

L'uomo è dunque il creatore, attraverso la storia, della civiltà umana. Nella storia l'uomo verifica il principio del *verum ipsum factum*, creando così una *scienza nuova* che avrà un valore di verità come la matematica. Una scienza che ha per oggetto una realtà creata dall'uomo e quindi più vera e, rispetto alle astrazioni matematiche, concreta. La storia rappresenta la scienza delle cose fatte dall'uomo e, allo stesso tempo, la storia della stessa mente umana che ha fatto quelle cose.[44]

Filosofia e "filologia"

La definizione dell'uomo e della sua mente non può prescindere dal suo sviluppo storico se non si vuole ridurre tutto a un'astrazione. La concreta realtà dell'uomo è comprensibile solo riportandola al suo divenire storico. È assurdo credere, come fanno i cartesiani o i neoplatonici, che la ragione dell'uomo sia una realtà assoluta, sciolta da ogni condizionamento storico.

> «La filosofia contempla la ragione, onde viene la scienza del vero; la filologia[45] osserva l'autorità dell'umano arbitrio onde viene la coscienza del certo...Questa medesima degnità (assioma) dimostra aver mancato per metà così i filosofi che non accertarono le loro ragioni con l'autorità de'filologi, come i filologi che non curarono d'avverare la loro autorità con la ragion dei filosofi»

(Giambattista Vico *Ibidem* Degnità X)

Ma la filologia da sola non basta, si ridurrebbe a una semplice raccolta di fatti che invece vanno spiegati dalla filosofia. Tra filologia e filosofia vi deve essere un rapporto di complementarità per cui si possa *accertare il vero e inverare il certo*.

Le leggi della 'scienza nuova'

Compito della 'scienza nuova' sarà quello di indagare la storia alla ricerca di quei principi costanti che, secondo una concezione per certi versi platonizzante, fanno presupporre nell'azione storica l'esistenza di *leggi* che ne siano a fondamento, com'è per tutte le altre scienze:

> «Poiché questo mondo di nazioni egli è stato fatto dagli uomini, vediamo in quali cose hanno con perpetuità convenuto e tuttavia vi convengono tutti gli uomini; poiché tali cose ne potranno dare i principi universali ed eterni, quali devon essere d'ogni scienza, sopra i quali tutte sursero e tutte vi si conservano le nazioni»

(Giambattista Vico *Ibidem*, libro I, sez. 3)

La storia quindi, come tutte le scienze, presenta delle leggi, dei principi universali, di un valore ideale di tipo platonico, che si ripetono costantemente allo stesso modo e che costituiscono il punto di riferimento per la nascita e il mantenimento delle nazioni.

L'eterogenesi dei fini e la Provvidenza storica

Rifarsi alla mente umana per comprendere la storia non è sufficiente: si vedrà, attraverso il corso degli avvenimenti storici, che la stessa mente dell'uomo è guidata da un principio superiore ad essa che la regola e la indirizza ai suoi fini, che vanno al di là o contrastano con quelli che gli uomini si propongono di conseguire; così accade che, mentre l'umanità si dirige al perseguimento di intenti utilitaristici e individuali, si realizzino invece obiettivi di progresso e di giustizia secondo il principio della eterogenesi dei fini.

> «Pur gli uomini hanno essi fatto questo mondo di nazioni...ma egli è questo mondo, senza dubbio, uscito da una mente spesso diversa ed alle volte tutta contraria e sempre superiore ad essi fini particolari ch'essi uomini si avevan proposti»
>
> (Giambattista Vico *Ibidem*, Conclusione)

La storia umana in quanto opera creatrice dell'uomo gli appartiene per la conoscenza e per la guida degli eventi storici, ma nel medesimo tempo lo stesso uomo è guidato dalla Provvidenza che prepone alla storia divina.

I corsi storici

Secondo Vico il metodo storico dovrà procedere attraverso l'analisi delle lingue dei popoli antichi «poiché i parlari volgari debono essere i testimoni più gravi degli antichi costumi de' popoli che si celebrarono nel tempo ch'essi si formarono le lingue», e quindi tramite lo studio del diritto, che è alla base dello sviluppo storico delle nazioni civili.

Questo metodo ha fatto identificare nella storia una legge fondamentale del suo sviluppo che avviene evolvendosi in *tre età*:

- *l'età degli dei*, «nella quale gli uomini gentili credettero vivere sotto divini governi, e ogni cosa esser loro comandata con gli auspici e gli oracoli»;[46]
- *l'età degli eroi,* dove si costituiscono repubbliche aristocratiche;
- *l'età degli uomini,* «nella quale tutti si riconobbero esser uguali in natura umana».[47]

I *bestioni*

La storia umana, secondo Vico, inizia con il diluvio universale, quando gli uomini, giganti simili a primitivi "bestioni", vivevano vagando nelle foreste in uno stato di completa anarchia. Questa condizione bestiale era conseguenza del peccato originale, attenuata dall'intervento benevolo della Provvidenza divina che immise, attraverso la paura dei fulmini, il timore degli dei nelle genti che «scosse e destate da un terribile spavento d'una da essi stessi finta e creduta divinità del cielo e di Giove, finalmente se ne ristarono alquanti e si nascosero in certi luoghi; ove fermi con certe donne, per lo timore dell'appresa divinità, al coverto, con

congiungimenti carnali religiosi e pudichi, celebrarono i matrimoni e fecero certi figlioli, e così fondarono le famiglie. E con lo star quivi fermi lunga stagione e con le sepolture degli antenati, si ritrovarono aver ivi fondati e divisi i primi domini della terra»[48]

La civiltà

L'uscita dallo stato di ferinità quindi avviene:

- per la nascita della religione, nata dalla paura e sulla base della quale vengono elaborate le prime leggi del vivere ordinato;
- per l'istituzione delle nozze che danno stabilità al vivere umano con la formazione della famiglia;
- per l'uso della sepoltura dei morti, segno della fede nell'immortalità dell'anima che distingue l'uomo dalle bestie.

Della prima età Vico sostiene di non poter scrivere molto poiché mancano documenti su cui basarsi: infatti quei *bestioni* non conoscevano la scrittura e, poiché erano muti, si esprimevano a segni o con suoni disarticolati. L'età degli eroi ebbe inizio dall'accomunarsi di genti che trovavano così reciproco aiuto e sostegno per la sopravvivenza. Sorsero le città guidate dalle prime organizzazioni politiche dei signori, gli *eroi* che con la *forza* e in nome della *ragion di stato*, conosciuta solo da loro,[49] comandavano su i *servi* che, quando rivendicarono i propri diritti, si ritrovarono contro i signori che, organizzati in ordini nobiliari, diedero vita agli stati aristocratici che caratterizzano il secondo periodo della storia umana.

In questa seconda, dove predomina la *fantasia*, nasce il linguaggio dai caratteri mitici e poetici. Infine la conquista dei diritti civili da parte dei servi dà luogo alla *età degli uomini* e alla formazione di stati popolari basati sul «diritto umano dettato dalla ragione umana tutta spiegata». Sorgono quindi stati non necessariamente democratici ma che possono essere pure monarchici poiché l'essenziale è che rispettino «la ragione naturale, che eguaglia tutti».

La legge delle tre età costituisce la «*storia ideale eterna* sopra la quale corrono in tempo le storie di tutte le nazioni». Tutti i popoli indipendentemente l'uno dall'altro hanno conformato il loro corso storico a questa legge che non è solo delle genti ma anche di ogni singolo uomo che necessariamente si sviluppa passando dal primitivo *senso* nell'infanzia, alla *fantasia* nella fanciullezza, e infine alla *ragione* nell'età adulta:

> «Gli uomini prima sentono senza avvertire; dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura»
>
> (Giambattista Vico *Scienza Nuova*, 3a ediz. Degnità LIII)

La verità divina nella storia

Se nella storia, pur tra le violenze e i disordini, appare un ordine e un progressivo sviluppo, ciò è dovuto secondo Vico all'azione della Provvidenza, che immette nell'agire dell'uomo un principio di verità che si presenta in modo diverso nelle tre età:

- nelle prime due età il vero si presenta come *certo*

> «gli uomini che non sanno il vero delle cose procurano d'attenersi al certo, perché non potendo soddisfare l'intelletto con la scienza, almeno la volontà riposi sulla coscienza»
>
> (Giambattista Vico, *Scienza Nuova*, Degnità IX)

Questa certezza non viene all'uomo attraverso una verità rivelata ma da una constatazione di *senso comune*, condivisa da tutti, per cui vi è «un giudizio senz'alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il genere umano»

La sapienza poetica

Vi è poi, nella seconda età della storia e dell'uomo, caratterizzata dalla *fantasia*, un sapere tutto particolare che Vico definisce poetico. In questa età nasce infatti il linguaggio non ancora razionale ma molto vicino alla poesia che «alle cose insensate dà senso e passione, ed è proprietà dei fanciulli di prender cose inanimate tra le mani e, trastullandosi, favellarvi, come se fussero, quelle, persone vive. Questa degnità filologica-filosofica ne appruova che gli uomini del mondo fanciullo, per natura, furono sublimi poeti.»[50]

Se vogliamo quindi conoscere la storia dei popoli antichi dobbiamo rifarci ai *miti* che hanno espresso nella loro cultura. Il mito infatti non è solo una favola e neppure una verità presentata sotto le spoglie della fantasia ma è una verità di per sé elaborata dagli antichi che, incapaci di esprimersi razionalmente, si servivano di *universali fantastici* che, sotto spoglie poetiche, presentavano modelli ideali universali: come fecero ad esempio i Greci antichi che non definirono razionalmente la prudenza ma raccontarono di Ulisse, modello universale fantastico dell'uomo prudente.

La poesia

Vico si dedica poi a definire la *poesia* che innanzitutto

- è *autonoma* come forma espressiva differente dal linguaggio tradizionale. I tropi della poesia come la metafora, la metonimia, la sineddoche ecc. sono stati erroneamente ritenuti strumenti estetici di abbellimento del linguaggio razionale di base, mentre invece la poesia è una forma espressiva naturale e originaria i cui tropi sono «necessari modi di spiegarsi di tutte le prime nazioni poetiche»
- La poesia ha una funzione rivelativa, custodisce le prime immaginate verità dei primi uomini;[51]
- Il linguaggio non ha quindi un'origine convenzionale perché questo presupporrebbe un uso tecnico del linguaggio che invece sorge spontaneamente come poesia.

Poiché il linguaggio e i miti costituiscono la cultura originaria e spontanea di tutto un popolo, Vico arriva alla *discoverta del vero Omero* che è non il singolo autore dei suoi poemi ma l'espressione del patrimonio culturale comune di tutto il popolo greco. È comunque da respingere la interpretazione platonica di Omero come *filosofo*,[52] «fornito di una sublime sapienza riposta»

> «Farsi intendere da volgo fiero e selvaggio[53] non è certamente (opera) d'ingegno addomesticato ed incivilito da alcuna filosofia. Né da un animo da alcuna filosofia umanato ed impietosito potrebbe nascer quella truculenza e fierezza di stile, con cui descrive tante, sì varie e sanguinose battaglie, tante sì diverse e tutte in istravaganti guise crudelissima spezie d'ammazzamenti, che particolarmente fanno tutta la sublimità dell'Iliade»

(Giambattista Vico, *Scienza Nuova*)

Verità e storia

La sapienza antica ha per contenuto princìpi di giustizia e ordine necessari per la formazione di popoli civili. Questi contenuti si esprimono in modi diversi a seconda che siano formati dal senso o dalla fantasia o dalla ragione. Questo vuol dire che la sapienza, la verità, si manifesta in forme diverse storicamente, ma essa come verità eterna è al di sopra della storia che di volta in volta la incarna. La verità *della* storia è una verità metafisica *nella* storia. Nella storia si attua la mediazione tra l'agire umano e quello divino:

- nel fare umano si manifesta il vero divino
- e il vero umano si realizza tramite il fare divino: la Provvidenza, legge trascendente della storia, che opera *attraverso e nonostante* il libero arbitrio dell'uomo.

Questo non comporta una concezione necessitata del corso della storia poiché è vero che la Provvidenza si serve degli strumenti umani, anche i più rozzi e primitivi, per produrre un ordine ma tuttavia questo rimane nelle mani dell'uomo, affidato alla sua libertà. La storia quindi non è determinata come sostengono gli stoici e gli epicurei che «niegano la provvedenza, quelli facendosi strascinare dal fato, questi abbandonandosi al caso», ma si sviluppa tenendo conto della libera volontà degli uomini che, come dimostrano i *ricorsi*, possono anche farla regredire:

> «Gli uomini prima sentono il necessario; dipoi badano all'utile; appresso avvertiscono il comodo; più innanzi si dilettano nel piacere; quindi si dissolvono nel lusso; e finalmente impazzano in istrapazzar di sostanze»

(Giambattista Vico, *Scienza Nuova*, Degnità LXVI)

A questa dissoluzione delle nazioni pone rimedio l'intervento della Provvidenza che talora non può impedire la regressione nella barbarie, da cui si genererà un nuovo corso storico che ripercorrerà, a un livello superiore, poiché dell'epoca passata è rimasta una sia pur minima eredità, la strada precedente.

La filosofia

Paradossalmente la criticità del progresso storico appare proprio con l'età della ragione, quando cioè questa invece dovrebbe assicurare e mantenere l'ordine civile. Accade infatti che la tutela della Provvidenza che si è imposta agli uomini nei precedenti due stadi, ora invece deve ricercare il consenso della «ragione tutta spiegata» che si sostituisce alla religione: Così "ordenando la provvedenza" : che non avendosi appresso a fare più per sensi di religione (come si erano fatte innanzi) le azioni virtuose, facesse la filosofia le virtù nella lor idea»[54] La ragione infatti, pur con la filosofia, custode della legge ideale del vivere civile, con il suo libero giudizio, può tuttavia incorrere nell'errore o nello scetticismo per cui «si diedero gli stolti dotti a calunniare la verità».

La ragione non crea la verità, poiché non può fare a meno dal senso e dalla fantasia senza le quali appare astratta e vuota. Il fine della storia infatti non è affidato alla sola ragione ma alla sintesi armonica di senso, fantasia e razionalità. La ragione poi è ispirata dalla verità divina per cui la storia è sì opera dell'uomo, ma la mente umana da sola non basta poiché occorre la Provvidenza che indichi la verità. La filosofia è succeduta alla religione ma non l'ha sostituita anzi essa deve custodirla:

«Da tutto ciò che si è in quest'opera ragionato, è da finalmente conchiudersi che questa Scienza porta indivisibilmente seco lo studio della pietà,[55] e che, se non siesi pio, non si può daddovero esser saggio»

(Giambattista Vico *Scienza Nuova*, Conclusione)

Il giudizio della filosofia posteriore

«Predicavano la ragione individuale, ed egli le opponeva la tradizione, la voce del genere umano. Gli uomini popolari, i progressisti di quel tempo, erano Lionardo di Capua, Cornelio, Doria, Calopreso, che stavano con le idee nuove, con lo spirito del secolo. Lui era un retrivo, con tanto di coda, come si direbbe oggi. La coltura europea e la coltura italiana s'incontravano per la prima volta, l'una maestra, l'altra ancella. Vico resisteva. Era vanità di pedante? Era fierezza di grande uomo? Resisteva a Cartesio, a Malebranche, a Pascal, i cui *Pensieri* erano «lumi sparsi», a Grozio, a Puffendorfio, a Locke, il cui *Saggio* era la «metafisica del senso». Resisteva, ma li studiava più che facessero i novatori. Resisteva come chi sente la sua forza e non si lascia sopraffare. Accettava i problemi, combattea le soluzioni, e le cercava per le vie sue, co' suoi metodi e coi suoi studi. Era la resistenza della coltura italiana, che non si lasciava assorbire, e stava chiusa nel suo passato, ma resistenza del genio, che cercando nel passato trovava il mondo moderno. Era il retrivo che guardando indietro e andando per la sua via, si trova da ultimo in prima fila, innanzi a tutti quelli che lo precedevano. Questa era la resistenza del Vico. Era un moderno e si sentiva e si credeva antico, e resistendo allo spirito nuovo, riceveva quello entro di sé.»

(Francesco De Sanctis, *Storia della letteratura italiana* [1870], Morano, Napoli 1890, p. 314.)

Fintanto che Vico fu in vita la portata e la ricezione critica del suo pensiero furono circoscritte quasi unicamente agli ambienti intellettuali di Napoli, trovando poi un più vasto seguito sol a quasi due secoli dalla sua morte, tra la seconda metà dell'Ottocento e il Novecento. Affermatasi la fama del pensiero vichiano, esso fu conteso dalle più disparate correnti filosofiche: dal pensiero cristiano (nonostante l'iniziale rifiuto), dagli idealisti (dai quali fu proclamato precursore dell'immanentismo hegeliano), dai positivisti e persino da diversi marxisti.[16] Come fa notare il Fassò «Vico è ben più di un semplice filosofo [...] tanto che in certi momenti della sua travagliatissima fama fu apprezzato prevalentemente per la sua filosofia del diritto, così come in altri momenti fu celebrato precursore della sociologia, della psicologia dei popoli, o come campione fra i maggiori della filosofia della storia, mentre veniva ignorata la sua pur genialissima metafisica, che è ad un tempo il punto d'arrivo e il presupposto logico di tutte le ricerche da lui condotte nei più vari campi dell'operare umano».[16]

Il pensiero vichiano, le cui prime fonti s'ispirano alla tradizione filosofica del Seicento che permeava l'ambiente partenopeo, rappresenta un ponte fra la cultura secentesca e quella settecentesca.[17] Nonostante il Vico non sia caratterizzato da audacia innovatrice illuminista, il suo pensiero raggiunse – come nota Abbagnano – «alcuni risultati fondamentali» che lo connettono a pieno titolo al Settecento.[17] Tuttavia non può tacersi il carattere conservatore della filosofia politico-religiosa del Vico, generato dal turbamento di chi, «assistendo alla fine di un mondo famigliare, non sa scoprire i segni del sorgere di un nuovo».[56] Ciò è dimostrato dalla giustapposizione del *certo* (ossia il peso dell'autorità della tradizione) al *vero* (ossia lo

sforzo innovatore della ragione) che è il segno di una ricerca di equilibrio estranea al pensiero illuministico. A tali conclusioni il pensiero vichiano fu condotto dalla limitatezza della sua gnoseologia e dalla polemica contro il cartesianesimo, il quale professava, al contrario, l'eliminazione di ogni limite gnoseologico.[17]

Opere

- *Sei Orazioni Inaugurali* (1699-1707)
- *De nostri temporis studiorum ratione* (1709) Orazione Inaugurale del 1708
- *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda* (1710):
  - *Proemium* (1710)
  - *Liber metaphysicus* (1710)
- *Risposte al giornale dei letterati*
  - *Prima risposta* (1711)
  - *Seconda risposta* (1712)
- *Institutiones oratoriae* (1711-1738)
- *De universis Juris* (1720-1721)
  - *De universis juris uno principio et fine uno liber unus* - include «De opera proloquium» (1720)
  - *De constantia jurisprudentis liber alter* (1721)
  - *Notae in duos libros, alterum «De uno universi juris principio et fine uno», alterum «De constantia jurisprudentis»* (1722)
- *Scienza nuova prima* (1725)
- Vici vindiciae (1729)
- *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*, (l'«Autobiografia» (1725-1728; «Supplemento» 1731)
- *Scienza nuova seconda* (1730)
- *De mente heroica* (1732)
- *Scienza nuova terza* (1744)

Edizioni

-
- Giambattista Vico, *Scienza nuova*, Scrittori d'Italia 135, Bari, Laterza, 1931. URL consultato il 16 aprile 2015.
- Giambattista Vico, *Scienza nuova seconda. 1*, Scrittori d'Italia 112, Bari, Laterza, 1942. URL consultato il 16 aprile 2015.
- Giambattista Vico, *Scienza nuova seconda. 2*, Scrittori d'Italia 113, Bari, Laterza, 1942. URL consultato il 16 aprile 2015.
- Giambattista Vico, *Opere* a cura di Fausto Nicolini, Laterza, Bari 1914-40 in otto volumi:
  - I, 1914, *Orazioni inaugurali, De studiorum rationum, De antiquissima Italorum sapientia, Risposte al giornale dei letterati*;
  - II, 1936, *Diritto universale*;
  - III, 1931, *Scienza nuova I*;
  - IV, 1928, *Scienza nuova II*;
  - V, 1929, *Autobiografia, Carteggio, Poesie varie*;

- VI, 1939, *Scritti storici*;
- VII, 1940, *Scritti vari e pagine disperse*;
- VIII, 1941, *Poesie, Institutiones oratoriae*.

- Giambattista Vico, *Opere filosofiche* a cura di Paolo Cristofolini, Firenze, Sansoni 1971.
- Giambattista Vico, *Opere giuridiche* a cura di Paolo Cristofolini, Firenze, Sansoni 1974.
- Giambattista Vico, *Institutiones oratoriae*, testo critico, versione e commento a cura di Giuliano Crifò, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1989.
- Nicola Badaloni, *Introduzione a Gianbattista Vico*, Bari, Laterza 1999
- Giambattista Vico, *La scienza nuova - Le tre edizioni del 1725, 1730, 1744,* a cura di Manuela Sanna e Vincenzo Vitiello, Milano Bompiani 2012/2013 ISBN 978-88-452-7155-7
- Leonardo Amoroso, *Introduzione alla Scienza nuova di Vico,* Pisa, EDIZIONI ETS, 2013 ISBN 978-884673126-5
- Benedetto Croce, *La filosofia di Giambattista Vico,* Bari, Laterza & Figli S.p.A.1965

GIAMBATTISTA VICO

SCRITTI STORICI

A CURA
DI
FAUSTO NICOLINI

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
1939

Scritti storici, 1939

Note

1. ^ Benedetto Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, 2ª ed., Bari, Laterza, 1922 [1911], p. 251, ISBN non esistente. URL consultato il 18 marzo 2016 (archiviato il 13 settembre 2016).
2. ^ Ernst von Glasersfeld, *An Introduction to Radical Constructivism*.
3. ^ Bizzell and Herzberg, *The Rhetorical Tradition*, p. 800.
4. ^ "Giambattista Vico" (2002), *A Companion to Early Modern Philosophy*, Steven M. Nadler, ed. London:Blackwell Publishing, ISBN 0-631-21800-9, p. 570.
5. ^ *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*
6. ^ Giambattista Vico (1976), "The Topics of History: The Deep Structure of the New Science", in Giorgio Tagliacozzo and Donald Philip Verene, eds, *Science of Humanity*, Baltimore and London: 1976.
7. ^ *Giambattista Vico: An International Symposium*. Giorgio Tagliacozzo and Hayden V. White, eds. Johns Hopkins University Press: 1969. Attempts to inaugurate a non-historicist interpretation of Vico are in *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* [1] (http://www.interpretationjournal.com/), Spring 2009, Vol. 36.2, and Spring 2010 37.3; and in *Historia Philosophica*, Vol. 11, 2013 [2] (http://www.libraweb.net/sommari.php?chiave=5).
8. ^ *The Penguin Encyclopedia* (2006), David Crystal, ed., p. 1,409.
9. ^ Maria Consiglia, *Napoli, Editoria clandestina e censura ecclesiastica a Napoli all'inizio del Settecento*, in Anna Maria Rao (a cura di), Editoria e cultura a Napoli nel XVIII secolo. Napoli: Liguori, 1988
10. ^ Francesco Adorno, Tullio Gregory, Valerio Verra, *Storia della filosofia, vol. II*, p. 367, Editori Laterza, 1983.
11. Giambattista Vico, *La scienza nuova* (a cura di Paolo Rossi), p. 43, Biblioteca Universale Rizzoli, 2008.
12. ^ Giambattista Vico, Giuseppe Ferrari, *La scienza nuova* (a cura di Paolo Rossi), Soc. Tip. de' Classici Italiani, 1836, p.367
13. ^ B.Cioffi ed altri, *I filosofi e le idee*, Vol.II, B. Mondadori 2004, pag.543

14. ^ David Armando, Manuela Sanna, "Vico, Giambattista", *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero* - Politica (2013), *Enciclopedia Italiana Treccani*
15. ^ Francesco Adorno, Tullio Gregory, Valerio Verra, *Storia della filosofia*, vol. II, pp. 367-368, Editori Laterza, 1983.
16. Guido Fassò, *Storia della filosofia del diritto. II: L'età moderna*, pp. 213-216, Editori Laterza, 2001.
17. Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia, vol. 3*, pp. 262-264, Gruppo Editoriale L'Espresso, 2006.
18. Giambattista Vico, *La scienza nuova* (a cura di Paolo Rossi), p. 44, Biblioteca Universale Rizzoli, 2008.
19. ^ Giambattista Vico, *Principj di scienza nuova, di Giambattista Vico: d'intorno alla comune natura delle nazioni*, Volume 1, Francesco d'Amico, 1811, p.XXXIV.
20. ^ Fausto Nicolini, *Giambattista Vico nella vita domestica. La moglie, i figli, la casa*, Editore Osanna Venosa, 1991
21. ^ Giambattista Vico, *Autobiografia*, ed. Nicolini (Bompiani), Milano, 1947, p. 57.
22. Giambattista Vico, *La scienza nuova* (a cura di Paolo Rossi), p. 45, Biblioteca Universale Rizzoli, 2008.
23. ^ Ugo Grozio, *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace* (a cura di Guido Fassò), cit. p. 16, Morano Editore, 1979.
24. Giambattista Vico, *La scienza nuova* (a cura di Paolo Rossi), p. 46, Biblioteca Universale Rizzoli, 2008.
25. ^ Giovanni Liccardo, *Storia irriverente di eroi, santi e tiranni di Napoli*.
26. ^ Vico che si era rivolto inutilmente per sovvenzionare la stampa dell'opera prima al cardinale Orsini, poi a Papa Clemente XII, fu costretto a vendere un anello per farla pubblicare. Vico scrisse in seguito che, in fondo, l'accaduto era stato un bene poiché lo aveva spinto a riscrivere l'opera in maniera più completa. (Cfr. M.Fubini, *G.B.Vico. Autobiografia*, Torino Einaudi 1965)
27. ^ M.Fubini, *G.B.Vico. Autobiografia*, Torino Einaudi 1965
28. ^ La prima redazione dell'opera, andata perduta, aveva il titolo di *Scienza nuova in forma negativa*
29. ^ L'*Autobiografia* fu pubblicata postuma nel 1818 ampliata con una modifica di Vico del 1731.
30. ^ *Rivista di studi crociani, Volume 6*, a cura della "Società napoletana di storia patria", 1969.
31. ^ La fondazione "Giambattista Vico", voluta da Gerardo Marotta, presidente dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, con sede nella Chiesa di San Biagio Maggiore di Napoli, si occupa della promozione del pensiero vichiano e della gestione di alcuni siti vichiani come il castello Vargas di Vatolla (Salerno) e la Chiesa di San Gennaro all'Olmo in Napoli.
32. ^ Giambattista Vico, *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, a cura di Giuseppe Ferrari, Società tipografica de' Classici italiani, Milano 1843, p. 479.
33. ^ Silvestro Candela, *L'unità e la religiosità del pensiero di Giambattista Vico*, Cenacolo Serafico, 1969, p.35
34. ^ «Inesatto è altresì che il Vico terminasse di vivere il 20 gennaio 1744 a più di settantasei anni: mancò nella notte tra il 22 e il 23 gennaio, a settantacinque anni e sette mesi precisi. ...» in La Letteratura italiana: Storia e testi, Giambattista Vico, Ricciardi, 1953.
35. ^ *La storia di Giambattista Vico*, su *napolitoday.it*. URL consultato il 16 marzo 2017 (archiviato il 16 marzo 2017).

36. ^ Secondo notizie di stampa diffuse nell'ottobre 2011, resti della salma di Vico sarebbero stati recuperati nei sotterranei della chiesa napoletana. (Vedi: *Corriere del Giorno*: *Ritrovata la salma di Giambattista Vico? I ricercatori vanno cauti* (http://www.corrieredelgiorno.com/2011/10/12/ritrovata-la-salma-di-giambattista-vico-i-ricercatori-vanno-cauti/) Archiviato (https://web.archive.org/web/20111114093811/http://www.corrieredelgiorno.com/2011/10/12/ritrovata-la-salma-di-giambattista-vico-i-ricercatori-vanno-cauti/) il 14 novembre 2011 in Internet Archive.) La notizia è stata comunque commentata con prudenza dagli esperti.
37. ^ Giambattista Vico, *La scienza nuova* (a cura di Paolo Rossi), pp.6-7, Biblioteca Universale Rizzoli, 2008.
38. ^ Fausto Nicolini, *La giovinezza di Giambattista Vico: saggio biografico*, Società editrice Il Mulino, 1992, p. 142, ISBN 9788815038326.
39. ^ Croce, *Nuovi saggi sul Seicento*, pp. 91-105.
40. ^ Per una silloge di «pensieri» del Malvezzi, *Politici e moralisti del Seicento*, ediz. Croce-Caramella, Bari, Laterza, 1930.
41. ^ Vico nel perduto *De equilibrio corporis animantis* esponeva una concezione secondo cui «...riponevo la natura delle cose nel moto per il quale, come se fossero sottoposte alla forza di un cuneo, tutte le cose vengono spinte verso il centro del loro stesso moto e, invece, sotto l'azione di una forza contraria, vengono respinte verso l'esterno; e sostenni anche che tutte le cose vivono e muoiono in virtù di sistole e diastole». Secondo un'ipotesi di Benedetto Croce e Fausto Nicolini l'opera era stata concepita come appendice al *Liber physicus* e fu donata in forma manoscritta al suo grande amico, il giurista Domenico Aulisio tra il 1709 e il 1711. La trattazione di quella teoria di ispirazione cartesiana e presocratica venne poi inserita più ampiamente nella Vita.
42. ^ Stefania De Toma, *Ecco l'origine delle scienze umane: aspetti retorici di una contesa intorno al De antiquissima italorum sapienti*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XLI, 2, 2011 (Roma : Edizioni di Storia e Letteratura, 2011).
43. ^ G.B. Vico, *Opere*, Sansoni, Firenze, 1971, I, 1 p. 63
44. ^ Vico è considerato da alcuni interpreti del suo pensiero come il primo costruttivista. Infatti Vico sostiene che l'uomo può conoscere solo ciò che può costruire, aggiungendo poi che in effetti solo Dio conosce veramente il mondo, avendolo creato lui stesso. Il mondo quindi è esperienza vissuta e al suo riguardo non vale per gli uomini alcuna pretesa di verità ontologica. (In Paul Watzlawick, *La realtà inventata*, Milano, Feltrinelli, 2008, pag 26 e sgg.)
45. ^ Per Vico la filologia non è solo la scienza del linguaggio ma anche storia, usi e costumi, religioni...ecc. dei popoli antichi.
46. ^ «L'età degli dei nella quale gli uomini gentili credettero vivere sotto divini governi, e ogni cosa esser loro comandata con gli auspici e gli oracoli, che sono le più vecchie cose della storia profana: l'età degli eroi, nella quale dappertutto essi regnarono in repubbliche aristocratiche, per una certa da essi rifiutata differenza di superior natura a quella de' lor plebei; e finalmente l'età degli uomini, nella quale tutti si riconobbero esser uguali in natura umana, e perciò vi celebrarono prima le repubbliche popolari e finalmente le monarchie, le quali entrambe sono forma di governi umane» (G.Vico, *Scienza Nuova*, Idea dell'Opera)
47. ^ G.Vico,*Scienza Nuova*, Idea dell'Opera
48. ^ *Ibidem*
49. ^ La ragion di stato «non è naturalmente conosciuta da ogni uomo ma da pochi pratici di governo» (*Ibidem*)
50. ^ *Ibidem* Degnità XXXVII
51. ^ Sull'immaginazione nei primitivi secondo la filosofia vichiana si veda: Paolo Fabiani, *La filosofia dell'immaginazione in Vico e Malebranche*, Firenze University Press, 2002 (https://unifi.academia.edu/PaoloFabiani) Archiviato (https://web.archive.org/web/20160802202413/https://unifi.academia.edu/PaoloFabiani) il 2 agosto 2016 in Internet Archive.

52. ^ La rivendicazione dell'assoluta autonomia dell'arte e della poesia nei confronti delle altre attività spirituali fu uno dei meriti che Benedetto Croce riconobbe al pensiero vichiano:

> «[Vico] criticò tutt'insieme le tre dottrine della poesia come esortatrice e mediatrice di verità intellettuali, come cosa di mero diletto, e come esercitazione ingegnosa di cui si possa senza far danno fare a meno. La poesia non è sapienza riposta, non presuppone logica intellettuale, non contiene filosofemi: i filosofi che ritrovano queste cose nella poesia, ve le hanno introdotte essi stessi senza avvedersene. La poesia non è nata per capriccio, ma per necessità di natura. La poesia tanto poco è superflua ed eliminabile, che senza di essa non sorge il pensiero: è la prima operazione della mente umana»
>
> (Benedetto Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*)

53. ^ [qual era quello dei tempi d'Omero]
54. ^ G.Vico, *Scienza Nuova*, Conclusione
55. ^ Nel senso di *pietas*, sentimento religioso.
56. ^ Giambattista Vico, *La scienza nuova* (a cura di Paolo Rossi), p. 13, Biblioteca Universale Rizzoli, 2008.

Bibliografia

Il pensiero vichiano rimase quasi del tutto ignorato dalla cultura europea del XVIII secolo con una diffusione limitata nell'Italia meridionale. Ancora in età romantica Vico era poco conosciuto anche se filosofi tedeschi come Johann Gottfried Herder, chiamato il Vico tedesco, e Hegel presentano delle somiglianze con la dottrina vichiana per quanto riguarda il ruolo della storia nello sviluppo della filosofia.

La filosofia di Vico comincia ad essere conosciuta e apprezzata nel clima del romanticismo francese e italiano: François-René de Chateaubriand e Joseph de Maistre ma, soprattutto

- Jules Michelet, *Principes de la philosophie de l'histoire*, Parigi 1827

diffonde il pensiero di Vico di cui apprezza la concezione della storia come sintesi di umano e divino.

Nella prima metà dell'Ottocento, Auguste Comte e Karl Marx stimarono la filosofia della storia di Vico ma furono i filosofi italiani, come Antonio Rosmini, e soprattutto Vincenzo Gioberti, che videro in lui un maestro.

- N. Tommaseo, *G.B. Vico e il suo secolo*, 1843, rist. Torino 1930, mette in evidenza la grande affinità del pensiero vichiano con quello di Gioberti.
- Agostino Maria de Carlo, *Istituzione Filosofica secondo i Princìpj di Giambattista Vico ad uso della gioventù studiosa*, Napoli, Tip. Cirillo, 1855.

Nuove interpretazioni basate sul principio vichiano del *verum ipsum factum* considerano Vico un anticipatore del positivismo

- Giuseppe Ferrari, *Il genio di Vico*, 1837, rist.Carabba, Lanciano 1916
- C. Cattaneo, *Sulla 'Scienza Nuova' di Vico*, Milano 1946-47
- C. Cantoni, *Vico*, Torino 1967
- P. Siciliani, *Sul rinnovamento della filosofia positiva in Italia*, Civelli Firenze 1871

Recentemente, viene rivalutato il legame stringente fra il filosofo e l'Illuminismo:

- Alberto Donati, *Giambattista Vico. Filosofo dell'Illuminismo*, Aracne editrice, 2016.

Una spinta decisiva all'apprezzamento e alla diffusione del pensiero vichiano come anticipatore di Kant e dell'idealismo, si ebbe in Italia a cominciare dagli studi di Bertrando Spaventa e De Sanctis iniziatori di quella corrente dottrinale interpretativa che si ritrova soprattutto in Croce e

- G. Gentile, *Studi vichiani*, Messina 1915, rist. Sansoni Firenze 1969

che ne mette in luce le ascendenze neoplatoniche e rinascimentali rifiutandone nel contempo l'interpretazione positivista e interpretandone il *verum ipsum factum* in senso idealistico. Una forzatura questa, secondo alcuni critici, ripresa da

- B. Croce, *La filosofia di G.B.Vico*, Laterza, Bari 1911

che ebbe soprattutto il merito di aver intuito in Vico una definizione dell'arte come attività autonoma dello spirito e della visione storicistica dello sviluppo dello spirito da cui Croce elimina ogni riferimento alla trascendenza della Provvidenza vichiana.

Un'accurata ricerca storica su Vico fu operata dal crociano

- Fausto Nicolini, *La giovinezza di Vico*, Laterza, Bari 1932
- Fausto Nicolini, *La religiosità di Vico*, Laterza, Bari 1949
- Fausto Nicolini, *Commento storico alla seconda 'Scienza nuova'* , Roma 1949-50
- Fausto Nicolini, *Saggi vichiani*, Giannini, Napoli 1955
- Fausto Nicolini, *Giambattista Vico nella vita domestica. La moglie, i figli, la casa*, Editore Osanna Venosa, 1991

Contrari all'interpretazione immanentistica della Provvidenza vichiana sono gli studi di autori cattolici che ne mettono invece in risalto la trascendenza:

- E. Chiocchietti, *La filosofia di G. B. Vico*, Vita e Pensiero, Milano 1935
- F. Amerio, *Introduzione allo studio di Vico*, SEI, Torino 1946
- L. Bellafiore, *La dottrina della Provvidenza in G. B. Vico*, Cedam, Bologna 1962
- A. Mano, *Lo storicismo di G. B. Vico*, Napoli 1965
- F. Lanza, *Saggi di poetica vichiana,* Ed. Magenta*,* Varese 1961

Il dibattito tra le interpretazioni laiche e cattoliche su Vico si è attenuato in periodi recenti dove lo studio del pensiero vichiano si è dedicato a particolari aspetti della sua dottrina:

- G. Fassò, *I «quattro auttori» del Vico. Saggio sulla genesi della Scienza nuova*, Milano, Giuffrè, 1949, ISBN non esistente.
- G. Fassò, *Vico e Grozio*, Napoli, Guida, 1971, ISBN non esistente.
- Maura Del Serra, *Eredità e kenosi tematica della "confessio" cristiana negli scritti autobiografici di Vico*, in *Sapientia*, XXXIII, n. 2, 1980, pp. 186–199.
    - sulla concezione della storia ad opera della quale avviene la conciliazione tra immanenza e trascendenza del pensiero vichiano:
- A. R. Caponigri, *Time and Idea*, Londra-Chicago 1953, trad. it. *Tempo e idea*, Pàtron, Bologna 1969
    - sulla estetica vichiana gli studi più notevoli sono quelli di

- Giovanni A. Bianca, *Il concetto di poesia in G.B.Vico*, D'Anna, Messina 1967
- Thomas Gilbhard, *Vicos Denkbild. Studien zur Dipintura der Scienza Nuova und der Lehre vom Ingenium*, Berlin, Akademie Verlag, 2012, ISBN 978-3-05-005209-0
- Giuseppe Prestipino, *La teoria del mito e la modernità di G. B. Vico*, in «Annali della Facoltà di Palermo», 1972
- Giuseppe Patella, *Senso, corpo, poesia. Giambattista Vico e l'origine dell'estetica moderna*, Milano. Guerini, 1995, ISBN 8881070340
- Stefania Sini, *Figure vichiane. Retorica e topica della Scienza nuova*, Milano, LED, 2005, ISBN 88-7916-285-3
- Giuseppe Patella, *Giambattista Vico tra Barocco e Postmoderno*, Milano, Mimesis, 2005, ISBN 9788884833983
- Giuseppe Patella, *Ingegno Vico. Saggi estetici*, Pisa, Edizioni ETS, 2022, ISBN 9788846764287
  - sugli aspetti giuridici e sociologici:
- P. Fabiani, *La filosofia dell'immaginazione in Vico e Malebranche* (https://www.academia.edu/4746615/Paolo_Fabiani_-_La_filosofia_dellimmaginazione_in_Vico_e_Malebranche,), Firenze 2002
- B. Donati, *Nuovi studi sulla filosofia civile di G. B. Vico*, Firenze 1947
- L. Bellafiore, *La dottrina del diritto naturale in G. B. Vico*, Milano 1954
- D. Pasini, *Diritto, società e stato in Vico*, Jovene, Napoli 1970
- V. Giannantonio, *Oltre Vico - L'identità del passato a Napoli e Milano tra '700 e '800*, Carabba Editore, Lanciano 2009.
- G. Leone, [rec. al vol. di] V. Giannantonio, "Oltre Vico - L'identità del passato a Napoli e Milano tra '700 e '800, Carabba Editore, Lanciano 2009, in «Misure Critiche», n.2, La Fenice Casa Editrice, Salerno 2010, pp. 138-140; e in «Forum Italicum», Anno 2010, N.2, pp. 581–582.
- Winfried Wehle, *Sulle vette di una ragione abissale: Giovambattista Vico e l'epopea di una 'Scienza Nuova'* , in: Battistini, Andrea; Guaragnella, Pasquale (ed.): *Giambattista Vico e l'enciclopedia dei saperi*, Lecce, Pensa multimedia 2007, pp. 445–466. - (Mneme; 2) ISBN 978-88-8232-512-1 PDF (http://edoc.ku-eichstaett.de/4311/1/Sulle_vette_23.pdf)
- Ferdinand Fellmann, *Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte*, Freiburg/München, Alber, 1976, ISBN 3-495-47334-3
- Raffaele Ruggiero, *Jean-Baptiste Vico. La carrière d'un homme de lettres dans la Naples des Lumières*, Paris, Les Belles Lettres, 2023.

Voci correlate

- Benedetto Croce
- Fausto Nicolini
- Storicismo
- Filosofia della storia
- Filologia
- Marxismo classico

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Giambattista Vico**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Giambattista Vico**

- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Giambattista Vico (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Giambattista_Vico?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Vico, Giambattista*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Fausto Nicolini, *VICO, Giambattista*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1937.
- *Vico, Giambattista*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Vico, Giambattista*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Vico, Giambattista*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Vico, Giovanni Battista*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (**EN**) Jules-Marie Chaix-Ruy, *Giambattista Vico*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) *Giambattista Vico*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- Andrea Battistini, *VICO, Giambattista*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 99, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2020.
- *Giambattista Vico*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- *Opere di Giambattista Vico*, su *Liber Liber*.
- *Opere di Giambattista Vico* / *Giambattista Vico (altra versione)* / *Giambattista Vico (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Giambattista Vico*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Opere di Giambattista Vico*, su *Progetto Gutenberg*.
- (**FR**) *Pubblicazioni di Giambattista Vico*, su *Persée*, Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation.
- (**EN**) *Opere riguardanti Giambattista Vico*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) Timothy Costelloe, *Giambattista Vico*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- (**EN**) Alexander Bertland, *Giambattista Vico (1668—1744)*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- *La Scienza nuova* (**PDF**), su *letteraturaitaliana.net* (archiviato dall'url originale il 27 marzo 2016).
- *Giambattista Vico - Opere**, su *bibliotecaitaliana.it*. URL consultato il 30 ottobre 2008 (archiviato dall'url originale il 16 settembre 2007). integrali in più volumi dalla collana digitalizzata "Scrittori d'Italia" Laterza
- Paolo Fabiani, *La filosofia dell'immaginazione in Vico e Malebranche*, su *academia.edu*., Firenze University Press, 2002
- Giovanni Pellegrino, *'La concezione della storia di Vico*, su *centrostudilaruna.it*.
- *Centro di Studi Vichiani*, su *CNR-Consiglio nazionale delle ricerche*.
- *Fondazione Giambattista Vico*, su *fondazionegbvico.org*.
- *Portale Vico*, su *giambattistavico.it*.
- *Vico, Giambattista'*, su *treccani.it*., in *Il contributo italiano alla storia del Pensiero – Filosofia*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2012
- Giambattista Vico, *Principj di una scienza nuova di Giambattista Vico: d'intorno alla comune natura delle nazioni*, Tip. di A. Parenti, 1847.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 59090329 (https://viaf.org/viaf/59090329) · ISNI (EN) 0000 0001 2101 6464 (http://isni.org/isni/0000000121016464) · SBN CFIV090627 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV090627?core=autoriall) · BAV 495/16877 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_16877) · CERL cnp00396787 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00396787) · Europeana agent/base/61473 (https://data.europeana.eu/agent/base/61473) · ULAN (EN) 500218337 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500218337) · LCCN (EN) n79040143 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79040143) · GND (DE) 118626833 (https://d-nb.info/gnd/118626833) · BNE (ES) XX1642546 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1642546) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1642546) · BNF (FR) cb11928192z (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11928192z) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11928192z) · J9U (EN, HE) 987007295215205171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007295215205171) · NSK (HR) 000100817 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000100817) · NDL (EN, JA) 00459738 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00459738) · CONOR.SI (SL) 33230179 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/33230179) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79040143 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79040143)

Portale Biografie	**Portale Diritto**
Portale Filosofia	**Portale Storia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Giambattista_Vico&oldid=137748306"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 7 feb 2024 alle 10:31.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Illuminismo

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

> «L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso. Minorità è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Imputabile a sé stesso è questa minorità, se la causa di essa non dipende da difetto d'intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di far uso del proprio intelletto senza essere guidati da un altro. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! È questo il motto dell'Illuminismo.»
>
> (Immanuel Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, 1784)

L'**illuminismo** fu un movimento politico, sociale, culturale e filosofico che si sviluppò in Europa nel XVIII secolo. Nasce in Inghilterra dopo la guerra civile, dove poi si diffonde in Francia, dove ebbe il suo massimo sviluppo, poi in tutta Europa, e raggiunse anche l'America.

In senso lato, il termine "illuminismo" è passato a significare genericamente qualunque forma di pensiero di tipo razionalista che voglia "illuminare" la mente degli uomini, ottenebrata dall'ignoranza e dalla superstizione, servendosi della critica, della ragione e dell'apporto della scienza.[2]

Dipinto di Charles Gabriel Lemonnier rappresentante la lettura della tragedia di Voltaire, in quel tempo esiliato, *L'orfano della Cina* (1755), nel salotto di madame Geoffrin a rue Saint-Honoré. I personaggi più noti riuniti intorno al busto di Voltaire sono Rousseau, Montesquieu, Diderot, d'Alembert, Buffon, Quesnay, Richelieu e Condillac.[1]

Indice

- **L'*âge des lumières***
- **I salotti letterari**
- **Il compito pedagogico dell'intellettuale**
- **Diffusione**
- **Aspetti chiave**
  - La critica della ragione
  - La ragione illuminista
  - Il mito del "buon selvaggio"

La conoscenza
L'*Encyclopédie* e la diffusione del sapere
La concezione della storia
Politica
Religione e morale
La soppressione della Compagnia di Gesù
Le controversie con la Chiesa cattolica
L'Inquisizione
Letteratura critica
Eredità
Note
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

L'*âge des lumières*

"L'età dei lumi": con questa espressione, che mette in evidenza l'originalità e la caratteristica di rottura consapevole nei confronti del passato, si indica la diffusione in Europa del nuovo movimento di pensiero degli illuministi francesi. Le basi su cui questa organizzazione fu costruita, sebbene spesso non accreditate a causa delle violente persecuzioni qualora se ne fosse riconosciuta l'eredità, furono poste dal filosofo olandese Baruch Spinoza, il primo e più grande teorico della tolleranza religiosa e politica e del regime democratico. Voltaire, Montesquieu, Fontenelle, nonostante avessero letto Spinoza, riconoscevano tuttavia più spontaneamente di essersi ispirati a quella filosofia inglese fondata sulla ricerca empirica e sulla conoscenza scientifica che sorse dopo lo spinozismo e che discese da esso, elementi essenziali del pensiero di Locke e di Newton e David Hume che risalivano a loro volta a quello di Francis Bacon.[3]

Se l'illuminismo assunse prevalentemente un'impronta francese questo si deve alle particolari condizioni storiche della Francia del XVIII secolo. Lo sviluppo della borghesia durante il regno di Luigi XIV è assicurato dall'assolutismo monarchico ed è fondato sulla distinzione tra l'uomo privato e quello pubblico. Il suddito potrà fare i suoi affari ed esprimere una certa libertà di pensiero ma questa non dovrà mai entrare in conflitto con l'autorità del sovrano.

Alla borghesia evoluta, alla fronda nobiliare e al movimento ugonotto, che continuano nascostamente ad esercitare la loro critica, si aggiungono i nuovi finanzieri, creditori dello stato ma privi di potere politico che esprimono il loro dissenso nelle società segrete come quella della Massoneria. Quanto più repressa sarà la

loro contestazione politica tanto più diverrà appariscente evidenziando così l'illuminismo francese che, rispetto a quello inglese, meno condizionato dal potere politico, diverrà il rappresentante dell'illuminismo in generale.

I salotti letterari

Madame Geoffrin

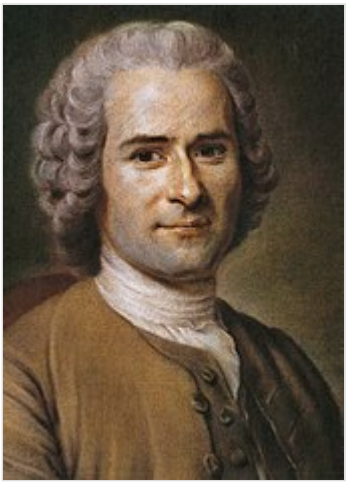
Una particolare funzione sociale e politica venne svolta nel "Siècle des Lumières" dai salotti letterari: una tradizione culturale già presente in Francia dai tempi di Luigi XIV, quando ci si riuniva a intervalli regolari presso una signora di mondo nei *bureaux d'esprit*.[4]

Gli incontri erano ora organizzati da alti membri dell'alta borghesia o dell'aristocrazia riformista francese che erano soliti invitare in casa loro intellettuali più o meno noti per conversare e discutere su temi d'attualità o argomenti particolarmente graditi all'anfitrione come accadeva nel salotto di Madame Geoffrin, che invitava celebrità letterarie e filosofiche come Diderot, Marivaux, Grimm, Helvétius o nel salotto del barone d'Holbach, *le premier maître d'hôtel de la philosophie*, (primo direttore dell'albergo della filosofia)[5] nella cui casa si riunivano Diderot, d'Alembert, Helvétius, Marmontel, Raynal, Grimm, l'abate Galiani e altri filosofi. In genere nei salotti si leggevano opere giudicate politicamente eretiche dall'assolutismo monarchico o si discuteva di cosa stesse accadendo fuori del mondo salottiero.

In questo ambiente culturale svolgono un ruolo preminente le donne, le *salonnières* (salottiere) alle quali il nuovo ideale egualitario illuminista offriva l'opportunità di collaborare, mostrando le proprie doti intellettuali, ad un progetto radicalmente riformista non più riservato a una cultura soltanto maschile.[6]

Il compito pedagogico dell'intellettuale

Compito degli intellettuali illuministi, che si autodefiniscono *philosophes*, deve quindi essere il coraggioso uso della ragione:


Jean-Jacques Rousseau

> «Ma quale limitazione è d'impedimento all'illuminismo? Quale non lo è, anzi lo favorisce? Io rispondo il pubblico uso della ragione… l'uso che uno ne fa come studioso davanti all'intero pubblico di lettori.[7][8]»

Questa è la responsabilità dell'intellettuale di fronte alla società in cui vive: un compito pedagogico di liberazione dalla metafisica, dall'oscurantismo religioso, dalla tirannia della monarchia assoluta. Questo programma educativo secondo Jean-Jacques Rousseau significherà riportare l'uomo al suo iniziale stato di natura trasformandone la spontanea bontà della condizione naturale in una conquista consapevole e definitiva della sua razionalità. Poiché

(**FR**) (**IT**)

«Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme.»

«Ogni cosa è buona mentre lascia le mani del Creatore delle cose; ogni cosa degenera nelle mani dell'uomo.[9]»

Diffusione

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Dispotismo illuminato***, ***Illuminismo in Inghilterra***, ***Illuminismo in Italia***, ***Illuminismo in Polonia***, ***Illuminismo in Spagna***, ***Haskalah*** *e* ***Illuminismo in Germania***.

L'Illuminismo fu anche un movimento profondamente cosmopolita: pensatori di nazionalità diverse si sentirono accomunati da una profonda unità d'intenti, mantenendo stretti contatti epistolari fra loro. Furono illuministi Pietro Verri, Cesare Beccaria e Mario Pagano in Italia, Wolff, Lessing, Kant in Germania[10], Benjamin Franklin e Thomas Jefferson nelle colonie americane, Montesquieu, Voltaire e Rousseau in Francia.

Durante la prima metà del XVIII secolo, molti tra i principali esponenti dell'Illuminismo furono perseguitati per i loro scritti o furono messi a tacere dalla censura governativa e dagli attacchi della Chiesa, ma negli ultimi decenni del secolo il movimento si affermò in Europa ed ispirò la rivoluzione americana e successivamente quella francese.

Il successo delle nuove idee, sorretto dalla pubblicazione di riviste e libri (fra cui *Lettere Persiane* e *Dei delitti e delle pene*) e da nuovi esperimenti scientifici (come quelli di Franklin e Newton) inaugurò una moda diffusa persino tra i nobili e il clero. Alcuni sovrani europei adottarono le idee e il linguaggio dell'Illuminismo. Gli illuministi, sostenitori del concetto di filosofo-re che illumina il popolo dall'alto, guardarono con favore alla politica dei cosiddetti despoti illuminati, come Federico II di Prussia, Caterina II di Russia e Maria Teresa d'Austria.

La Rivoluzione francese, specie nel periodo compreso tra il 1792 e il 1794, espressione dell'ala più rivoluzionaria dell'Illuminismo, che è stato definito come "radicale"[11] pose fine alla diffusione pacifica, ma talvolta anche solo elitaria, dell'Illuminismo e, per i suoi episodi più sanguinosi, viene citata come motivo per esprimere una valutazione negativa sull'Illuminismo.

Aspetti chiave

La critica della ragione

In senso più ampio si parla di "illuminismo" riferendolo anche al mondo greco antico nell'ambito, ad esempio, del pensiero dei sofisti[12], autori di una critica corrosiva alle presunte leggi di origine divina e all'antropomorfismo religioso. Ugualmente illuministi *ante litteram* possono essere ritenuti Democrito e gli atomisti, gli scettici e gli stoici e soprattutto Epicuro, che vuole liberare l'uomo dalla paura, indotta dalla religione, degli dei e della morte.[13]

Erede della ragione, intesa nel senso di Locke, l'illuminismo vuole adattare alla filosofia il metodo della fisica newtoniana affidando alla ragione la determinazione tanto delle proprie possibilità che dei propri limiti, indipendentemente da ogni verità che si presenti come rivelata o innata.

Immanuel Kant

La fede nella ragione, coniugandosi con il modello sperimentale della scienza newtoniana, sembrava rendere possibile la scoperta non solo delle leggi del mondo naturale, ma anche di quelle dello sviluppo sociale. Si pensò allora che, usando correttamente la ragione, sarebbe stato possibile un progresso indefinito della conoscenza, della tecnica e della morale: convinzione questa che verrà successivamente ripresa e rafforzata dalle dottrine positiviste.

Fin dagli inizi gli illuministi presuppongono che la gran parte degli uomini, pur essendo stati creati liberi dalla Natura (*naturaliter maiorennes*) si accontentino molto volentieri di rimanere "minorenni" per tutta la vita. Questa condizione è dovuta o a comoda pigrizia o a viltà, al non avere cioè il coraggio di cercare la verità. In ogni caso il risultato di questa non-scelta è la facilità per i più scaltri e per i detentori del potere di erigersi a guide di costoro: «Se io ho un libro che pensa per me, se ho un direttore spirituale che pensa per me...io non ho più bisogno di darmi pensiero di me. Non ho bisogno di pensare, purché possa solo pagare...».[14]

Gli interessati tutori imprigionano dunque i vili e i pigri in una «carrozzina da bambini» paventando loro i rischi che si corrono a voler camminare da soli. Non s'impara a camminare senza cadere, ma questo li terrorizza, per cui rimarranno infanti per tutta la loro vita.[15]

L'illuminista dovrà tutelare l'uomo ammaestrandolo a diventare "maggiorenne" usando la propria ragione per liberarsi dalla credenza irriflessa nelle verità già date, siano esse quelle innate nel campo conoscitivo, siano quelle rivelate dalla religione.

La ragione rifiuterà tutto quello che non deriva da essa con il principale compito di stabilire i propri limiti: una ragione dunque programmaticamente finita e orgogliosa di essere tale poiché, in quell'ambito limitato, che è quello dell'esperienza, essa potrà conoscere la verità sino in fondo.

Questo avverrà applicando la critica della ragione, attraverso cioè l'analisi, la discussione, il dibattito nei confronti di quell'esperienza che non è soltanto il complesso dei fatti fisici ma anche di quelli storici e sociali:

> «Dai principi delle scienze profane ai fondamenti della rivelazione, dalla metafisica ai problemi fondamentali del gusto, dalla musica alla morale, dalle controversie scolastiche dei teologi alle questioni economiche, dal diritto naturale a quello positivo, insomma ai problemi che ci riguardano più da vicino a quelli che ci toccano soltanto direttamente, tutto fu discusso, analizzato, dibattuto.[16]»

La ragione illuminista

La definizione illuministica della ragione è ormai lontana da quella classica prevalentemente contemplativa. Ora è concepita come funzionale e operativa: la sua validità cioè è dimostrata dai risultati pratici che essa consegue: la razionalità è valida se è in grado di spiegare e ordinare i fatti in base a leggi di ordine razionale. Ragione, natura, spontaneità coincidono nella visione illuministica nella convinzione che la natura stessa abbia dotato ogni uomo della istintiva capacità di comprendere o, per dirla con l'illuminista radicale Andreas

Riem, di «rischiarare secondo princìpi di una pura logica e per la promozione dell'utile tutti gli oggetti del mondo delle idee, tutte le opinioni umane e i loro effetti, e tutto quanto ha influenza sull'umanità»[17]. Tale capacità lo rende uguale a tutti gli altri a condizione che esso sia liberato dalla corruzione della superstizione e dell'ignoranza. L'uomo, liberato dalle incrostazioni del potere, userà correttamente e spontaneamente la propria ragione (come secondo gli illuministi dimostrerebbe il comportamento naturale del cosiddetto "buon selvaggio") per procedere alla costruzione di uno Stato in cui le leggi, non più tiranniche, si fondino sul rispetto dei diritti naturali.

Il mito del "buon selvaggio"

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Schiavismo § Abolizionismo e Illuminismo****.*

Quello del "buon selvaggio" fu un mito basato sulla convinzione che l'uomo in origine fosse un "animale" buono e pacifico, solo successivamente corrotto dalla società e dal progresso. Nella cultura del Primitivismo del XVIII secolo, il "buon selvaggio" era considerato più lodevole, più autenticamente nobile dei prodotti dell'educazione civilizzata.

Nonostante l'espressione "buon selvaggio" fosse già comparsa nel 1672 in *La conquista di Granada* di John Dryden (1672), la rappresentazione idealizzata di un "gentiluomo della natura" fu ripresa dal Sentimentalismo del secolo successivo.

Il concetto di "buon selvaggio" incarna la convinzione che senza i freni della civilizzazione gli uomini siano essenzialmente buoni, le sue fondamenta giacciono nella dottrina della bontà degli esseri umani, espressa nel primo decennio del Settecento da Anthony Shaftesbury, che incitava un aspirante autore « [...] a cercare quella semplicità dei modi, e quel comportamento innocente, che era spesso noto ai meri selvaggi; prima che essi fossero corrotti dai nostri commerci.»[18]

Il mito del buon selvaggio fu alimentato dall'azione missionaria dei Gesuiti[19], iniziata fin dal XVII secolo nelle loro *reducciones* del sud America, soprattutto nel Paraguay, consistente nella realizzazione di centri (*reducciones de indios*) per l'evangelizzazione delle popolazioni indigene allo scopo di creare una società con i benefici e le caratteristiche della cosiddetta società cristiana europea, però priva dei vizi e degli aspetti negativi. Gli indios apparivano specialmente adatti per questo progetto data la loro natura essenzialmente recettiva dell'educazione dei Gesuiti. Ma ciò che faceva pensare che essi incarnassero la primitiva bontà dell'uomo non civilizzato erano le loro naturali inclinazioni artistiche soprattutto per la musica.

Nell'illuminismo fu poi soprattutto Rousseau a propagandare la tesi del buon selvaggio, asserendo nel suo *Contratto sociale* che «l'uomo è nato libero e tuttavia ovunque è in catene» (Capitolo I). Voltaire gli rispose polemicamente con vena ironica che «a leggere il vostro libro vien voglia di camminare a quattro zampe, ma avendone sfortunatamente persa l'abitudine da più di sessant'anni mi è impossibile riprenderla ora».[20]

La conoscenza

La conoscenza fondata sulle potenzialità interiori della stessa ragione si svolge nel campo del finito e del limitato secondo l'insegnamento di Locke. Occorrerà fornire quindi la ragione di un metodo oggettivo rappresentato dall'analisi matematica che faccia affidamento più all'aritmetica che alla geometria poiché quest'ultima, come si è visto in Cartesio, può portare a elaborazioni metafisiche sganciate da ogni esperienza.

Lavoisier

L'aritmetica, invece, è uno strumento di ricerca che deve necessariamente riferirsi all'esperienza, fonte di ogni contenuto concreto. La stessa aritmetica permette di trovare tra i fatti analizzati dei principi invariabili e una legge:

Jean Baptiste Le Rond d'Alembert

«La ricerca ci conduce ben presto all'aritmetica, cioè alla scienza dei numeri. Essa non è altro che l'arte di trovare, in modo abbreviato, l'espressione di un rapporto unico che risulta dalla comparazione di vari altri.[21]»

Il discorso iniziato da Galilei e concluso da Newton arriva dunque a compimento con l'illuminismo, che estende il metodo analitico dai fatti fisici a quelli sociali, etici e psichici; in breve, a tutta la realtà umana:

> «Analizzare non è altro che osservare successivamente le qualità di un oggetto allo scopo di disporle nello spirito secondo l'ordine simultaneo in cui esistono...Nessun altro metodo può supplire all'analisi, né può spandere la stessa luce: di ciò avremo la prova ogni volta che vorremo studiare un oggetto un po' complicato. Non abbiamo inventato questo metodo; l'abbiamo semplicemente trovato, e non abbiamo a temere che esso ci inganni.[22]»

L'illuminista si dichiara nemico dell'*esprit de système*, di chiara matrice razionalistica, inteso come la pretesa di definire una volta per tutte la realtà partendo da principi fissi e determinati, com'era in Cartesio, ma adopera lo spirito sistematico iniziando dai fatti: un atteggiamento sistematico inteso come una ricerca razionale per la conoscenza dei fatti dopo averli analizzati rifiutando ogni impostazione aprioristica e arrivando alla definizione di leggi generali solo dopo l'accurato esame dei fatti stessi.

> «Finché le cose sono soltanto nella nostra mente, esse sono nostre opinioni: esse cioè sono nozioni che possono essere vere o false, a cui si può consentire o che si può contraddire. Esse acquistano consistenza soltanto collegandosi agli oggetti esterni. Questo legame avviene in virtù di una catena ininterrotta di esperienze, oppure in virtù di una catena ininterrotta di ragionamenti connessi da un lato con l'osservazione e dall'altro con l'esperimento, oppure in virtù con una catena di esperimenti sparsi di luogo in luogo, in mezzo a determinati ragionamenti, come pesi disposti lungo un filo sospeso tra due estremità. Senza questi pesi il filo diverrebbe preda di qualsiasi agitazione che movesse l'aria.[23]»

Denis Diderot

Il mondo è una macchina che ha un ordinamento di leggi al suo interno che esclude qualsiasi teoria finalistica:

> «Lo scienziato, la cui professione è quella di istruire e non già di edificare, lascerà da parte il perché, guardando solamente al come. Il come si trae dagli esseri, e il perché dal nostro intelletto...Quante idee assurde, quante false supposizioni, quante nozioni chimeriche si trovano negli inni che alcuni temerari difensori delle cause finali hanno osato comporre in onore del Creatore![24]»

Il rifiuto di ogni metafisica e la visione naturalistica della realtà non comportano per gli illuministi una concezione materialista, che anzi in genere essi rifiutano[25]: «Voltaire non si sente l'animo di decidersi né per il materialismo né per lo spiritualismo. Egli ripete spesso:

> «Come non sappiamo che cosa sia uno spirito, così ignoriamo cosa sia un corpo.[26]»

Il materialismo infatti, secondo gli illuministi, non è altro che un falso travestimento della vecchia metafisica che vuole offrire la facile spiegazione onnicomprensiva e totale dell'universo. Se essi sostengono talora il materialismo lo fanno per ragioni politiche e morali, come polemica ed estrema protesta contro le imposizioni politiche e religiose del loro tempo. Solamente D'Holbach e La Mettrie sostengono in maniera convinta e scientifica la concezione materialistica.[27]

L'*Encyclopédie* e la diffusione del sapere

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Encyclopédie***.

Frontespizio dell'*Encyclopédie*, la monumentale opera simbolo del nuovo sapere dell'Illuminismo

Emblema dell'illuminismo francese, assieme al pensiero di Voltaire, sarà la grandiosa opera dell'*Enciclopedia* o *Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri*, che in 28 volumi, 11 tavole e 60 000 voci, pubblicati dal 1751 al 1772 da un consistente gruppo di intellettuali sotto la direzione di Diderot e D'Alembert, diffonderà i principi illuministici non solo in Francia ma, attraverso numerose traduzioni, in tutta Europa.

L'opera si presenta come arditamente innovativa rispetto ai vecchi dizionari enciclopedici: essa vuole essere «un quadro generale degli sforzi dello spirito umano in tutti i generi e in tutti i secoli.»[28] Oltre ad essere un'opera di informazione, l'Enciclopedia era quindi anche un'opera di propaganda, tramite la quale i suoi autori si proponevano di convincere il vasto pubblico della validità delle idee illuministe.

> «Quest'opera produrrà certamente, col tempo, una rivoluzione negli animi ed io spero che i tiranni, gli oppressori, i fanatici e gli intolleranti non abbiano a trarne vantaggio. Avremo reso un servigio all'umanità.[29]»

D'Alembert fu costretto a ritirarsi dalla direzione dell'opera nel 1759, in seguito al divieto di pubblicazione del Consiglio di Stato. Diderot continuerà la preparazione clandestina di altri volumi.

La pubblicazione dell'*Encyclopédie* incontrò infatti diversi ostacoli e resistenze da parte dell'aristocrazia intellettuale di corte, vicina alla Sorbona, e da parte della Chiesa cattolica: il governo francese ne bloccò per due volte la stampa e gli ultimi due volumi dovettero uscire clandestinamente. Ciò nonostante l'Enciclopedia fu interamente pubblicata negli anni fra il 1751 e il 1772, e ottenne un grande successo sia in Francia che nel resto d'Europa, dove il francese era ormai divenuto la lingua delle persone colte.

L'Enciclopedia si propone di eliminare dal sapere sino allora acquisito ogni connotazione non provata razionalmente e quindi ordinare con un criterio alfabetico le nostre conoscenze: questo compito

> «consiste nel riunirle nel più piccolo spazio possibile, ponendo il filosofo al di sopra di questo vasto labirinto, in una prospettiva così elevata da poter considerare insieme le scienze e le arti principali, da poter vedere con un colpo d'occhio gli oggetti delle proprie speculazioni e le operazioni che può compiere su tali oggetti, e da poter distinguere i principali settori delle conoscenze umane, i punti che li separano e quelli che li uniscono, intravedendo anche, in qualche caso, i cammini segreti che li congiungono. [...][21]»

I criteri di compilazione risponderanno a questi punti principali: il metodo analitico per la filosofia sulla base dell'empirismo lockiano e il metodo della fisica newtoniana sulla base del pensiero baconiano da cui D'Alembert, riprendendone la tripartizione di memoria, ragione e immaginazione, vi fa corrispondere storia, filosofia e arte.[30]

Gli articoli dell'Enciclopedia trattano i più svariati argomenti con un tono ora rivoluzionario ora apparentemente ingenuo: si parla di tolleranza, di guerra, di progresso, di privilegi ma anche di calze, di cinesi...

Emergono dall'opera anche le nuove concezioni dell'economia con la glorificazione della macchina, del nuovo sistema industriale e le nuove teorie fisiocratiche che fondano la ricchezza di una nazione su i beni e i prodotti naturali cioè sull'agricoltura.

Come banditore del nuovo sapere si affianca all'Enciclopedia l'opera di Voltaire, che inizia la sua carriera letteraria come drammaturgo, poeta e autore di *pamphlet* (opuscoli satirici e polemici), saggi, satire e racconti brevi nei quali divulga la scienza e la filosofia della sua epoca. Il filosofo intrattiene inoltre una voluminosa corrispondenza con scrittori e sovrani europei.

Voltaire

Egli riprende tutti i temi tipici dell'illuminismo difendendoli con uno spirito caustico che non risparmia filosofi, clero e sovrani ma che non gli pone remore nell'accettare l'incarico di consigliere di Federico II di Prussia.

Voltaire crede nel progresso annunciato dall'illuminismo ma non è disposto a farne un dogma: «un giorno tutto andrà meglio, ecco la nostra speranza; ogni cosa va bene, ecco la nostra illusione»; critica il pessimismo ma beffeggia l'ingenuo ottimismo razionalistico di Leibniz[31] Al fondo del pensiero di Voltaire vi è la

concezione dell'uomo ormai padrone della natura e facitore di un mondo né ottimisticamente esaltato né pessimisticamente condannato come il peggiore dei mondi possibili: occorre «lasciare andare il mondo come va, perché, se tutto non è bene, tutto è passabile».[32]

La concezione della storia

Il barone Paul Henri Thiry d'Holbach

Attraverso l'esame critico della storia, l'illuminista può riconoscere la continuità dell'opera della ragione e denunciare gli errori e le contraffazioni con cui erano state tramandate sino ad allora le vicende umane allo scopo di mantenere gli uomini nella superstizione e nell'ignoranza. Nella storia così come sinora veniva presentata

«si vedono gli errori e i pregiudizi susseguirsi via via e cacciare in bando la verità e la ragione.[33]»

Pierre Bayle per primo si dedicherà nel suo *Dizionario storico e critico* (1697) alla compilazione di una «raccolta degli errori e delle falsità» da cui deve essere epurata la storia come fino ad allora è stata presentata. Egli è un minuzioso e preciso raccoglitore di fatti attestati da documenti e testimonianze così numerose che Ernst Cassirer (1874–1945) lo considera il fondatore dell'acribia (https://it.wiktionary.org/wiki/acribia) storica.

> «[Lo storico] deve dimenticare che appartiene a un certo paese, che fu educato a una data fede, che deve riconoscenza a questo o a quello e che questi o quegli altri sono i suoi parenti o i suoi amici. Uno storico in quanto tale è come Melchisedec, senza padre, senza madre, senza genealogia. Se gli si domanda da dove viene deve rispondere...sono abitante del mondo; non sono al servizio dell'imperatore, né al servizio del re di Francia ma solo al servizio della verità...[34]»

Il criterio sommo dunque della ricerca, per lo storico neutrale, è quello di scoprire come vera storia quella che segna la vittoria della ragione sull'ignoranza e per questo dall'illuminismo viene condannato in blocco il medioevo come età di fanatismo e oscurantismo religioso mettendo da parte gli aspetti positivamente culturali di quel periodo.

La mutevolezza degli avvenimenti storici è solo apparente: al di là di queste differenze l'illuminista coglie il lento ma costante emergere sulla superstizione e l'errore l'elemento immutabile della ragione:

> «Tutto ciò che deriva dalla natura umana si assomiglia da una parte all'altra dell'universo; invece tutto ciò che può dipendere dalla consuetudine è differente, e può risultare simile soltanto per caso...invece la natura ha diffuso l'unità stabilendo ovunque un piccolo numero di princìpi invariabili: così il fondamento è ovunque lo stesso, mentre la cultura produce frutti diversi.[35]»

Pierre Bayle

Per Lessing la storia come ricerca della verità comincia solo con l'Illuminismo; tutto ciò che l'ha preceduta è una sorta di "pre-istoria".[36]

Sarà il romanticismo a rilevare nella concezione illuminista della storia la mancanza di una visione unitaria e concreta, che originava dall'astrattezza del concetto astorico di ragione, identificato con la pura e semplice naturalità. Gli illuministi, cioè, non colgono l'interdipendenza tra l'uso della ragione che opera nella storia e le vicende economiche, sociali e culturali che realmente si sviluppano nella storia; essi riportano ogni differenza o sviluppo nella storia all'opposizione ragione-ignoranza.

Politica

Da questa visione della storia dove prevale la ragione naturale universale ed eterna emergono i temi politici della tolleranza, uguaglianza e libertà, intesi come valori politici naturali ed universali.

Busto di Montesquieu

Ma l'uguaglianza per gli illuministi non comporta uguaglianza sociale o politica: l'essenziale è che il sovrano rispetti i diritti naturali: è trascurabile che egli sia un sovrano assoluto. È vero che ogni uomo per natura è uguale agli altri, ma questo non comporta la parità tra i cittadini:

> «Poiché la natura è la stessa in tutti gli uomini, è chiaro che secondo il diritto naturale, ognuno deve stimare e trattare gli altri come esseri che gli sono naturalmente uguali, cioè che sono uomini esattamente come lui...Tuttavia non mi si faccia il torto di supporre che per spirito di fanatismo io approvi in uno stato la chimera dell'uguaglianza assoluta che potrebbe appena nascere in una repubblica ideale; conosco troppo la necessità delle differenze di condizioni, di gradi, di onori, di distinzioni, di prerogative, di subordinazioni che devono regnare in tutte le formazioni sociali, e aggiungo anzi che non esiste incompatibilità tra queste differenze e l'uguaglianza naturale o morale.[37]»

Così anche per il concetto della tolleranza l'illuminismo risente dei suoi limiti storici quando lo collega all'idea di emulazione e ai principi economici della libertà di scambio e della libera concorrenza:

> «Entrate nella Borsa di Londra, questo luogo ben più rispettabile di tante corti; vi troverete riuniti i rappresentanti di tutte le nazioni, in vista dell'utilità degli uomini. L'ebreo, il maomettano e il cristiano trattano tra loro come se appartenessero alla medesima religione, e qualificano infedeli soltanto coloro che fanno bancarotta. Il presbiteriano si fida dell'anabattista, e l'anglicano accoglie la promessa del quàcchero.[38]»

La libertà e l'uguaglianza sono riconosciute per gli illuministi solo a coloro che sanno "bene usare" della ragione, e se "per natura" ne sono incapaci è giusto che nella vita civile essi siano sottoposti a chi sa ben governare: il "popolo", che ha dimostrato di fare cattivo uso della ragione non conseguendo la proprietà privata, va rispettato nella sua umanità ma va guidato dall'alto:

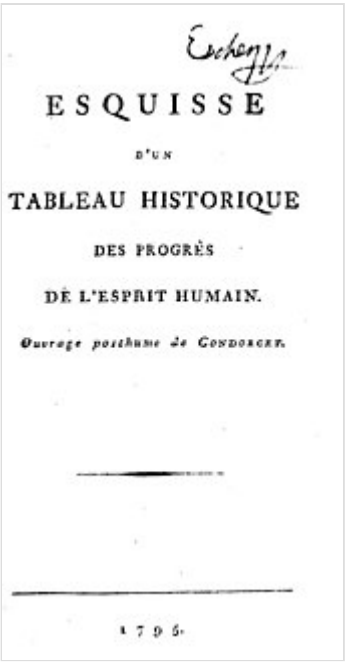
«come il cielo è distante dalla terra, così l'autentico spirito di uguaglianza è lontano dallo spirito di uguaglianza spinto all'estremo...Allora il popolo vuol far tutto da solo...e se non ci sarà più rispetto per gli anziani, non ce ne sarà per i padri; i mariti non otterranno più deferenza e i padroni non otterranno più sottomissione... Le donne, i bambini, gli schiavi non saranno più sottoposti a nessuno.[39]»

Jean-Antoine Caritat, marchese di Condorcet

La semplice ragione non fa tutti uguali allo stesso modo: «è la proprietà che fa il cittadino»[42]

Le simpatie politiche degli illuministi sono rivolte alla monarchia costituzionale, che per il suo carattere moderato dà garanzia di ordine e di pace favorendo l'uguaglianza, oppure sono disposti a concedere fiducia anche al dispotismo illuminato:

«La democrazia e l'aristocrazia non sono degli stati liberi per loro natura. La libertà politica si trova solo negli stati moderati, ma essa non esiste sempre negli stati moderati, essa c'è soltanto quando non si abusa del potere.[39]»



L'opera più famosa di Nicolas de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain*, 1795.[40] Con essa è in genere considerato concluso lo sviluppo dell'Illuminismo.[41]

La Natura e la ragione uguale per tutti rendono gli uomini fratelli al di là di ogni differenza etnica o nazionale. La fratellanza si traduce nell'ideale politico del cosmopolitismo.

Quando però la parola *cosmopolite* fu immessa nel 1762 nel vocabolario dell'Accademia francese se ne dava una connotazione negativa[43]:

(FR)	(IT)
«Celui qui n'adopte point de patrie. Un cosmopolite n'est pas un bon citoyen»	«Colui che non si riferisce ad una patria. Un cosmopolita non è un buon cittadino»

Il giudizio sul cosmopolitismo mutò radicalmente dopo gli avvenimenti della Rivoluzione francese e nell'edizione del vocabolario del 1798 appare scritto a proposito del termine *cosmopolite*:

(FR)	(IT)
«Citoyen du monde. Il se dit de celui qui n'adopte pas de patrie. Un cosmopolite regarde l'univers comme sa patrie»	«Cittadino del mondo. Il termine si riferisce a colui che non si riferisce a una patria. Un cosmopolita considera l'universo come la sua patria»

Al di là dei limiti storici queste idee di libertà, uguaglianza tolleranza per merito degli illuministi divennero patrimonio comune della cultura della Francia che cercò di esprimerli nella Rivoluzione e poi di esportarle nel resto d'Europa.

Cesare Beccaria

Collegata alla visione illuministica della storia e alla fiducia nella ragione è l'idea fondamentale che il progresso dell'uomo, senza sottovalutare gli ostacoli posti dai diversi costumi e tradizioni, sia inarrestabile.

> «Le nostre speranze sul futuro del genere umano possono venire riassunte in tre punti importanti: la distruzione delle diseguaglianze tra le nazioni, i progressi dell'uguaglianza all'interno di uno stesso popolo, ed infine il perfezionamento reale dell'uomo...Affrontando questi tre problemi troveremo - nell'esperienza passata e nell'osservazione dei progressi finora compiuti dalle scienze e dalla civiltà, nonché dall'analisi del cammino dello spirito umano e dello sviluppo delle sue facoltà - i motivi più forti per ritenere che la natura non ha posto alcun termine alle nostre speranze.[44]»

Gli illuministi, inoltre, criticarono pesantemente l'uso della tortura e della pena di morte portando a radicali riforme giudiziarie come quelle di Maria Teresa d'Austria e di Pietro Leopoldo. La principale opera in questo senso è il libro *Dei delitti e delle pene* di Cesare Beccaria, molto ammirato da Voltaire e Diderot.

L'impegno riformistico e la tensione volontaristica a mutare i rapporti sociali sono caratteristiche comuni ai politici dell'Illuminismo che accantonarono la trattazione dei problemi politici in chiave di ragion di Stato e di prudenza o arte di governo.[45]

Religione e morale

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Illuminismo in Inghilterra § Il_deismo*** *e* ***Deismo****.*

Tipico del pensiero illuminista è il rifiuto di ogni religione rivelata e in particolare del Cristianesimo, ritenuto origine degli errori e della superstizione. Da qui la scelta del deismo come religione naturale e l'identificazione della religione con la morale.

Non considerando le posizioni materialistiche ed atee, come quelle dell'ultima fase del pensiero di Diderot, il deismo si ritrova nella maggior parte dei pensatori illuministi i quali, attraverso argomentazioni scientifiche, cercano di dimostrare l'esistenza di un Dio all'origine dell'universo. La meravigliosa macchina del cosmo fa infatti pensare che debba esserci come causa efficiente, non causa finale, un "eterno geometra":

> «Quando mi rendo conto dell'ordine, della prodigiosa abilità delle leggi meccaniche e geometriche che governano l'universo, dei mezzi e dei fini innumerevoli di tutte le cose, sono preso dall'ammirazione e dal rispetto...Io ammetto così quest'intelligenza suprema senza temere che mi si possa far cambiare opinione...Ma dov'è quest'eterno geometra? Esiste in qualche luogo oppure dovunque, senza occupare uno spazio? Non ne so nulla.[46]»

Un Dio quindi che non interverrà più nella creazione dell'universo che egli «lascia andare come va» e che non interferisce nella storia dell'uomo che alla fine non sarà né condannato né premiato per le sue azioni.

La guida dell'uomo nella sua condotta morale diviene una religiosità laica, trasformazione della religione in morale naturale i cui precetti sono uguali per tutti gli uomini:

> «Per religione naturale si devono intendere i principi morali comuni a tutto il genere umano.[47]»

> «I doveri a cui siamo tutti tenuti nei confronti dei nostri simili appartengono essenzialmente ed unicamente al dominio della ragione, e pertanto sono uniformi presso tutti i popoli. La conoscenza di questi doveri costituisce ciò che si chiama morale e rappresenta uno degli oggetti più importanti a cui la ragione possa riferirsi ...[48]»

Stampa agiografica francese del 1794: Voltaire e Rousseau sono guidati dal Genio della Ragione verso la gloria e l'immortalità; i due grandi rivali sono mostrati fianco a fianco. Voltaire tiene in mano il *Dizionario filosofico* e la *Henriade*, Rousseau *Il contratto sociale*, sullo sfondo si vedono la città di Parigi e una statua equestre di Enrico IV che emise l'Editto di Nantes sulla tolleranza religiosa

Tra i doveri naturali va annoverato il nuovo concetto rivoluzionario di tolleranza che viene spesso riferito alla vita economica applicando il concetto illuministico della ragione operativa, nel senso di giudicare la razionalità dai suoi risultati pratici:

> «Se ognuno avesse la tolleranza che qui sostengo, in uno stato diviso tra dieci fedi religiose vi sarebbe la stessa concordia che sussiste in una città nella quale varie categorie di artigiani si sopportano reciprocamente, Il risultato sarebbe quello di una onesta emulazione a chi meglio riesce a segnalarsi per pietà, per buoni costumi, per coscienza.[49]»

Questo metodo di giudizio riguarda anche la morale: per gli illuministi è moralmente buono solo ciò che rende possibile il conseguimento dell'utile sociale.[45]

Lo stesso valore di tolleranza non esclude che si possa professare la fede in una religione rivelata: questo però sarà consentito solo nell'ambito della morale privata e non in quello della morale pubblica:

> «Reprimete con severità coloro che col pretesto della religione mirano a turbare la società, a fomentare sedizioni, a scuotere il giogo delle leggi; noi non siamo i loro apologeti; ma non confondete con questi colpevoli coloro che vi chiedono solo la libertà di pensare, di professare il

credo che giudicano migliore e che, per il resto, vivono da fedeli cittadini dello stato... Noi predichiamo la tolleranza pratica non quella speculativa, e si comprende a sufficienza la differenza che esiste tra il tollerare una religione e l'approvarla.[50]»

La soppressione della Compagnia di Gesù

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Soppressione della Compagnia di Gesù****.*

(**FR**)
«Écrasez l'Infâme[51]»

(**IT**)
«Schiacciate l'infame»

(Voltaire)

L'atteggiamento dell'Illuminismo nei confronti della religione cristiana e dei suoi rapporti col potere civile non furono uguali dappertutto: se in Inghilterra i problemi legati alla lotta contro l'assolutismo monarchico si erano già in parte risolti, seppure faticosamente, con l'editto di tolleranza del 1689, che poneva fine ufficialmente alle persecuzioni religiose e relegava la fede all'ambito soggettivo-individuale, nell'Europa continentale l'illuminismo «mantenne una dura avversione per la Chiesa Cattolica»[52]: «gli Stati cominciarono ad assumere un atteggiamento indipendente; si liberarono da ogni rispetto per la politica del Papato; rivendicarono per i loro affari interni, un'autonomia che concedeva alla curia un'influenza sempre minore, anche nelle questioni ecclesiastiche»[53]

«In questo clima intellettuale e politico non sorprende che la Compagnia di Gesù, tradizionale assertrice dei diritti della Chiesa e del Pontificato, si sia trovata esposta ad una violentissima campagna di accuse, (non esclusa quella di tramare contro lo Stato) ed abbia finito per essere travolta. All'anticlericalismo trionfante...si affiancarono le correnti giurisdizionalistiche che sostenevano l'urgenza di smantellare i secolari privilegi di cui godeva ancora la Chiesa: dal diritto d'asilo al foro ecclesiastico.[54]»

I gesuiti, intransigenti difensori del primato papale, sulla spinta dei conflitti crescenti tra chiesa e stato, nonché di un'opinione pubblica che ne chiedeva l'annientamento, vennero espulsi da quasi tutti i paesi europei:[55] «Cominciò nel 1759 il Portogallo seguito dalla Francia (1762), dalla Spagna (1769), da Napoli e da Parma signoreggiate da principi borbonici. Non fu estranea a questa misura, per quanto riguarda le colonie spagnole e portoghesi, l'avversione dei coloni per le *reducciones de indios*, i villaggi costruiti dai gesuiti per raccogliervi gli indigeni e salvarli dallo sfruttamento degli *encomenderos*.[56]»

Il papa Clemente XIV nel 1773 con il breve *Dominus ac Redemptor* risolse di sopprimere la Compagnia di Gesù.[57][58][59] «I beni dell'ordine furono incamerati e destinati, in gran parte, alla creazione di opere pubbliche gestite dallo Stato, che presero il posto delle scuole gestite dai Gesuiti.[56]». La compagnia tuttavia non scomparve del tutto in Europa, in quanto in Russia, Caterina la Grande, pur essendo molto sensibile allo spirito illuminista, rifiutò la delibazione papale e mantenne vivo l'ordine.

Le controversie con la Chiesa cattolica

L'Inquisizione

Fu inoltre a seguito all'apertura del dibattito sulla religione e del suo ruolo nella società, che trovava un confronto con i pensatori giansenisti dell'epoca, che vennero scritti saggi critici sull'Inquisizione, come la *Storia generale dell'Inquisizione*, di Pietro Tamburini[60].

L'Inquisizione venne descritta come il luogo per eccellenza nel quale, tramite ripetuti crimini e torture, si esprimeva l'autentica ortodossia cattolica, spesso peraltro resa un tutt'uno con quella protestante.[61]

Voltaire nel suo *Dizionario filosofico* introduce la voce "Inquisizione" scrivendo:

> «L'Inquisizione è, come si sa, un'invenzione mirabile e autenticamente cristiana per rendere più potenti il papa e i monaci e per rendere ipocrita un intero regno»

e, dopo una disamina della storia dell'inquisizione termina commentando le procedure del tribunale dell'inquisizione:

> «Si è imprigionati dietro la semplice denuncia delle persone più scellerate; un figlio può denunciare il padre, una donna il marito; non si è mai messi a confronto con i propri accusatori, i beni vengono confiscati a favore dei giudici: così almeno si è comportata l'Inquisizione fino ai giorni nostri. V'è in ciò qualcosa di divino, perché è incomprensibile che gli uomini abbiano sopportato con tanta pazienza questo giogo.[62]»

Secondo due storici revisionisti Edward Peters (1988)[63] e Henry Kamen (1997)[64] queste analisi, avrebbero operato uno stravolgimento dei dati storici sull'Inquisizione, distorsione che chiamano leggenda nera dell'Inquisizione o del "secolo dell'intolleranza". Questa stortura storica sarebbe stata opera di ambienti protestanti e, a seguire, illuministi, a partire almeno dal XVI secolo, con l'obiettivo di screditare l'immagine sia della Chiesa cattolica, sia dell'Impero spagnolo.

Letteratura critica

Nell'800 l'illuminismo fu giudicato come un movimento di pensiero che aveva rivoluzionato il mondo: Hegel e Marx, pur avanzando critiche, considerano il pensiero illuminista come una conquista definitiva dell'umanità.

Hegel contesta però all'illuminismo il fatto di non aver colto il vero senso della Storia dove veniva fatta agire una ragione astratta e non la realtà dello Spirito assoluto.

Marx esalta l'illuminismo per la sua critica alla religione ma evidenzia i limiti di questo movimento culturale legati alla classe borghese che l'ha espresso: esso infatti non ha colto i fondamenti economici della situazione storica da cui si è originato.

Accese critiche vengono rivolte all'Illuminismo nel periodo della Restaurazione da autori come De Bonald e De Maistre che negano che l'essenza dell'uomo sia la ragione: vale invece per determinare l'uomo una conoscenza religiosa. Infatti la critica individualistica della ragione che pretende di capire la realtà sulla base di principi immanenti non è altro che l'eterna presunzione dell'umanità: peccato di orgoglio che Dio può punire come ha fatto con il periodo del Terrore in Francia.[65]

Lo storicismo tedesco giudica positivamente la concezione illuminista della storia[66] e così anche l'illuminismo in genere come «una nuova visione del mondo».

Nel '900 Croce riprende l'interpretazione hegeliana dell'Illuminismo riconsiderandola nell'ambito del neoidealismo italiano[67] mentre la scuola di Francoforte con Max Horkheimer, risentendo della tragica esperienza della seconda guerra mondiale, ritiene che la portata rivoluzionaria dell'illuminismo sia fallita nel momento in cui l'uomo, che aveva imparato a padroneggiare il mondo con la sua ragione, ne sia stato poi dominato nel senso che la ragione soggettiva operava ormai senza chiedersi a quali fini si indirizzava limitandosi a trovare solo i mezzi più adatti per soddisfare quegli obiettivi che la società nel suo complesso aveva già indicato.[68][69]

Sulla linea dell'interpretazione marxista Lucien Goldmann rileva i limiti della concezione illuminista della storia ma esalta la funzione critica della ragione alla quale occorre rifarsi per una critica rivoluzionaria della società contemporanea.[70]

La scuola neo-kantiana di Marburgo evidenzia la positività della filosofia illuminista della conoscenza che scopre lo strumento del tutto nuovo della funzione critica della ragione nell'interpretazione dell'esperienza.[71]

Paul Hazard mette in luce nelle sue opere, attraverso l'esame di diversi aspetti, da quello filosofico a quello letterario e culturale, il grande merito dell'illuminismo nell'aver messo in crisi il vecchio mondo; d'altra parte sono da ascrivere all'illuminismo le contraddizioni, ereditate dall'età successiva, insite nei concetti di natura e di progresso.[72]

Un aspetto particolare dell'illuminismo è trattato da Reinhart Koselleck che descrive la nascita di questo movimento nell'ambito della situazione politica europea con una speciale attenzione alla Massoneria.[73]

Nell'ambito della letteratura critica cattolica sull'Illuminismo, sviluppatasi nella seconda metà del secolo XX, si sostiene come l'Illuminismo fosse caratterizzato dall'esaltazione di idee e principi (quali l'uguaglianza, la libertà, la fraternità) che sarebbero già stati storicamente proposti in Europa dal Cristianesimo e successivamente ripresi dagli illuministi e ripresentati avulsi dalla loro origine religiosa, se non addirittura in funzione anticristiana.

Joseph Ratzinger, futuro pontefice della Chiesa cattolica, scrive in proposito:

> «Il cristianesimo, fin dal principio, ha compreso se stesso come la religione del *logos*, come la religione secondo ragione. Non ha individuato i suoi precursori in primo luogo nelle altre religioni, ma in quell'Illuminismo filosofico che ha sgombrato la strada dalle tradizioni per volgersi alla ricerca della verità e verso il bene.... In quanto religione dei perseguitati, in quanto religione universale, al di là dei diversi Stati e popoli, ha negato allo Stato il diritto di considerare la religione come una parte dell'ordinamento statale, postulando così la libertà della fede.
>
> Ha sempre definito gli uomini,... creature di Dio e immagine di Dio, proclamandone in termini di principio,... la stessa dignità.
> In questo senso l'Illuminismo è di origine cristiana ed è nato non a caso proprio ed esclusivamente nell'ambito della fede cristiana. Laddove il cristianesimo, contro la sua natura, era purtroppo diventato tradizione e religione di Stato.

> [...] È stato ed è merito dell'Illuminismo aver riproposto questi valori originali del cristianesimo e aver ridato alla ragione la sua propria voce.[74]»

Secondo lo storico cattolico del Medioevo Franco Cardini:

> «Gli intellettuali dell'Enciclopedia, che già avevano avviato la demonizzazione delle Crociate, della civiltà medievale e che stavano gettando cumuli di calunnie sulla conquista delle Americhe da parte delle potenze cattoliche di Spagna e Portogallo, non si lasciarono sfuggire le opportunità che la vicenda legata a Galileo Galilei offriva in termini di polemica anticattolica: e quello che era, e poteva restare, un caso umano, ancorché doloroso e drammatico, fu trasformato in un caso - il caso Galileo appunto -, esemplare, nell'intenzione dei suoi formulatori, di una costitutiva inconciliabilità tra fede e ragione, tra religione e scienza, tra dogma e libertà di ricerca.[75]»

La visione della Chiesa e della stessa storia del cristianesimo in generale presentate dagli illuministi come un'epoca buia e irta di superstizioni sono state variamente contestate dalla letteratura critica d'ispirazione religiosa.[76][77][78]

Si è anche sostenuto, in particolare da parte del filosofo Friedrich von Hayek, che diversi furono gli aspetti e le eredità dell'Illuminismo, e cioè che andrebbero distinte delle forme di Illuminismo autenticamente laiche e liberali, ispirate alla scuola anglo-sassone e kantiana, e altre invece di stampo totalitario e giacobino, di ascendenza francese.[79]

Quale sia oggi l'eredità dell'illuminismo percepibile nella società del XXI secolo è il tema trattato da Eugenio Scalfari nell'opera *Attualità dell'illuminismo* (ed. Laterza, 2001)[80], una raccolta di tredici interventi tra i quali quelli di Umberto Eco, Umberto Galimberti, Norberto Bobbio, Lucio Villari e Gianni Vattimo che si possono riassumere nella considerazione che «l'illuminismo in quanto "sistema culturale" ha prodotto una cesura nella storia dell'Occidente cristiano, un taglio netto che ha determinato epocali cambiamenti materiali e di mentalità...ma esso ha anche evocato spettri e alimentato illusioni, suscitato conflitti e inasprito contrasti, non da ultimo proprio perché con l'affermazione dell'illuminismo si è imposto definitivamente il processo di secolarizzazione sociopolitica e di laicizzazione culturale della società europea»[81] Nell'età contemporanea valgono quindi ancora

> «Il tentativo di Montesquieu di difendere la libertà contro le incursioni del dispotismo, la campagna di Voltaire contro la perversione della giustizia, il sostegno di Rousseau per i diritti dei diseredati, il dubitare di ogni autorità di Diderot inclusa quella stessa della ragione: queste le armi lasciate dagli intellettuali del XVIII secolo ai loro epigoni di duecento anni dopo.[82]»

Nella seconda metà del XX secolo, a livello accademico, in Italia si è assistito allo sviluppo di una corrente filosofica denominata "neo-illuminismo"[83], i cui massimi rappresentanti furono Nicola Abbagnano e Ludovico Geymonat.

Eredità

Contrastando l'oscurantismo, il fanatismo, il dogmatismo e la superstizione l'Illuminismo ha beneficiato l'umanità in vari ambiti: la politica, l'economia, il diritto, la scienza, la cultura e l'arte. I lasciti più importanti furono:

- La diffusione di valori universali come la ragione, la libertà, l'uguaglianza, la pace e il progresso, che hanno contribuito a trasformare la società e a preparare le basi per le rivoluzioni liberali e democratiche del secolo successivo;
- La diffusione di un umanesimo secolare e civico che ha valorizzato l'essere umano come soggetto autonomo e creativo capace di esprimersi nelle arti, nelle lettere e nelle scienze e ha sottolineato il ruolo sociale dell'individuo, come cittadino responsabile e partecipe della vita politica;
- Lo sviluppo di una mentalità critica e razionale, che ha promosso lo sviluppo della scienza e della ragione come strumenti per comprendere il mondo e la natura umana;
- Lo sviluppo di una nuova visione del mondo, basata sul metodo scientifico e sull'osservazione empirica, che ha portato a scoperte e invenzioni rivoluzionarie in vari campi del sapere, come la fisica, la chimica, la medicina e la tecnologia;
- La diffusione di una cultura laica, che ha messo in discussione l'autorità della Chiesa e dei sovrani assoluti, promuovendo l'istruzione pubblica, il riformismo, la stampa e l'opinione pubblica;
- La promozione di una tolleranza religiosa e di una libertà di pensiero e di espressione, che hanno contrastato il dogmatismo e l'intolleranza delle chiese cristiane e delle monarchie assolute;
- La nascita di una nuova forma di governo, come la democrazia rappresentativa e la formazione di nuovo pensiero politico come il repubblicanesimo moderno, il liberalismo classico e il costituzionalismo, che hanno garantito i diritti e le libertà dei cittadini, limitando il potere dei governanti;
- Lo sviluppo della scienza economica come disciplina autonoma e razionale, basata sull'osservazione dei fatti e sull'analisi delle cause ed effetti. Gli illuministi introdussero concetti come la domanda e l'offerta, il valore d'uso e il valore di scambio, il reddito nazionale, la creazione della ricchezza e il libero mercato. Tra i maggiori esponenti di questa corrente possiamo ricordare Adam Smith, considerato il padre della moderna economia politica;
- Importanti innovazioni nel campo del diritto penale e della riforma carceraria. Tra i maggiori rappresentanti di questa corrente si può ricordare Cesare Beccaria, che nella sua opera Dei delitti e delle pene denuncia le ingiustizie e le crudeltà del sistema penale dell'epoca, basato sulla tortura, sulla pena di morte e sull'arbitrarietà dei giudici;
- L'innovazione artistica e letteraria, che ha portato a nuovi generi e stili, come il romanzo moderno, il dramma borghese, la musica classica, il neoclassicismo e il rococò.

L'Illuminismo ha quindi contribuito a trasformare la società europea e a influenzare la cultura mondiale, aprendo la strada all'età moderna e contemporanea.[84]

Note

1. ^ Gli altri ospiti raffigurati nel dipinto sono Gresset, Marivaux, Marmontel, Vien, La Condamine, Raynal, Rameau, mademoiselle Clairon, Hènault, Choiseul, Bouchardon, Soufflot, Saint-Lambert, il conte di Caylus, Felice, il barone di Aulne, Malesherbes, Maupertis, Mairan, d'Aguesseau, Clairault, la contessa di Houdetot, Vernet, Fontenelle, il duca di Nivernais, Crèbillon, Duclos, Helvètius, Vanloo, Lekain, Lespinasse, Boccage, Réaumur, Graffigny, Jussieu e Daubenton.
2. ^ *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, alla voce corrispondente.

3. ^ Andrea Tagliapietra, Silvia Manzoni, *Che cos'è l'Illuminismo: i testi e la genealogia del concetto*, Milano, Bruno Mondadori, 2000, p. 186.
4. ^ Il termine *bureaux d'esprit* (salotto letterario, nella libera traduzione italiana) apparirà soltanto nel XIX secolo ad opera della duchessa Laure Junot d'Abrantès (Cfr. Albert Tornezy, *Un bureau d'esprit au 18e siècle: le salon de Madame Geoffrin (1895)*, Biblio Bazaar, 2009)
5. ^ In una lettera dell'abate Galiani a lui inviata da Napoli il 7 aprile 1770: *La philosophie, dont vous êtes le premier maître d'hôtel, mange-t-elle toujours de bon appétit?* (La filosofia, di cui voi siete il primo direttore d'albergo, mangia sempre con buon appetito?)
6. ^ Maria Luisa Betri ed Elena Brambilla, a cura di, *Salotti e ruolo femminile in Italia. Tra fine del Seicento e i primi del Novecento*, Marsilio, 2004.
7. ^ I. Kant, *op. cit.*
8. ^ Jürgen Habermas, studioso della formazione della "ragione pubblica", ha osservato che per l'illuminista borghese Kant questa diffusione della critica tramite, ad esempio, la stampa, avesse poca importanza poiché il filosofo prussiano quando parla di "pubblico" non si riferisce alla formazione di una generica e inconsulta opinione pubblica, di cui non gli interessa il giudizio, ma a un pubblico scelto, esperto, un pubblico illuminato di dotti lettori, cittadini del mondo, accomunati dalla ragione universale garanzia di progresso. Quindi per questo l'uso pubblico della ragione sarà libero, in quanto la razionalità dell'uomo, nonostante le censure e i limiti della diffusione delle sue idee tramite i libri, è e sarà sempre libera. (Cfr. J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica* trad. it., Bari, Laterza
9. ^ J.J. Rousseau, *Émile*
10. ^ L'Illuminismo tedesco, a differenza di quello francese e inglese, è in genere caratterizzato dai rapporti culturali che ebbe con i filosofi e teologi pietisti del «Circolo di Halle»
11. ^ M. C. Jacob, *L'Illuminismo radicale*, Bologna, Il Mulino, 1983 (Cfr. *Rivista storica italiana*, Volume 115, Edizioni scientifiche italiane 2003 p.286 e sgg.)
12. ^ Giuseppe Saitta, *L'illuminismo della sofistica greca*, ed. Fratelli Bocca 1938 pag.61 e sgg.
13. ^ Mauro Nervi, *La chimica dell`anima: Illuminismo e consolazione nel III libro del"De rerum natura"*, ed. GRIN Verlag, 2010
14. ^ .Immanuel Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, 1784
15. ^ I. Kant, "Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?" in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto di Immanuel Kant*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu, Torino, UTET, 1965, *passim*.
16. ^ D'Alembert, *Elementi di filosofia*, I
17. ^ Andreas Riem, *Sull'illuminismo. Se sia, o possa divenire, pericoloso per lo Stato, per la religione o in generale* (https://www.store.rubbettinoeditore.it/sull-illuminismo.html), a cura di Hagar Spano, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020, pp. 35-36.
18. ^ A.Ashley Cooper, *Advice to an Author*, Part III
19. ^ Giuseppe Cocchiara, *Il mito del buon selvaggio: introduzione alla storia delle teorie etnologiche*, ed. G. d'Anna, 1948, p.12 e segg.
20. ^ Da una lettera a Rousseau del 1755.
21. D'Alembert, *Enciclopedia, Discorso preliminare*
22. ^ Condillac, *Logica*, 1
23. ^ D. Diderot, *Sull'interpretazione della natura*, § 7
24. ^ D. Diderot, *op. cit*
25. ^ Un puro e semplice materialismo accompagnato da ateismo non è sempre chiaramente sostenuto da Claude-Adrien Helvétius e da Denis Diderot, mentre più radicali nella professione ateistica appaiono La Mettrie, e D'Holbach. (In Cornelio Fabro *La preghiera nel pensiero moderno*, ed. di Storia e Letteratura, p.188)
26. ^ in Gaetano Capone Braga, *La filosofia francese e italiana del settecento*, Edizioni delle "Pagine critiche", 1920 p.63

27. ^ C. Fabro, *Ateismo illuministico*, in Introduzione all'ateismo moderno, Roma, Studium, 1969, pp. 390 e segg.
28. ^ D'Alembert, *Enciclopedia. Discorso preliminare*
29. ^ Lettera di Diderot a Sophie Volland del 26 settembre 1762
30. ^ D'Alembert, *op. cit.* cap. 2, 4
31. ^ Voltaire, *Candido, o dell'ottimismo*
32. ^ Voltaire, "Le Monde comme il va", racconto in *Zadig e altri racconti filosofici*, trad.it. Feltrinelli, pp. 93-112
33. ^ Centro piombinese di studi storici, *Ricerche storiche*, Volume 29, ed. L. Olschki, 1999
34. ^ P. Bayle, "Dizionario storico e critico", in Società filosofica italiana, *Rivista di filosofia*, Volume 47, Taylor editore, 1955
35. ^ Voltaire, *Saggio sui costumi*
36. ^ Andrea Tagliapietra, *Che cos'è l'illuminismo: i testi e la genealogia del concetto*, Pearson Italia S.p.a., 1997, p.65
37. ^ *Enciclopedia*, voce *Uguaglianza naturale*
38. ^ Voltaire, *Lettere filosofiche*, Sesta lettera
39. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*
40. ^ Giuseppe Vottari, *L'illuminismo. Un percorso alfabetico nell'età delle riforme*, Alpha Test, 2003, p. 54, ISBN 978-88-483-0456-6.
41. ^ Domenico Maddaloni, *Visioni in movimento. Teorie dell'evoluzione e scienze sociali dall'Illuminismo a oggi: Teorie dell'evoluzione e scienze sociali dall'Illuminismo a oggi*, FrancoAngeli, 2011, p. 20, ISBN 978-88-568-7115-9.
42. ^ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi* in Furio Diaz, *Dal movimento dei lumi al movimento dei popoli: l'Europa tra illuminismo e rivoluzione*, Il Mulino, 1986 p.246
43. ^ F. Bruni, *Storia della lingua italiana* (https://web.archive.org/web/20140903011114/http://www.italica.rai.it/principali/lingua/bruni/schede/cosmopoli.htm)
44. ^ Condorcet, *Saggio di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Introduzione
45. *Illuminismo nell'Enciclopedia Treccani*, su *treccani.it*. URL consultato il 27 gennaio 2021.
46. ^ Voltaire, *Questioni sull'Enciclopedia*, articolo *Ateo*
47. ^ Voltaire, in *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*
48. ^ D'Alembert, *Elementi di filosofia*, VII
49. ^ Bayle, *Commentario filosofico*
50. ^ *Enciclopedia* voce "Tolleranza"
51. ^ Voltaire in Giuseppe Fumagalli, *Chi l'ha detto?*, Hoepli editore, 1980 p.456
52. ^ Luigi Mezzadri, Paola Vismara Chiappa, Paola Vismara, *La Chiesa tra Rinascimento e illuminismo*, Città Nuova, Roma 2006, p. 346. Secondo questi studiosi di pensiero cattolico questo sarebbe «il grave limite dell'illuminismo [...] Anche nelle colonie americane si ha una forma di "multiprotestantesimo", che tende a escludere la legittimità della professione religiosa cattolica» (*ivi*).
53. ^ Leopold von Ranke, *Storia dei papi*, Sansoni, 1965 pp.930-943
54. ^ Antonio Desideri, *Storia e storiografia*, vol.2, Casa editrice G. D'Anna, Firenze 1979, p.14
55. ^ Secondo J. Le R. D'Alembert, la cacciata dei gesuiti dall'Europa fu uno degli avvenimenti principali che contribuì a segnare il secolo illuminista (cfr. *Sur la destruction des jésuites en France, par un auteur désintéressé*, Nabu Press, 2010).
56. A. Desideri, *Op. cit. ibidem*
57. ^ Alexis de Saint Priest, *Historie de la chute des jésuites aux dix hiutième siecle (1750-1782)*, Capolago, Tipographie et librairie helvétique, 1845.

58. ^ *Storia del mondo moderno*, Cambridge University Press, vol. VIII, *Le rivoluzioni d'America e di Francia (1763-1793)*, Milano 1969.
59. ^ Ludovico Von Pastor, *Storia dei papi*, vol. XVI, *Storia dei Papi nel periodo dell'assolutismo dall'elezione di Benedetto XIV sino alla morte di Pio VI (1740-1799)*, Roma 1953.
60. ^ Libro inserito nell'Indice dei libri proibiti fino al Concilio Vaticano II
61. ^ Léo Moulin, *L'Inquisizione sotto inquisizione*, a cura dell'Ass. Culturale ICARO, Cagliari 1992
62. ^ Voltaire, *Dizionario filosofico*, trad. it. di R. Lo Re e L. Sosio, Milano 2000, voce «Inquisizione», p. 286
63. ^ E. Peters. *Inquisition*.New York 1988
64. ^ H. Kamen. *The Spanish Inquisition: A Historical Revision*. London 1997
65. ^ «De Maistre, come cattolico di immacolata ortodossia che egli era e si credeva, giudicò il Terrore una punizione atroce, ma meritata, inflitta dalla Provvidenza alle colpe della Francia traviata...» (in Alfredo Galletti, *L'opera di Giosuè Carducci: (il poeta- il critico- il maestro)*, Nicola Zanichelli, 1929)
66. ^ W. Dilthey, *Il secolo XVIII e il mondo storico*, trad. it. Edizioni di Comunità, Milano 1967
67. ^ B. Croce, *Teoria e storia della storiografia* nel saggio *La storiografia dell'Illuminismo*, Laterza, Bari 1916
68. ^ M. Horkhemeier, *Eclisse della ragione*, trad. it. Einaudi, Torino 1960, cap. *I mezzi e i fini*
69. ^ M. Horkhemeier- Th. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, trad. it. Einaudi, Torino 1966 (originale tedesco 1946)
70. ^ L. Goldmann, *L'Illuminismo e la società moderna*, trad. it. Einaudi, Torino 1967
71. ^ E. Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo*, trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1973
72. ^ P. Hazard, *La crisi della coscienza europea*, Einaudi Torino 1946
73. ^ R. Kosllech, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, Il Mulino, Bologna 1972
74. ^ Joseph Ratzinger da *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Cantagalli, Siena 2005
75. ^ Franco Cardini, *Processi alla Chiesa. Mistificazione e apologia*, Piemme, 1994, pp. 329-352 (http://www.europaoggi.it/content/view/49/94/).
76. ^ Régine Pernoud, *Medioevo. Un secolare pregiudizio*, Bompiani, Milano, 1983
77. ^ Luigi Negri, *False accuse alla Chiesa*, Piemme, Casale Monferrato (AL), 1997.
78. ^ «La propaganda menzognera che inizia nel Settecento, e forse anche prima, è riuscita ad ottenere la sua più grande vittoria, dando [a voi cattolici] una cattiva coscienza, persuadendovi che siete colpevoli di tutti i mali del mondo, che siete gli eredi di una storia da dimenticare», cfr. Léo Moulin, intervistato da Vittorio Messori in *Inchiesta sul cristianesimo*, Torino, SEI, 1987; 3ª ed. Milano, Oscar Mondadori, 1993, p. 368).
79. ^ F. A. von Hayek, *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, a cura di E. Coccia e G. Minotti, Roma, Armando, 1988.
80. ^ In Giuseppe Vottari, *L'illuminismo. Un percorso alfabetico nell'età delle riforme*, ed. Alpha Test, 2003 p.36
81. ^ G. Vottari, *Op. cit. Ibidem*
82. ^ Robert Darnton, *La dentiera di Washington*, Donzelli 1997
83. ^ Mirella Pasini, Daniele Rolando (a cura di), *Il neoilluminismo italiano. Cronache di filosofia (1953-1962)*, Il Saggiatore, Milano 1991.
84. ^ Steven Pinker, *Illuminismo adesso. In difesa della ragione, della scienza, dell'umanesimo e del progresso*, Mondadori, 2018, ISBN 978-88-04-70526-0.

Bibliografia

- AA. VV., *Il libertinismo in Europa*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1980.
- AA. VV., *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Milano, Garzanti, 1973, vol. III.
- D. Bolognesi e S. Mattarelli, *L'Illuminismo e i suoi critici*, Milano, FrancoAngeli, 2011.
- B. Bongiovanni e L. Guerci (a cura di), *L'albero della Rivoluzione*, Torino, Einaudi, 1989.
- C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, a cura di F. Venturi, Torino, Einaudi, 1965.
- P. Casini, *Introduzione all'Illuminismo. Da Newton a Rousseau*, Roma-Bari, Laterza, 1980.
- P. Casini, *Scienza, Utopia e Progresso. Profilo dell'Illuminismo*, Roma-Bari, Laterza, 1994.
- E. Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1974.
- G. Canziani (a cura di), *Filosofia e religione nella letteratura clandestina*, Milano, FrancoAngeli, 1994.
- R. Chartier, *Le origini culturali della Rivoluzione Francese*, Roma-Bari, Laterza, 1991.
- Enzo Cocco, *La melanconia nell'età de' Lumi,* Mimesis, 2012.
- L.G. Crocker, *Un'età di crisi. Uomo e mondo nel pensiero francese del Settecento*, Bologna, il Mulino, 1959.
- Domenico Felice (a cura di), *Leggere "Lo spirito delle leggi" di Montesquieu*, 2 voll., Milano, Mimesis, 2010.
- V. Ferrone e D. Roche (a cura di), *L'Illuminismo, Dizionario storico*, Roma-Bari, Laterza, 1997.
- François Furet e D. Richet, *La rivoluzione Francese*, 2 voll., Roma-Bari, Laterza, 1986.
- Tullio Gregory, *Scetticismo ed empirismo*, Bari, Laterza, 1961.
- Im Hof, *L'Europa dell'Illuminismo*, Laterza, Bari, 2005.
- Eric Hobsbawm, *L'età della rivoluzione, 1798-1848*, Milano, Rizzoli, 1999.
- M. C. Jacob, *L'Illuminismo radicale*, Bologna, Il Mulino, 1983.
- R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna, Il Mulino, 1972.
- G. Liviet e R. Mousnier (cura di), *Storia d'Europa, Dallo stato assoluto all'Illuminismo*, Roma-Bari, Laterza, 1982.
- F. Minazzi e D. Ria (a cura di), *Realismo, Illuminismo ed ermeneutica: percorsi della ricerca filosofica attuale*, Franco Angeli, Milano, 2004.
- S. Moravia, *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Roma-Bari, Laterza, 1970.
- S. Moravia, *Il tramonto dell'Illuminismo*, Roma-Bari, Laterza, 1986.
- D. Mornet, *Le origini intellettuali della Rivoluzione Francese*, Milano, Jaca Book, 1982.
- D. Outram, *L'Illuminismo*, Bologna, 1997, ISBN 88-15-06067-7.
- D. Rei, *La rivoluzione scientifica*, Torino, SEI 1983.
- P. Rossi, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Roma-Bari, Laterza, 1997.
- G. Rudé, *L'Europa del Settecento, storia e cultura*, Roma-Bari, Laterza, 1986.
- J.S. Spink, *Il libero pensiero in Francia da Gassendi a Voltaire*, Firenze, Vallecchi, 1974.
- R. Suitner, *I dialoghi dei morti del primo Illuminismo tedesco*, Pisa, Edizioni ETS, 2021.
- A. Tenenti, *L'età moderna, XVI-XVIII secolo*, Bologna, Il Mulino, 1990.
- A. Vartanian, *Diderot e Descartes*, Milano, Feltrinelli, 1956.
- Franco Venturi, *Settecento riformatore*, voll. IV.1 e IV.2, Torino, Einaudi, 1976.
- M. Vovelle, *La mentalità rivoluzionaria*, Roma-Bari, Laterza, 1987.
- M. Vovelle, *I giacobini e il giacobinismo*, Roma-Bari, Laterza, 1998.
- A.M. Wilson, *Diderot: Gli anni decisivi*, Milano, Feltrinelli, 1984.
- Philippe Raynaud, *Les Lumières et la civilité*, Commentaire 2013/4 (Numéro 144).
- David Allen Harvey, *The French Enlightenment and Its Others: The Mandarin, the Savage, and the Invention of the Human Sciences*, ISBN 978-1-349-43381-0, ISBN 978-1-137-00254-9, Palgrave Macmillan US 2012.

- A. Gentile, *L'Illuminismo tedesco. Libertà, autonomia e uso critico della ragione*, IF Press, Roma, 2020, ISBN 978-8867882205.
- Kay Zenker, *Denkfreiheit: Libertas philosophandi in der deutschen Aufklärung (Studien zum achtzehnten Jahrhundert 33)*, Amburgo, Felix Meiner Verlag, 2013, ISBN 978-3-7873-2281-7.

Voci correlate

- XVIII secolo
- Assolutismo illuminato
- Cosmopolitismo
- Dispotismo illuminato
- Deismo
- Encyclopédie
- Filantropia
- Filantropismo
- Haskalah
- Illuminismo (letterario)
- Illuminismo in Germania
- Illuminismo in Inghilterra
- Illuminismo in Polonia
- Illuminismo italiano
- Illuminismo in Spagna
- Immanuel Kant
- Ordine degli Illuminati
- Razionalismo
- Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?
- Rivoluzione francese
- Sapere aude
- Tolleranza

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni di o su **illuminismo**
- Wikibooks contiene testi o manuali su **illuminismo**
- Wikizionario contiene il lemma di dizionario «**illuminismo**»
- Wikiversità contiene risorse su **illuminismo**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **illuminismo (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Age_of_Enlightenment?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Illuminismo*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- *Illuminismo*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.

- (IT, DE, FR) *Illuminismo*, su *hls-dhs-dss.ch*, Dizionario storico della Svizzera.
- (EN) Brian Duignan, *Enlightenment*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Illuminismo*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) William Bristow, *Enlightenment*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Stefano Di Ludovico, *Contro l'Illuminismo*, su *ariannaeditrice.it*.
- *Analisi critica dell'Illuminismo*, su *illuminismo.exactpages.com*. URL consultato il 29 dicembre 2012 (archiviato dall'url originale il 21 gennaio 2013).

Controllo di autorità	Thesaurus BNCF 8326 (https://thes.bncf.firenze.sbn.it/termine.php?id=8326) · LCCN (EN) sh85044032 (http://id.loc.gov/authorities/subjects/sh85044032) · GND (DE) 4003524-4 (https://d-nb.info/gnd/4003524-4) · BNF (FR) cb119405660 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb119405660) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb119405660) · J9U (EN, HE) 987007548261505171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007548261505171)

Portale Areligiosità | **Portale Filosofia**

Portale Politica | **Portale Storia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Illuminismo&oldid=138120536"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 29 feb 2024 alle 23:24.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Pierre Bayle

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

> «La persuasione che l'ateismo sia il peggior stato in cui ci si possa trovare è la conseguenza di un falso pregiudizio concernente la luce della coscienza.»
>
> (Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète*)

Pierre Bayle, ritratto di Louis Ferdinand Elle

Pierre Bayle (Carla-le-Comte, 18 novembre 1647 – Rotterdam, 28 dicembre 1706) è stato un filosofo, scrittore e storico francese. Contemporaneo di Locke e Spinoza, visse come questi ultimi nei Paesi Bassi (a Rotterdam), dove trovavano rifugio i seguaci delle fedi riformate e i perseguitati per motivi di fede. Il suo pensiero è ispirato al razionalismo: speso nel sostegno della tolleranza religiosa fino a comprendere in essa l'ateismo - che egli tratta nelle *Pensées diverses sur la comète* e su cui egli meditava considerando la morale come indipendente dalla fede - influenzò profondamente quello di Voltaire nel *Trattato sulla tolleranza*. Nelle *Pensées*, Bayle aveva infatti messo in dubbio che la religione fosse una componente imprescindibile nella vita dell'uomo, e propugnò la tesi sulla possibilità di una «società di atei», ossia un ordinamento civile in pacifica convivenza fondato su una morale e una giustizia naturale, svincolata da presupposti religiosi. Di diverso avviso era Locke, ritenendo gli atei tra i pochi non destinatari della tolleranza.

Indice

Biografia

Filosofia

Opere

- Edizioni italiane

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Bayle appartiene a quella minoranza ugonotta francese che, a partire dalla seconda metà del XVII secolo, diviene oggetto delle *dragonnades*, delle misure restrittive e di atti persecutori da parte del potere monarchico, dell'aristocrazia e della chiesa cattolica. Le tre classi al potere nell'*Ancien Régime* sono dalla metà del Seicento sempre più preoccupate di mantenere la situazione culturale bloccata nel mantenimento del potere assolutista e delle sue implicazioni politiche e religiose. Arginare la minaccia della nuova cultura illuminista proveniente da oltre Manica significa anche limitare l'importanza intellettuale dei protestanti ugonotti. L'uniformità religiosa e politica all'interno della cultura francese è uno dei motivi della sua arretratezza culturale rispetto alle assai più avanzate Gran Bretagna e Paesi Bassi. Bayle concentra la sua critica sulle inadeguatezze culturali della sua epoca e non senza ironia e sarcasmo le fustiga in maniera ritenuta talvolta intollerabile dal potere costituito.

Per tali motivi, controversie, polemiche e problematiche religiose hanno spesso negli scritti di Bayle un ruolo importante, che però non va sopravvalutato. Egli è infatti principalmente uno spirito critico dei problemi della religione e delle credenze, per quanto niente affatto irreligioso. Anzi, egli si erge in difesa di una fede cristiana più autentica e soprattutto più tollerante e aperta alla diversità culturale, di cui riconosce le motivazioni etiche. Bayle è analista acuto e raffinato dei modi di pensare in un paese ancora molto potente, ma ormai ripiegato su se stesso e bloccato nelle sue strutture; con l'arma dell'ironia e spesso del sarcasmo, evidenzia gli elementi più retrivi della superstizione e del dogmatismo ottuso, chiamando la cultura francese a un salto di qualità.

Studente di teologia e filosofia dapprima presso l'Accademia protestante di Puylaurens e successivamente presso il collegio gesuitico di Tolosa, Bayle attraversa un periodo di crisi e di dubbio che ha come esito la conversione al cattolicesimo (1669). Tornato ad abbracciare la religione riformata (1670), il giovane filosofo si rifugia per alcuni anni a Ginevra, dove ha modo di proseguire i propri studi. Nel 1675 torna in Francia e ottiene la cattedra di filosofia presso l'Accademia protestante di Sedan, incarico che mantiene fino al 1681, anno in cui l'Accademia viene chiusa per decreto regio. Bayle abbandona nuovamente e definitivamente la Francia e trova riparo nelle Province Unite dei Paesi Bassi in qualità di professore di storia e filosofia presso l'Ecole Illustre di Rotterdam. Da tale rifugio egli assiste alla Revoca dell'Editto di Nantes (1685), per effetto dell'editto di Fontainebleau, e alle persecuzioni messe in atto contro i suoi correligionari rimasti in patria affinché si convertano al cattolicesimo. Nel corso di tali persecuzioni, perde l'unico familiare rimastogli, il fratello maggiore Jacob, pastore ugonotto nel borgo pirenaico di Le Carla (oggi Carla-Bayle). Amareggiato da tali eventi, egli scrive il *Commentaire philosophique sur ces mots de Jésus-Christ: contrains-les d'entrer*, nel quale condanna l'uso della forza in ambito religioso, nel quale l'unico giudice deve essere la coscienza di ciascuno.

Nel 1693, Bayle viene destituito dall'incarico presso l'Ecole Illustre in seguito alla lunga polemica che lo ha contrapposto ad un altro esule ugonotto, Pierre Jurieu. Tale polemica era nata nel corso degli anni successivi alla Revoca per la accorata difesa, da parte di Bayle, del principio della *tolleranza religiosa*, principio che, a suo dire, deve essere applicato da tutti e nei confronti di tutti. Alle invettive di Jurieu contro i cattolici francesi e contro Luigi XIV, egli aveva risposto inoltre che bisogna essere leali al proprio re anche qualora le sue scelte ledano i propri interessi.

Il 1695 vede l'uscita del primo volume del *Dictionnaire Historique et critique* (Dizionario storico-critico), seguito dal secondo nel 1697 e del terzo nel 1702. L'opera contava ben 2038 articoli e rappresenta tuttora uno dei più straordinari esempi storici di analisi del pensiero umano, dei suoi equivoci, dei suoi errori, delle sue arroganze e delle sue ignoranze. Del 1704 è la *Continuation des pensées diverses sur la comète*, dove è ripresa l'analisi dell'atteggiamento e il pensiero della miscredenza e dell'ateismo, con la messa in evidenza

delle buone ragioni contro le degenerazioni di un cristianesimo superstizioso e irrazionale. Opere minori, tra cui il dialogo *Entretiens de Maxime et de Themiste*, lo tengono impegnato sino alla morte, avvenuta il 28 dicembre 1706.

Filosofia

Pierre Bayle è noto soprattutto come autore delle *Pensées Diverses sur la Comète* (1682) e del *Dictionnaire historique et critique* (1697). In particolare, nelle *Pensées* egli esprime una ferma condanna nei confronti di idolatria e superstizione e dà vita alla figura dell'*ateo virtuoso*: egli considera cioè la vita morale indipendente dai principi religiosi che si professano, perciò chiunque può vivere in modo onesto e virtuoso semplicemente seguendo ragione e buon senso, a prescindere dall'ammettere o meno l'esistenza di un Dio e delle sue leggi. Vi è dunque la possibilità di un "ateismo virtuoso" che nei *Pensieri sulla cometa* trova una sua legittimazione come esito di una puntuale analisi critica della non-religione. Il bene e il male non sono prerogative di una fede o di una filosofia, come le virtù e i vizi convivono entro lo stesso modo di vedere il mondo e vi è spesso discrepanza tra ciò che i soggetti umani dicono e quello che fanno. Le passioni dominano l'uomo e non la ragione; per ciò la ragione ha il compito di analizzare il ragionevole e l'irragionevole nel pensare e nell'agire umani.

Il *Dictionnaire* è invece un'ampia opera di compilazione nella quale Bayle cerca di raccogliere il maggior numero possibile di informazioni in merito a personaggi, miti ed eventi di ogni epoca storica. Dalla lettura degli articoli, emerge la sua diffidenza nei confronti di tutte le teorie, siano esse scientifiche, metafisiche o religiose, che vogliano offrire una spiegazione razionale ed onnicomprensiva del reale. Egli infatti sostiene, partendo da un punto di vista scettico, l'impossibilità stessa di elaborare teorie generali e risolutive, poiché ogni tentativo in tal senso si risolve nell'incoerenza e nella contraddittorietà. Bayle ha poca fiducia nelle verità fabbricate dalla logica formale, ma ne ha nella realtà dei fatti in quanto sola e vera fonte di conoscenza. Il *Dizionario* è perciò una straordinaria *summa* analitica di molteplici situazioni di controversia storica in cui Bayle, come un chirurgo, disseziona le tesi e ne rivela la sostanza. Nelle immaginarie dispute che vanno in scena, verità apparentemente inattaccabili si rivelano falsità attraverso il confronto serrato della saggezza e della stupidità, condito di ironia e sarcasmo.

Opere

- *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne à l'occasion de la Comète qui parut au mois de décembre 1680*, 1682. Edizione a cura di A. Prat, 2 voll., Paris 1939.
- *Critique de l'histoire du calvinisme du Père Maimbourg*, 1683.
- *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis Le Grand*, 1685.
- *De la tolérance*, 1686.
- *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus Christ: « Contrains-les d'entrer »*[1], 1686; *Supplément du Commentaire philosophique*, Amsterdam, 1688.
- *Projet et fragmens d'un dictionnaire critique*
- *Dictionnaire historique et critique*, 4 voll. in-folio, 1697; 3 voll. in-folio, 1702; 1740; a cura di Adrien Jean Quentin Beuchot, 16 voll. in ottavi, Paris 1820-1824; ristampa, Genève, 1969.
- *Réponse aux questions d'un provincial*, 6 voll. in ottavo, Rotterdam, 1704-1706.
- *Entretiens de Maxime et de Thémiste*, Rotterdam, presso Reiniers Leers, 1706.
- *Œuvres diverses*, Société d'Éditeurs 4 voll. in-folio, L'Aia, (ristampa: Hildesheim, Georg Olms 1965).

- *Avis important aux réfugiés* (1690).

Edizioni italiane

- *Pensieri sulla cometa e Dizionario storico e critico*, a cura di Gian Piero Brega, Collana Universale Economica n.227, Milano, Feltrinelli, 1957.
- *Spinoza. Dizionario storico critico*, traduzione di Piero Bertolucci, Collana Enciclopedia di autori classici, prima serie, Torino, Boringhieri, 1968.
- *Dizionario storico-critico (scelta critica di alcune voci)*, a cura Gianfranco Cantelli, Bari, Laterza, 1976.
- *Pensieri sulla cometa*[2], a cura G. Cantelli, Collezione Classici della Filosofia moderna, Bari, Laterza, 1979. - Collana Universale, 2 voll., Laterza, 1979.
- *Progetto di un dizionario critico*, a cura di Lorenzo Bianchi, Collana Relox, Napoli, Bibliopolis, 1987.
- *Sparta nel «Dizionario», testo francese a fronte*[3], a cura di Annalisa Paradiso, nota di Luciano Canfora, Collana La città antica n.15, Palermo, Sellerio, 1992, ISBN 978-88-389-0819-4.
- *Virgilio nel «Dizionario», testo francese a fronte*, con una nota di Luciano Canfora, Collana La città antica, Palermo, Sellerio, 2012, ISBN 978-88-389-2618-1.
- *Dizionario storico e critico: Spinoza*, Pgreco, 2015, ISBN 978-88-680-2094-1.
- *Commentario filosofico sulla tolleranza*, traduzione, introduzione e note a cura di Stefano Brogi, Collana I Millenni, Torino, Einaudi, 2018, ISBN 978-88-062-3755-4.

Note

1. ^ traduzione: *Commentario filosofico su queste parole di Gesù Cristo: «costringili a entrare»*
2. ^ Pensieri diversi scritti a un dottore della Sorbona in occasione della cometa apparsa nel mese di dicembre 1680 con l'Aggiunta pubblicata il 1694
3. ^ in appendice Plutarco: "Confronto tra Licurgo e Numa"

Bibliografia

- Arrigo Cajumi - *Ritrattino di Bayle,* in *Colori e veleni, pp.35-37.* Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1956.
- Gianfranco Cantelli, *Teologia e ateismo. Saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*, Firenze, La Nuova Italia, 1960 (1969).
- Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle* Vol. I: *Du Pays de Foix à la cité d'Érasme*; Vol. II: *Hétérodoxie et rigorisme*, Martinus Nijhoff, L'Aia, 1963-1964.
- Walter E. Rex, *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy*, Martinus Nijhoff, L'Aia, 1965.
- Luc Weibel, *Le savoir et le corp. Essai sur le Dictionnaire de Bayle*, Editions L'Age d'homme, Losanna, 1965.
- Gianni Paganini, *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Bayle*, La Nuova Italia, Firenze, 1980.
- Roberto Cortese, *Pierre Bayle. L'inquietudine della ragione*, Guida, Napoli, 1981.
- Lorenzo Bianchi, *Tradizione libertina e critica storica. Da Naudé a Bayle*, Franco Angeli, Milano, 1988.
- Gianluca Mori, *Bayle philosophe*, Honoré Champion, Parigi, 2001.

- Hubert Bost, *Pierre Bayle*, Fayard, Parigi, 2006.

Voci correlate

- Antiteodicea
- Illuminismo

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Pierre Bayle**
- Wikisource contiene una pagina in lingua francese dedicata a **Pierre Bayle**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Pierre Bayle**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Pierre Bayle (https://commons.wikimedia.org/wiki/Pierre_Bayle?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Bayle, Pierre*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- *Bayle, Pierre*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Bayle, Pierre*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) *Pierre Bayle*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Pierre Bayle*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Pierre Bayle*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Pierre Bayle*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- *Opere di Pierre Bayle*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Pierre Bayle*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Pierre Bayle*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di Pierre Bayle*, su *LibriVox*.
- (EN) Thomas M. Lennon e Michael Hickson, *Pierre Bayle*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) Kristen Irwin, *Pierre Bayle (1647–1706)*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (FR) *Dictionnaire de Bayle en ligne*, su *artfl-project.uchicago.edu*.
- (FR) *Correspondance de Pierre Bayle*, su *bayle-correspondance.univ-st-etienne.fr*.
- (EN) Gianluca Mori, *The Pierre Bayle Home Page*, su *lett.unipmn.it* (archiviato dall'url originale il 19 dicembre 2013).

Controllo di autorità	VIAF (EN) 61554695 (https://viaf.org/viaf/61554695) · ISNI (EN) 0000 0001 2280 7284 (http://isni.org/isni/0000000122807284) · SBN CFIV062482 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV062482?core=autoriall) · BAV 495/29669 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_29669) · CERL cnp00917169 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00917169) · Europeana agent/base/145559 (https://data.europeana.eu/agent/base/145559) · LCCN (EN) n50005530 (http://id.loc.gov/authorities/names/n50005530) · GND (DE) 11850777X (https://d-nb.info/gnd/11850777X) · BNE (ES) XX897532 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX897532) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX897532) · BNF (FR) cb119867257 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb119867257) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb119867257) · J9U (EN, HE) 987007258328705171 (http://ol

	duli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007258328705171) · NSK (HR) 000064054 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000064054) · NDL (EN, JA) 00432593 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00432593) · CONOR.SI (SL) 27031651 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/27031651) · WorldCat Identities (EN) lccn-n50005530 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n50005530)

Portale Biografie **Portale Filosofia** **Portale Letteratura**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Pierre_Bayle&oldid=135450059"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 13 set 2023 alle 23:05.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Montesquieu

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando altri significati, vedi **Montesquieu (disambigua)**.*

> «Il grande ideale liberale di Montesquieu è una vita umana ricca, multiforme, sfaccettata, complessa, in cui il potere politico e l'ordine giudiziario mettano i cittadini al riparo da qualunque prevaricazione.»
>
> (Prefazione di Giuseppe Bedeschi a *Pensieri*, RCS MediaGroup, 2011)

Charles-Louis de Secondat, **barone di La Brède e di Montesquieu**, meglio noto solamente come **Montesquieu** (La Brède, 18 gennaio 1689 – Parigi, 10 febbraio 1755), è stato un filosofo, giurista, storico e pensatore politico francese. È considerato il fondatore della teoria politica della separazione dei poteri.

Charles-Louis de Secondat

Il barone Charles-Louis de Secondat de Montesquieu ritratto da Jean Antoine Dasse

Barone di Montesquieu

Predecessore	Jean Baptiste de Secondat
Successore	Denise de Secondat

Barone di La Brède

Predecessore	Marie Françoise de Pesnel
Successore	Denise de Secondat

Trattamento	*Sua Signoria*
Nascita	La Brède, 18 gennaio 1689

Indice

Biografia

Le *Lettere persiane*

Lo spirito delle leggi

Montesquieu e l'economia politica

Opere

Note

Bibliografia

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Charles-Louis de Secondat nacque da un'illustre famiglia di giuristi appartenente alla nobiltà di toga aquitana, in particolare della provincia della Gironda. Figlio di Jacques de Secondat, barone di Montesquieu (1654-1713), e di

Marie-Françoise de Pesnel, baronessa di la Brède (1665-1696), venne alla luce nel castello di La Brède, nell'allora circondario di Bordeaux.[1]

Dopo avere studiato nel famoso collegio dei padri oratoriani di Juilly venne indirizzato agli studi giuridici, che completò nel 1708. Nel 1714 era già consigliere del parlamento di Bordeaux. Nel 1715 il matrimonio con Jeanne de Lartigue, proveniente da una ricca famiglia ugonotta neo-nobiliare, gli consentì di ricevere una notevole dote. Nel 1716 morì lo zio paterno, da cui ereditò il titolo nobiliare, il patrimonio e la carica di presidente dello stesso Parlamento.

Studioso, tanto appassionato di problemi giuridici quanto di scienze naturali e di fisica, venne accolto all'Accademia delle Scienze di Bordeaux, dove presentò e discusse interessanti memorie consacrate ad argomenti scientifici e filosofici. Scrisse memorie di anatomia, botanica, fisica, etc., tra cui *Les causes de l'écho*, *Les glandes rénales* et *La cause de la pesanteur des corps*.[2]

Con schietto atteggiamento illuminista considerò la religione come *instrumentum regni* e all'Accademia lesse persino una *Dissertation sur la politique des Romains en matière de religion* 1716 assumendo quell'atteggiamento critico nei confronti della Chiesa che lo portò a condannare ogni forma di acquiescenza dell'uomo sia verso essa sia verso lo Stato.

La sua fama, ancora ristretta all'ambito provinciale, si accrebbe enormemente con la pubblicazione delle *Lettres Persanes* (1721; *Lettere Persiane*). Pubblicate anonime (ma ben presto si seppe il nome dell'autore), le *Lettere Persiane*, il suo primo capolavoro, offrono il pretesto all'autore, nel descrivere l'immaginario viaggio in Europa di due persiani, Usbek e Rica, di fare un'acuta analisi dei costumi e della società del tempo (l'arco temporale delle lettere va dal 1711 al 1720) con profonde riflessioni filosofiche unite a uno spirito irriverente e spesso ironico e satirico. Il libro si conclude con una doppia catastrofe: in occidente, a Parigi, con il crollo del sistema politico e finanziario di John Law; in Oriente con la rivolta del serraglio, ovvero dell'harem che Usbek, grande signore, manteneva a Ispahan (la capitale, allora, del Regno di Persia). Nell'ultima celeberrima lettera, indirizzata al marito

Morte	Parigi, 10 febbraio 1755 (66 anni)
Dinastia	Secondat
Padre	Jean Baptiste de Secondat
Madre	Marie Françoise de Pesnel
Consorte	Catherine de Lartigue
Figli	Denise de Secondat
Religione	Cattolicesimo

Charles-Louis de Secondat

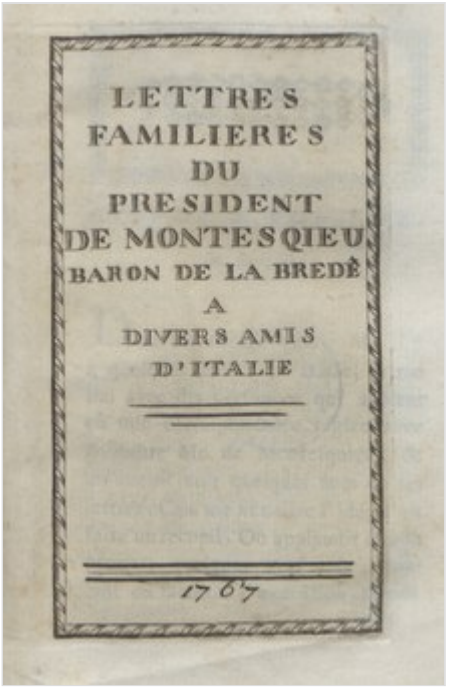
Detentore del secondo seggio dell'Académie française	
Durata mandato	5 gennaio 1728 – 10 febbraio 1755
Predecessore	Louis de Sacy
Successore	Jean-Baptiste Vivien de Châteaubrun

Dati generali	
Prefisso onorifico	*Sua Signoria*
Università	Collegio di Juilly
Professione	Giurista, storico

Usbek, la moglie favorita, Roxane, gli confessa il suo tradimento e descrive il suo suicidio "in tempo reale", come diremmo oggi.

Firma	Montesquieu

A causa dei debiti nel 1726 mise in vendita la sua carica, pur conservando il diritto ereditario su di essa. In seguito all'elezione nell'Académie française (1728) intraprese numerosi viaggi in Europa: Austria, Ungheria, Italia (1728), Germania (1729), Paesi Bassi e Inghilterra (1730), il cui soggiorno si dilungò per circa un anno. In questi viaggi si occupò attentamente della geografia, dell'economia, della politica e dei costumi dei Paesi che visitava.



Lettres familieres a divers amis d'Italie, 1767. Da BEIC, biblioteca digitale

Il 12 maggio 1730 fu iniziato alla Massoneria nella Loggia della "Horn Tavern" di Londra[3]. Secondo un'altra fonte, invece, fu iniziato nel 1720 e nel 1725 fu tra i fondatori della prima loggia parigina.[4]

Di ritorno al castello De la Brède, nel 1734, pubblicò una riflessione storica intitolata *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (*Considerazioni sulle cause della grandezza dei romani e della loro decadenza*), coronamento dei suoi viaggi, e raccolse numerosi documenti per preparare l'opera della sua vita: *De l'esprit des lois* (*Lo spirito delle leggi*). Pubblicato anonimo nel 1748 grazie anche all'aiuto di Mme de Tencin, tale capolavoro ebbe un successo enorme, soprattutto in Gran Bretagna. Esso stabilisce i principi fondamentali delle scienze economiche e sociali e concentra tutta la sostanza del pensiero liberale. A seguito degli attacchi che il suo libro subì, Montesquieu pubblicò nel 1750 la *Défense de l'Esprit des lois* (*Difesa dello spirito delle leggi*).

Dopo la pubblicazione di *Lo spirito delle leggi* Montesquieu fu circondato da un vero e proprio culto. Egli continuò i suoi viaggi in Ungheria, in Austria e in Italia, dove soggiornò un anno e nel Regno Unito, in cui si fermò per un anno e mezzo. Afflitto dalla quasi totale perdita della vista, riuscì a partecipare comunque alla stesura dell'Encyclopédie. Morì nel 1755 a causa di una forte infiammazione.

Gli è stato dedicato un asteroide, 7064 Montesquieu[5].

Le *Lettere persiane*

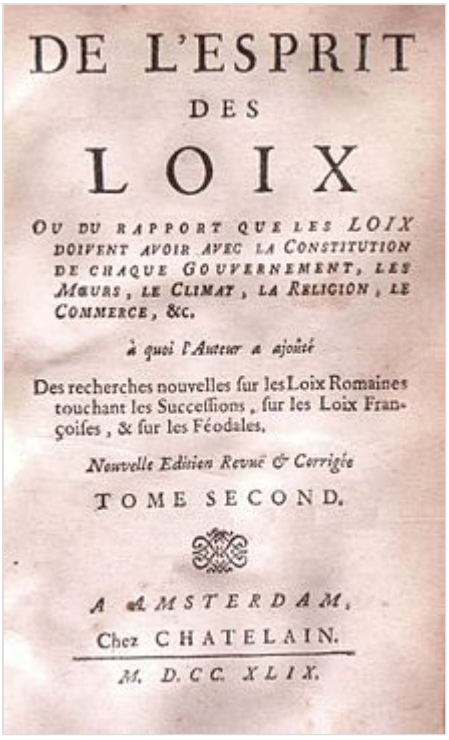
Le *Lettere persiane* è un romanzo epistolare scritto nel 1721, che presenta i caratteri consueti a molte opere appartenenti al primo illuminismo. È una pungente satira dei costumi francesi, analizzati dal punto di vista di due viaggiatori persiani, Usbek e Rica, due giovani colti e ricchi, appartenenti all'alta società. I sarcasmi delle lettere non risparmiano né le istituzioni, né gli uomini del tempo. I personaggi, essendo stranieri, vedono la Francia in modo distaccato, criticando vita e costumi di una società cattolica e assolutistica. Con la figura di Luigi XIV Montesquieu vuole colpire il regime monarchico, delineando la sua concezione politica in netto contrasto con l'assolutismo di Thomas Hobbes (1588 - 1679).

Per ciò che trattano le lettere preannunciano lo spirito critico proprio dello "Spirito delle leggi", volto ad analizzare le caratteristiche, appunto, dello "spirito" che accomuna tutte le leggi umane. Da qui parte la forte critica al dispotismo di tipo orientale basato sulla paura (*crainte, terreur*), sia del despota (Usbek) di venire disobbedito e tradito sia dei sudditi (mogli, eunuchi) di essere puniti, sorretta da leggi religiose che rendono questo sistema sociale auto-perpetuantesi, seppur con l'importante eccezione del tradimento e del suicidio di Roxane, con il quale si conclude il libro. Tutta l'analisi verrà ripresa e articolata nello "Spirito delle leggi".

Lo stile di quest'opera è contraddistinto da due mode letterarie allora in voga: la descrizione di tipo documentaristico dei paesi stranieri e le impressioni di stranieri 'stupiti' degli usi e costumi della società occidentale, così differenti da quelli orientali, con i quali vengono costantemente comparati. Montesquieu fa una critica feroce alla società europea (ma anche orientale), senza risparmiare la Chiesa, i dogmi cristiani (ma anche quelli islamici), le istituzioni politiche e il loro funzionamento. Nello stesso tempo, Montesquieu afferma i valori della libertà e della tolleranza.

Lo spirito delle leggi

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Lo spirito delle leggi****.*


DE L'ESPRIT
DES
LOIX
OU DU RAPPORT QUE LES LOIX DOIVENT AVOIR AVEC LA CONSTITUTION DE CHAQUE GOUVERNEMENT, LES MŒURS, LE CLIMAT, LA RELIGION, LE COMMERCE, &c.
à quoi l'Auteur a ajoûté
Des recherches nouvelles sur les Loix Romaines touchant les Successions, sur les Loix Françoises, & sur les Féodales.
Nouvelle Edition Revuë & Corrigée
TOME SECOND.
A AMSTERDAM,
Chez CHATELAIN.
M. D. CC. XLIX.

Frontespizio del secondo volume del *De l'esprit des loix* in un'edizione del 1749.

Montesquieu pubblica la sua opera più importante e monumentale, *Lo spirito delle leggi* (*L'esprit des lois*), frutto di quattordici anni di lavoro, anonimamente nella Ginevra di Jean-Jacques Rousseau, nel 1748. Due volumi, trentuno libri, un lavoro tra i maggiori della storia del pensiero politico. Una vera e propria enciclopedia del sapere politico e giuridico del Settecento.

L'opera venne attaccata da gesuiti e giansenisti e messa all'Indice (*Index Librorum Prohibitorum*) nel 1751, dopo il giudizio negativo della Sorbona.
Nel libro XI di *Lo spirito delle leggi* Montesquieu traccia la teoria della separazione dei poteri. Partendo dalla considerazione che il "potere assoluto corrompe assolutamente", l'autore analizza i tre generi di poteri che vi sono in ogni Stato: il potere legislativo (fare le leggi), il potere esecutivo (farle eseguire) e il potere giudiziario (giudicarne i trasgressori). Condizione oggettiva per l'esercizio della libertà del cittadino, è che questi tre poteri restino nettamente separati.

Montesquieu cercò di dimostrare come, sotto la diversità degli eventi, la storia abbia un ordine e manifesti l'azione di leggi costanti. Ogni ente ha le proprie leggi. Le istituzioni e le leggi dei vari popoli non costituiscono qualcosa di casuale e arbitrario, ma sono strettamente condizionate dalla natura dei popoli stessi, dai loro costumi, dalla loro religione e sicuramente anche dal clima. Al pari di ogni essere vivente anche gli uomini, e quindi le società, sono sottoposte a regole fondamentali che scaturiscono dall'intreccio stesso delle cose.

Queste regole non debbono considerarsi assolute, cioè indipendenti dallo spazio e dal tempo; esse al contrario, variano al mutare delle situazioni; come i vari tipi di governo e delle diverse specie di società. Ma, posta una società di un determinato tipo, sono dati i principi ai quali essa non può derogare, pena la sua

rovina. Ma quali sono i tipi fondamentali in cui si può organizzare il governo degli uomini?

Montesquieu ritiene che i modi di governo degli uomini siano essenzialmente tre: la repubblica, la monarchia e il dispotismo.
Ciascuno di questi tre tipi ha propri princìpi e proprie regole da non confondersi tra loro.

Il principio che è alla base della repubblica è, secondo Montesquieu, la virtù, cioè l'amor di patria e dell'uguaglianza; il principio della monarchia è l'onore ossia l'ambizione personale; il principio del dispotismo, la paura che infonde nei cuori dei sudditi.

> «Tali sono i principi dei tre governi; ciò non significa che in una certa repubblica si sia virtuosi, ma che si deve esserlo. Ciò non prova neppure che in una certa monarchia si tenga in conto l'onore e che in uno Stato dispotico particolare domini il timore; ma solo che bisognerebbe che così fosse, senza di che il governo sarà imperfetto.»

La repubblica è la forma di governo in cui il popolo è al tempo stesso monarca e suddito; il popolo fa le leggi e elegge i magistrati, detenendo sia la sovranità legislativa sia quella esecutiva.

Al polo opposto della repubblica vi è il dispotismo, nel quale una singola persona accentra in sé tutti i poteri e di conseguenza lede la libertà dei cittadini. Montesquieu fa trasparire profonda avversione per ogni forma di dispotismo, poiché sono le leggi a doversi conformare alla vita dei popoli e non viceversa.

Montesquieu fu grande ammiratore del sistema inglese. Infatti in Gran Bretagna regnava un sistema di separazione dei poteri che garantiva il più alto livello di libertà al mondo. A differenza di come spesso si dice, Montesquieu non aspira a traghettare in Francia il modello rappresentativo inglese. Egli si oppone all'assolutismo auspicando la riconquista di uno spazio per quei poteri intermedi di origine feudale, come i parlamenti, che detenevano il potere giudiziario in Francia e che l'avanzare dell'assolutismo aveva progressivamente svuotato. Il filosofo si pone così come difensore di istituzioni che avevano fatto il loro tempo, ma pur con uno sguardo nostalgico verso il passato egli apre la strada alla politica moderna perfezionando la teoria della separazione dei poteri già presente in Locke.

La tesi fondamentale - secondo Montesquieu - è che può dirsi libera solo quella costituzione in cui nessun governante possa abusare del potere a lui affidato. Per contrastare tale abuso bisogna fare sì che "il potere arresti il potere", cioè che i tre poteri fondamentali siano affidati a mani diverse, in modo che ciascuno di essi possa impedire all'altro di esorbitare dai suoi limiti e degenerare in tirannia. La riunione di questi poteri nelle stesse mani, siano esse quelle del popolo o del despota, annullerebbe la libertà perché annullerebbe quella "bilancia dei poteri" che costituisce l'unica salvaguardia o "garanzia" costituzionale in cui risiede la libertà effettiva. "Una sovranità indivisibile e illimitata è sempre tirannica".

L'argomento della libertà è sicuramente molto importante, però questa parola, secondo il filosofo, è spesso confusa con altri concetti, come, per esempio, quello dell'indipendenza. Nella democrazia sembra che il popolo possa fare quello che vuole, il potere del popolo è confuso così con la libertà del popolo; la libertà è infatti il diritto di fare ciò che le leggi permettono. Se un cittadino potesse fare ciò che le leggi proibiscono non ci sarebbe più libertà.

La libertà politica è quella tranquillità di spirito che la coscienza della propria sicurezza dà a ciascun cittadino; e condizione di tale libertà è un governo organizzato in modo che nessun cittadino possa temere un altro.

> «Una costituzione può essere tale che nessuno sia costretto a fare le cose alle quali la legge non lo obbliga, e a non fare quello che la legge permette...»

In ogni Stato vi sono due poteri: il potere legislativo, il potere esecutivo.

- In forza al primo, *il popolo* o *la nobiltà* hanno il diritto di fare le leggi o fare abrogare quelle fatte dalla controparte.
- In forza al secondo, *il monarca* fa eseguire rapidamente il potere legislativo e amministra la giustizia.

"Il potere corrompe, il potere assoluto corrompe assolutamente": partendo da questa considerazione Montesquieu traccia la teoria della separazione dei poteri, analizzando in particolare il modello costituzionale inglese. Tale teoria, divenne, grazie all'opera di Montesquieu, una delle pietre miliari di tutte le costituzioni degli Stati sorti dopo il 1789.

Montesquieu nei suoi scritti fa notare ai lettori i casi in cui si calpesta la libertà dei cittadini; il potere legislativo e quello esecutivo non possono mai essere accomunati sotto un'unica persona o corpo di magistratura, perché in tale caso potrebbe succedere che il monarca oppure il senato facciano leggi tiranniche e le eseguano di conseguenza tirannicamente. Neanche il potere giudiziario può essere unito agli altri due poteri: i magistrati non possono essere contemporaneamente legislatori e coloro che applicano – in qualità di magistrati – le leggi. Così, ovviamente i legislatori non possono essere contemporaneamente giudici: avrebbero un immenso potere che minaccerebbe la libertà dei cittadini.

> «Tutto sarebbe perduto se lo stesso uomo, o lo stesso corpo di maggiorenti, o di nobili, o di popolo, esercitasse questi tre poteri: quello di fare le leggi, quello di eseguire le decisioni pubbliche, e quello di giudicare i delitti o le controversie dei privati.»

Montesquieu sostiene la validità del sistema giudiziario francese, affidato ai parlamenti. Un'unica classe sociale, la nobiltà di Toga, detiene questo potere attraverso la venalità delle cariche che ne garantisce l'autonomia.

Montesquieu riflette inoltre sui rappresentanti del popolo. «Poiché, in uno Stato libero, qualunque individuo che si presume abbia lo spirito libero deve governarsi da sé medesimo, bisognerebbe che il corpo del popolo avesse il potere legislativo. Ma siccome ciò è impossibile nei grandi Stati, e soggetto a molti inconvenienti nei piccoli, bisogna che il popolo faccia per mezzo dei suoi rappresentanti tutto quello che non può fare da sé». Conviene quindi che gli abitanti si scelgano un rappresentante, capace di discutere gli affari, che possa dare voce al popolo nell'ambito del potere legislativo. La nazione è quindi espressa dai suoi rappresentanti, cittadini più interessati alla cosa pubblica, che devono informare sui bisogni dello Stato, sugli abusi che si riscontrano e sui possibili rimedi. Sicuramente sarebbe molto più democratico dare la parola a ogni cittadino, ma si incapperebbe in lungaggini e tutta la forza della nazione rischierebbe di essere arrestata per il capriccio di un singolo.

Inoltre è necessario che i rappresentanti siano eletti periodicamente e che ogni cittadino nei vari distretti abbia il diritto di esprimere il suo voto per eleggere il deputato. Montesquieu però prefigura una limitazione del diritto di voto, nega tale diritto a chi non è proprietario o in una situazione assimilabile a quella di proprietario, dotato di averi, quindi si basa su una marcata differenziazione di stratificazione sociale.

Tutto questo sembra limitativo, ma in seguito lo sviluppo del reddito reso possibile dalla società industriale, dai commerci, dall'artigianato imprenditoriale, farà aumentare il numero di cittadini rappresentanti interessati alla stabilità dello Stato, permettendo gradualmente l'estensione del voto sino al suffragio universale.

Così Montesquieu spiega la divisione dei poteri e definisce le rispettive sfere di attribuzioni:

> «Il potere legislativo verrà affidato e al corpo dei nobili e al corpo che sarà scelto per rappresentare il popolo, ciascuno dei quali avrà le proprie assemblee e le proprie deliberazioni a parte, e vedute e interessi distinti. Dei tre poteri di cui abbiamo parlato, quello giudiziario è in qualche senso nullo. Non ne restano che due; e siccome hanno bisogno di un potere regolatore per temperarli, la parte del corpo legislativo composta di nobili è adattissima a produrre questo effetto.»

> «Il potere esecutivo deve essere nelle mani d'un monarca perché questa parte del governo, che ha bisogno quasi sempre d'una azione istantanea, è amministrata meglio da uno che da parecchi; mentre ciò che dipende dal potere legislativo è spesso ordinato meglio da parecchi anziché da uno solo. Infatti, se non vi fosse monarca, e il potere esecutivo fosse affidato a un certo numero di persone tratte dal corpo legislativo, non vi sarebbe più libertà, perché i due poteri sarebbero uniti, le stesse persone avendo talvolta parte, e sempre potendola avere, nell'uno e nell'altro. Se il corpo legislativo rimanesse per un tempo considerevole senza riunirsi, non vi sarebbe più libertà. Infatti vi si verificherebbe l'una cosa o l'altra: o non vi sarebbero più risoluzioni legislative, e lo Stato cadrebbe nell'anarchia; o queste risoluzioni verrebbero prese dal potere esecutivo, il quale diventerebbe assoluto.»

> «Se il corpo legislativo fosse riunito in permanenza, potrebbe capitare che non si facesse che sostituire nuovi deputati a quelli che muoiono; e in questo caso, una volta che il corpo legislativo fosse corrotto, il male sarebbe senza rimedio. Quando diversi corpi legislativi si susseguono gli uni agli altri, il popolo, che ha cattiva opinione del corpo legislativo attuale, trasferisce, con ragione, le proprie speranze su quello che succederà. Ma se si trattasse sempre dello stesso corpo, il popolo, una volta vistolo corrotto, non spererebbe più niente dalle sue leggi, si infurierebbe o cadrebbe nell'apatia.»

> «Il potere esecutivo, come dicemmo, deve prendere parte alla legislazione con la sua facoltà d'impedire di spogliarsi delle sue prerogative. Ma se il potere legislativo prende parte all'esecuzione, il potere esecutivo sarà ugualmente perduto. Se il monarca prendesse parte alla legislazione con la facoltà di statuire, non vi sarebbe più libertà. Ma siccome è necessario che abbia parte nella legislazione per difendersi, bisogna che vi partecipi con la sua facoltà d'impedire. La causa del cambiamento del governo a Roma fu che il senato, il quale aveva una parte del potere esecutivo, e i magistrati, i quali avevano l'altra, non avevano, come il popolo, la facoltà d'impedire. Ecco dunque la costituzione fondamentale del governo di cui stiamo parlando. Il corpo legislativo essendo composto di due parti, l'una terrà legata l'altra con la mutua facoltà d'impedire. Tutte e due

> saranno vincolate dal potere esecutivo, che lo sarà a sua volta da quello legislativo. Questi tre poteri dovrebbero rimanere in stato di riposo, o di inazione. Ma siccome, per il necessario movimento delle cose, sono costretti ad andare avanti, saranno costretti ad andare avanti di concerto.»

In questo modo Montesquieu conclude il suo libro:

> «Siccome tutte le cose umane hanno una fine lo Stato di cui parliamo perderà la sua libertà, perirà. Roma, Sparta e Cartagine sono pur perite. Perirà quando il potere legislativo sarà più corrotto di quello esecutivo. Non sta a me esaminare se gli Inglesi godano attualmente di questa libertà o no. Mi basta dire che essa è stabilita dalle loro leggi, e non chiedo di più. Non pretendo con ciò di avvilire gli altri governi, né dichiarare che questa libertà politica estrema debba mortificare quelli che ne hanno soltanto una moderata. Come potrei dirlo io, che credo che non sia sempre desiderabile nemmeno l'eccesso della ragione; e che gli uomini si adattino quasi sempre meglio alle istituzioni di mezzo che a quelle estreme?»
>
> (libro XI di *Lo spirito delle leggi*, Montesquieu)

Possiamo dire che lo studio che il giurista lascia delle istituzioni di popoli diversi e lontani nel tempo e nello spazio ha come intento fondamentale quello di identificare i fini in base ai quali gli uomini si organizzano in forme politiche e sociali originali. Esiste per l'autore un senso per ogni istituzione. Montesquieu vede lo Stato come un organismo che tende alla propria autoconservazione, nel quale le leggi riescono a mediare tra le diverse tendenze individuali in vista del perseguimento di un obiettivo comune.

L'arte di creare una società e di organizzarla compiutamente è per Montesquieu l'arte più alta e necessaria, in quanto da essa dipende il benessere necessario allo sviluppo di tutte le altre arti.

Montesquieu e l'economia politica

Secondo la studiosa francese Céline Spector (https://web.archive.org/web/20130616162946/http://www.celinespector.com/), Montesquieu può essere visto come il fondatore dell'economia politica come scienza[6]. Lo storico italiano Paolo Prodi, nel suo studio "Settimo non rubare" dedicato al concetto di "Mercato" come tratto costitutivo profondo della storia europea[7], cita la ricerca della Spector, definendola innovativa, inserendo alcuni aspetti della figura di Montesquieu nella sua trattazione relativa alla "repubblica internazionale del denaro" (concetto con il quale si indica "non una vaga rete di mercanti-viaggiatori e di fiere, ma un potere immateriale estremamente forte, anche se non territorialmente radicato, che condiziona i nuovi principati e le monarchie fra XVI e XVII secolo, quella che è stata chiamata la repubblica internazionale del denaro che caratterizza in modo particolare l'ultima fase del medioevo e la prima età moderna)[8]. Per spiegare meglio il ruolo di Montesquieu rispetto ai concetti di "mercato" e di "economia politica" Prodi cita la famosa espressione posta all'inizio del libro XX di "Lo spirito delle leggi" ("ovunque vi sono costumi miti v'è commercio e ovunque v'è commercio vi sono costumi miti") e la sua affermazione sulla superiorità inglese rispetto all'antico impero romano, dovuta al maggior peso dell'economia rispetto alla politica (teoria del *doux commerce*[9]):

> «Altre nazioni hanno sottomesso gli interessi commerciali a quelli politici; questa ha sempre sottomesso gli interessi politici a quelli commerciali. È il popolo che meglio al mondo ha saputo valersi di queste tre grandi cose: la religione, il commercio e la libertà.»

[10]

Nella sua analisi in "Settimo non rubare", dunque, Prodi[11] ricorda che nello schema divulgato della teoria della divisione dei poteri di Montesquieu non viene di solito ricordata la sua affermazione circa la necessaria divisione fra il potere economico e quello politico. Non è bene che il potere politico e il potere economico appartengano a un'unica persona, quella del monarca.

Una moneta del 1989 da 10 franchi raffigurante il profilo di Montesquieu

> «Porle (le ricchezze) nei paesi governati da uno solo è presupporre da un lato tutto il denaro, e dall'altro la potenza; vale a dire da una parte la facoltà di avere tutto senza alcun potere e dall'altra il potere senza alcuna facoltà d'acquisto. In un governo simile soltanto il principe ha avuto o potuto avere un tesoro, e, ovunque ne esiste uno, non appena è eccessivo, diviene subito il tesoro del principe. Per la medesima ragione le compagnie di commercianti che si associano per un certo commercio, convengono raramente al governo di un solo. La natura di queste compagnie è di dare alle ricchezze private la forza delle ricchezze pubbliche. Ma in questi Stati, simile forza non può trovarsi che nelle mani del principe.»

[12]

Eppure in quegli anni, nota Prodi, persino la monarchia inglese, vero modello di Montesquieu, assiste al rischio di una sovrapposizione totale della politica sull'economia, per via dell'uso spregiudicato della banca pubblica e delle concessioni monopolistiche. Secondo l'interpretazione fornita dalla Spector[13], quelle che all'epoca di Montesquieu sono le nuove ricchezze mobiliari, capaci per loro natura di superare ogni frontiera, sono considerabili come le uniche forze che possono fare fallire la pratica della tirannide. La ragion di Stato e anche il mercantilismo devono lasciare il posto all'etica commerciante, i grandi finanzieri in virtù dell'indipendenza dei loro circuiti internazionali possono sostenere la libertà politica e limitare il potere, dunque la proprietà mobiliare favorisce in definitiva la libertà e il diritto, mentre la proprietà fondiaria favorisce la servitù.

In conclusione la lucidità di Montesquieu nel porre il fenomeno della territorializzazione delle ricchezze al cuore della sua riflessione sulla modernità commerciante è il punto cruciale che lo rende ancora interessante oggi, nell'ambito degli studi relativi alla nascita dell'economia politica[14].

Opere

- Montesquieu, *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza* e *Dialogo tra Silla ed Eucrate*, a cura di D. Felice, Milano, Feltrinelli, 2021.
- Montesquieu, *Pensieri Riflessioni Massime*, a cura di D. Felice, Milano, Edizioni Società Aperta, 2021,

- *Tutte le opere (1721-1754). Lettere persiane, Tempio di Cnido, Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza, Dialogo tra Silla ed Eucrate, Lo spirito delle leggi, Difesa dello Spirito delle leggi, Lisimaco*, a cura di Domenico Felice, Milano, Bompiani, 2014.
- *Scritti postumi (1757-2006). I miei pensieri - I miei viaggi - Saggi - Romanzi filosofici - Memorie e discorsi accademici - Poesie*, Firenze-Milano, Giunti-Bompiani ("Il pensiero occidentale"), a cura di Domenico Felice, 2017.
- Lettere persiane (https://www.lafeltrinelli.it/libri/montesquieu/lettere-persiane/9788807903694), a cura di Domenico Felice, Milano, Feltrinelli, 2020
- *De l'esprit des lois* (1748), terza trad. it. a cura di Domenico Cavallari, Napoli (1777); trad. it. a cura di S. Cotta, Torino, Utet, 1952 (rist.: 2004).
- *Lettere persiane* (*Lettres persanes*) (1721): trad. it. di G. Alfieri Todaro-Faranda, Milano, Rizzoli, 1952 (nona ediz. con Introduzione e Note di Jean Starobinski, 2009); trad. it. di Vincenzo Papa, Milano, Frassinelli, 1995; trad. it. di Vincenzo Papa, MIlano, Oscar Mondadori, 2010; trad. it. di L. Binni, Milano, Garzanti, 2012.
- *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*. Lausanne, (1734), trad. it. a cura di D. Monda, Milano, Rizzoli, 2004.
- *Défense de l'Esprit des lois* (1750)
- *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, trad. it. a cura di D. Felice, Pisa, ETS, 2004.
- *Geographica*
- *Mes pensées* (trad. it. *I miei pensieri*, in Montesquieu, a cura di D. Felice, Firenze-Milano, Giunti-Bompiani, 2017)
- *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe* (1734) (tr. it. in Montesquieu, cura di D. Felice, Firenze-Milano, Giunti-Bompiani, 2017)
- *Réflexions sur le caractère de quelques princes et sur queleques événements de leur vie* (tr. it. in Montesquieu, a cura di D. Felice, Firenze-Milano, Giunti-Bompiani, 2017)
- *Considérations sur les richesses de l'Espagne* (tr. it. in Montesquieu, a cura di D. Felice, Firenze-Milano, Giunti-Bompiani, 2017)
- *Spicilège*
- *Dialogue de Sylla et d'Eucrate* (tr. it. in Montesquieu, *Tutte le opere*], a cura di D. Felice,Milano, Bompiani, 2014)
- *Essai sur le goût* (1753) pubblicato nel tomo VII dell'Enciclopedia (1757) (tr. it. in Montesquieu, *Scritti postumi*, a cura di D. Felice, Firenze-Milano, Giunti-Bompiani, 2017)
- *Le Temple de Gnide* (tr. it. in Montesquieu, *Tutte le opere*, a cura di D. Felice,Milano, Bompiani, 2014)
- *Lettres familieres a divers amis d'Italie*, 1767.
- *Mes voyages* (tr. it. *I miei viaggi*, in Montesquieu, *Scritti postumi*, a cura di D. Felice, Firenze-Milano, Giunti-Bompiani, 2017).

Note

1. ^ I suoi genitori scelsero quale suo padrino un mendicante affinché egli ricordasse che i poveri sono suoi fratelli. Il fatto fu registrato negli archivi parrocchiali: «Oggi, 18 gennaio 1689 è stato battezzato nella nostra chiesa parrocchiale il figlio di M. de Secondat, nostro signore. Egli fu tenuto al fonte battesimale da un povero mendicante di questa parrocchia, di nome Charles, allo scopo che il suo padrino gli rammenti per tutta la vita che i poveri sono nostri fratelli. Che il Buon Dio ci conservi questo bambino.»
2. ^ Rispettivamente: "Le cause dell'eco", "Le ghiandole renali" e "La causa del peso dei corpi"

3. ^ (EN) *Charles Montesquieu*, su *freemasonry.bcy.ca*. Cita il *The British Journal* del 16 maggio 1730, citato in *Ars Quatuor Coronatorum*, vol. 81 p. 96.
4. ^ William R. Denslow, Harry S. Truman, *10,000 Famous Freemasons*, 1957
5. ^ (EN) M.P.C. 30799 del 16 ottobre 1997 (https://minorplanetcenter.net//iau/ECS/MPCArchive/1997/MPC_19971016.pdf)
6. ^ Céline Spector, "Montesquieu et l'émergence de l'économie politique", Parigi, 2006. Di seguito il link da Google Books Montesquieu et l'émergence de l'économie politique - Céline Spector - Google Livres (https://books.google.fr/books/about/Montesquieu_et_l_%C3%A9mergence_de_l_%C3%A9conom.html?hl=fr&id=ddUtAAAAYAAJ)
7. ^ Prodi, Paolo, "Settimo non rubare. Furto e mercato nella storia dell'Occidente", Il Mulino, Bologna, 2009
8. ^ Prodi, Paolo, cit. (pag. 193)
9. ^ Economia, cultura e civiltà | Pearson (https://it.pearson.com/aree-disciplinari/diritto-economia/area-giuridico-economica/proposte-didattiche/economia-cultura-civilta.html)
10. ^ Chales Louis de Secondat barone di Montesquieu, "Lo spirito delle leggi" (1748), Torino, 1989, I, lib. XX, cap. 7, p. 535
11. ^ Prodi, Paolo, cit. (pp. 300-302)
12. ^ Montesquieu, "Lo spirito delle leggi", cit., I, lib. XX, cap. 10, p. 537
13. ^ Spector, cit., pp.174 e 295, riferimenti presenti anche in Prodi, Paolo, cit., pag. 302
14. ^ Spector, cit., pag. 462

Bibliografia

- Louis Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris, 1959 (tr. it., *Montesquieu: la politica e la storia*, Roma, Savelli, 1974).
- Sergio Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953.
- Louis Desgraves, *Chronologie critique de la vie et des œuvres de Montesquieu*, Paris, Champion, 1998.
- Louis Desgraves, *Montesquieu*, Paris, Fayard, 1998.
- Domenico Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 voll., Pisa, Edizioni ETS, 2005.
- Domenico Felice (a cura di), *Leggere "Lo spirito delle leggi" di Montesquieu*, 2 voll., Milano, Mimesis, 2010.
- Domenico Felice (a cura di), *Lo spirito della politica. Letture di Montesquieu*, Milano, Mimesis, 2012.
- Domenico Felice, *Introduzione a Montesquieu*, Bologna, CLUEB, 2013.
- Domenico Felice-Davide Monda, *Montesquieu: intelligenza politica per il mondo contemporaneo*, Napoli, Liguori, 2012.
- Domenico Fisichella, *Montesquieu e il governo moderato*, Roma, Carocci, 2009.
- Dario Ippolito, *Lo spirito del garantismo. Montesquieu e il potere di punire*, Roma, Donzelli, 2016
- Sergio Landucci, *Montesquieu e l'origine della scienza sociale*, Firenze, Sansoni, 1973.
- Robert Shackleton, *Montesquieu; a Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961.
- Céline Spector, *Montesquieu: liberté, droit et histoire*, Paris, Éditions Michalon, 2010.
- Jean Starobinski, *Montesquieu par lui-même*, Paris, Seuil, 1994 (tr. it., Torino, Einaudi, 2002).

- Judith N. Shklar, *Montesquieu*, Oxford, Oxford University Press, 1987 (tr. it., Bologna, il Mulino, 1998).

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Montesquieu**
- Wikisource contiene una pagina in lingua francese dedicata a **Montesquieu**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Montesquieu**
- Wikiversità contiene risorse su **Montesquieu**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Montesquieu (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Montesquieu?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- Gioele Solari, *MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, barone di La Brède e di*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1934.
- *Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, barone di La Brède e di*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, barone di La Brède e di*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Montesquieu*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, baróne di La Brède e di-*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) Robert Shackleton, *Montesquieu*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Montesquieu*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- (FR) *Montesquieu*, su *www.academie-francaise.fr*, Académie française.
- (FR) *Montesquieu*, su *CÉSAR - Calendrier Électronique des Spectacles sous l'Ancien régime et sous la Révolution*, Huma-Num.
- *Opere di Montesquieu*, su *Liber Liber*.
- *Opere di Montesquieu* / *Montesquieu (altra versione)* / *Montesquieu (altra versione)* / *Montesquieu (altra versione)* / *Montesquieu (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Montesquieu*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Montesquieu*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di Montesquieu* / *Montesquieu (altra versione)* / *Montesquieu (altra versione)* / *Montesquieu (altra versione)*, su *LibriVox*.
- (EN) *Opere riguardanti Montesquieu*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Montesquieu*, su *Goodreads*.
- (NL) *Montesquieu*, su *parlement.com*, Parlement & Politiek.
- (EN) *Montesquieu*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- *Biblioteca Elettronica su Montesquieu e Dintorni*, su *montesquieu.it*.
- (EN) Hilary Bok, *Baron de Montesquieu, Charles-Louis de Secondat*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.

- *Testi online*, su *onlinebooks.library.upenn.edu*.
- *Montesquieu, Vita e Opere* (**PDF**), su *montesquieu.it*.
- *International peer-reviewed journal*, su *montesquieu.unibo.it*.
- (**FR**) Biografia di Montesquieu (https://www.les-philosophes.fr/auteur-montesquieu.html)
- (**EN**) Analisi/ricerca su Montesquieu in "Philosophy university online" (https://web.archive.org/web/20170811222324/http://www.the-philosophy.com/montesquieu-philosophy)

Audiolibri

- (**FR**) "Le temple de gnide" (1725) audiolibro, 2011, by René Depasse in "Litteratureaudio.com" (http://www.litteratureaudio.com/livre-audio-gratuit-mp3/montesquieu-le-temple-de-gnide.html)
- (**FR**) "Essai sur le gout" (1757) audiolibro, 2011, by Sophie in "Litteratureaudio.com" (http://www.litteratureaudio.com/livre-audio-gratuit-mp3/montesquieu-essai-sur-le-gout.html)
- (**FR**) "Eloge de la sincérité" (1717) audiolibro, 2017, Filosofia nel XVIII secolo, by Stefano Franco Bora Chagance in "audiocite.net" (https://www.audiocite.net/livres-audio-gratuits-philosophies/montesquieu-eloge-de-la-sincerite-(version-2).php)
- (**EN**) "De l'esprit des lois" (1478) audiolibro, 2016, by Benjamin Gettins in "a work in the public domain" (https://www.youtube.com/watch?v=1S5FpfotCdU)

Controllo di autorità	VIAF (**EN**) 27069096 (https://viaf.org/viaf/27069096) · ISNI (**EN**) 0000 0001 2095 7940 (http://isni.org/isni/0000000120957940) · SBN CFIV004504 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV004504?core=autoriall) · BAV 495/17996 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_17996) · CERL cnp01101360 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01101360) · Europeana agent/base/145393 (https://data.europeana.eu/agent/base/145393) · ULAN (**EN**) 500322774 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500322774) · LCCN (**EN**) n79063793 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79063793) · GND (**DE**) 118583670 (https://d-nb.info/gnd/118583670) · BNE (**ES**) XX991710 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authorybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX991710) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX991710) · BNF (**FR**) cb119166485 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb119166485) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb119166485) · J9U (**EN**, **HE**) 987007265683105171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007265683105171) · NSK (**HR**) 000012342 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000012342) · NDL (**EN**, **JA**) 00450372 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00450372) · CONOR.SI (**SL**) 19501923 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/19501923) · WorldCat Identities (**EN**) lccn-n79063793 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79063793)

Portale Biografie	**Portale Diritto**
Portale Filosofia	**Portale Politica**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Montesquieu&oldid=138499852"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 25 mar 2024 alle 18:10.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Voltaire

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando altri significati, vedi **Voltaire (disambigua)**.*

Voltaire (pronunciato in italiano /vol'tɛr/[1]; in francese [vɔltɛːʀ]), pseudonimo di **François-Marie Arouet** ([fʀɑ̃swa maʀi aʀwɛ]; Parigi, 21 novembre 1694 – Parigi, 30 maggio 1778), è stato un filosofo, drammaturgo, storico, scrittore, poeta, aforista, enciclopedista, autore di fiabe, romanziere e saggista francese.

Voltaire ritratto da Nicolas de Largillière, 1724–1725, Institut et Musée Voltaire)

Firma di Voltaire

Il nome di Voltaire è legato al movimento culturale dell'illuminismo, una corrente di pensiero del '700, di cui fu uno degli animatori e degli esponenti principali insieme a Montesquieu, Rousseau, Diderot, d'Alembert, d'Holbach e du Châtelet, tutti gravitanti attorno all'ambiente dell'*Encyclopédie*.[2] La vasta produzione letteraria di Voltaire si caratterizza per l'ironia, la chiarezza dello stile, la vivacità dei toni e la polemica contro le ingiustizie e le superstizioni.[3][4] Deista,[5] cioè seguace della religione naturale che vede la divinità come estranea al mondo e alla storia, ma scettico, fortemente anticlericale e laico, Voltaire è considerato uno dei principali ispiratori del pensiero razionalista e non religioso moderno.[6][7]

Le idee e le opere di Voltaire, non erano così come quelle degli altri illuministi, hanno ispirato e influenzato moltissimi pensatori, politici e intellettuali contemporanei e successivi e ancora oggi sono molto diffuse. In particolare hanno influenzato protagonisti della rivoluzione americana, come Benjamin Franklin e Thomas Jefferson, e di quella francese, come Jean Sylvain Bailly (che tenne una proficua corrispondenza epistolare con Voltaire), Condorcet (anche lui enciclopedista) e in parte Robespierre,[8][9] oltre che molti altri filosofi come Cesare Beccaria,[10] Karl Marx[11] e Friedrich Nietzsche.[12]

Indice

Biografia

- Inizi (1694–1716)
- Persecuzioni ed esilio in Inghilterra (1716–1728)
  - Il nome Voltaire
- Di nuovo in Francia (1728–1749): la relazione con la Châtelet
- In Prussia e Svizzera (1749–1755)
- Il patriarca di Ferney: Voltaire guida dell'illuminismo (1755–1778)

Voltaire e il contrasto con Rousseau
L'intellettuale impegnato
Rientro a Parigi e accoglienza trionfale (febbraio-maggio 1778)
Morte (maggio 1778) e vicende postume

Pensiero politico
Costituzionalismo e dispotismo illuminato
Sulle riforme sociali: uguaglianza, giustizia e tolleranza
Contro la pena di morte e la tortura
Contro il nazionalismo e la guerra
L'eguaglianza

Pensiero filosofico
Voltaire e il Regno Unito
La religione naturale e l'anticlericalismo
Il deismo come credo universale
Utilità filosofica del deismo all'epoca di Voltaire
La polemica anticlericale e anticattolica
Contro il cristianesimo moderno e la concezione materialistica
Etica e animali
Voltaire e la storiografia umana
L'India come culla dell'umanità
Il reale e l'ironia voltairiana
Tra avventura e stabilità
Accuse di razzismo, eurocentrismo e altre critiche
Sullo schiavismo
Ebraismo
Islam
La superiorità della ragione sui "popoli barbari"
Voltaire simbolo dei *Lumi*

Opere
Cronologia
Cinema
Commemorazioni
Note
Bibliografia
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Inizi (1694–1716)

Cortile interno del Lycée Louis-le-Grand

François-Marie Arouet nasce il 21 novembre 1694 a Parigi in una famiglia appartenente alla ricca borghesia. Come lo stesso pensatore sostenne a più riprese, la data di nascita riferitaci dai registri di battesimo – che lo collocano al 22 novembre e affermano che il futuro scrittore nacque il giorno prima – potrebbe essere falsa: a causa di gravi problemi di salute il battesimo sarebbe infatti stato rimandato di ben nove mesi; egli affermò infatti di essere nato il 20 febbraio 1694.[13] Poiché tuttavia la prassi vuole che in caso di pericolo per il bambino il battesimo venga impartito immediatamente, occorre ritenere che se ritardo vi fu, esso sia dipeso da altre ragioni. Il padre François Arouet (morto nel 1722), avvocato, era anche un ricco notaio, *conseiller du roi*, alto funzionario fiscale e un fervente giansenista, mentre la madre, Marie Marguerite d'Aumart (1660-1701), era appartenente a una famiglia vicina alla nobiltà. Il fratello maggiore Armand (1685–1765), avvocato al Parlamento, poi successore del padre come *receveur des épices*, era molto inserito nell'ambiente giansenista all'epoca della fronda contro la Bolla Unigenitus e del diacono Pâris. La sorella, Marie Arouet (1686–1726), l'unica persona della famiglia che fu affezionata a Voltaire, sposò Pierre François Mignot, correttore presso la *Chambre des comptes*, e fu la madre dell'abate Mignot, che giocò un ruolo importante alla morte di Voltaire, e di Marie Louise, la futura *Madame Denis*, che condividerà una parte della vita dello scrittore.

Originario dell'Haut Poitou, precisamente di Saint-Loup, piccola località situata nell'attuale dipartimento Deux-Sèvres, François si trasferì a Parigi nel 1675 e si sposò nel 1683. Voltaire fu l'ultimo di cinque figli: il primogenito Armand-François morì tuttavia ancora piccolo, nel 1684, e stessa sorte toccò cinque anni più tardi al fratello Robert. Il citato Armand vide la luce nel 1685, mentre l'unica femmina, Marguerite-Catherine, nacque nel 1686.[14][15] Voltaire perse la madre a soli 7 anni, e venne cresciuto dal padre con cui avrà sempre un rapporto molto conflittuale.[16]

Nell'ottobre 1704 entrò al rinomato collegio gesuita *Louis-le-Grand*. In questo periodo il giovane Voltaire dimostrò una spiccata inclinazione per gli studi umanistici, soprattutto retorica e filosofia. Benché destinato a essere molto critico nei confronti dei gesuiti, Voltaire poté beneficiare dell'intensa vita intellettuale del collegio.[17] L'amore per le lettere fu favorito in particolare da due maestri. Nei confronti del padre René-Joseph de Tournemine, erudito direttore del principale giornale dei Gesuiti – le *Mémoires de Trévoux* – con cui avrebbe avuto qualche dissidio in materia di ortodossia religiosa, nutrì sempre gratitudine e stima.[18] Con il professore di retorica il padre Charles Porée, l'adolescente strinse un'amicizia anche più intensa e altrettanto duratura; l'ecclesiastico, che fu maestro di illustri pensatori quali Helvétius e Diderot, era inoltre molto attivo in ambito letterario. Porée licenziò un'ampia produzione di poesie, oratori, saggi e canovacci teatrali, messi in scena, questi ultimi, nello stesso Collegio, dove il grande interesse per il teatro mise subito Voltaire a contatto con un'arte che avrebbe praticato lungo tutta la sua carriera.[19] Qualche mese prima di morire, verso gli 85 anni, la famosa cortigiana e protettrice delle arti Ninon de Lenclos, si fece presentare il giovane Arouet, allora circa undicenne[20] e colpita dalle sue capacità, nel suo testamento gli lasciò 2 000 lire tornesi (l'equivalente di 7800 € del 2008)[21] affinché potesse acquistarsi dei libri; si trattava di una discreta somma per l'epoca (in effetti, all'inizio del XVIII secolo, come nota il maresciallo Vauban sulla *Dîme royale*, un semplice lavoratore a giornata guadagnava meno di 300 lire all'anno).

Nel collegio raggiunge un'approfondita conoscenza del latino, tramite la lettura di autori come Virgilio, Orazio, Lucano, Cicerone; di contro, assai scarso o forse del tutto assente fu l'insegnamento del greco[22][23]. Nel corso della vita studierà e parlerà in maniera fluente tre lingue moderne, oltre al francese: l'inglese, l'italiano e, in misura minore, lo spagnolo, che userà in molte lettere con corrispondenti stranieri.[24]

Nel 1711 lascia il collegio e s'iscrive, per volere paterno, alla scuola superiore di diritto che comunque lascerà dopo soli quattro mesi con fermo e deciso disgusto, in quanto egli non aveva mai espresso alcun desiderio di fare l'avvocato.[25] In questi anni s'inasprisce molto il rapporto con il padre, il quale mal sopporta la sua vocazione poetica e i continui rapporti con i circoli filosofici libertini, come la *Societé du Temple* di Parigi. Indicativo di ciò è il fatto che Voltaire si vantava (a torto o a ragione) di essere un figlio illegittimo.[26][27] Nel 1713 lavorò come segretario all'Ambasciata francese all'Aja, poi tornò a Parigi per svolgere il praticantato presso un notaio, per cercare di omaggiare rispettosamente le orme del tanto odiato padre; in realtà egli desiderava sottrarsi alla pesante influenza del genitore che infatti ripudiò dopo poco tempo, e cominciò a scrivere articoli e versi duri e caustici verso le autorità costituite.[28]

Persecuzioni ed esilio in Inghilterra (1716–1728)

I suoi scritti molto polemici trovarono immediato successo nei salotti nobiliari[29]; nel 1716 ciò gli costò l'esilio a Tulle e Sully-sur-Loire; alcuni versi satirici, del 1717, contro il reggente di Francia Filippo d'Orléans, che governava in nome del giovanissimo Luigi XV, e contro sua figlia, la Duchessa di Berry[30], gli causarono l'arresto e la reclusione alla Bastiglia, poi un altro periodo di confino a Chatenay.[31] Alla morte del padre, nel 1722, l'investimento oculato dell'eredità paterna mette Voltaire al riparo per sempre da preoccupazioni finanziarie, permettendogli di vivere con una certa larghezza.[32] La pubblicazione del poema *La Ligue* del 1723, scritto durante la prigionia, ottenne invece l'assegnazione di una pensione di corte da parte del giovane re.[33] L'opera, dedicata al re Enrico IV di Francia, giudicato un campione della tolleranza religiosa in contrasto con l'oscurantista e intollerante Luigi XIV (che ebbe contrasti col Papa, ma revocò l'editto di Nantes, tornando alle persecuzioni contro ugonotti e giansenisti), verrà pubblicata nuovamente col titolo *Enriade*, nel 1728.[34] Il favore che gli mostrarono subitaneamente i nobili di Francia non durò a lungo: sempre per colpa dei suoi scritti mordaci, litigò con l'aristocratico Guy-Auguste de Rohan-Chabot, cavaliere di Rohan, che l'aveva apostrofato con scherno presso un teatro. Il giorno seguente Rohan lo fece aggredire e malmenare dai suoi domestici, armati di bastone, per poi rifiutare con sprezzo il duello di riparazione del torto, proposto dal giovane poeta.[35] Le proteste di Voltaire gli servirono solo a essere imprigionato nuovamente, grazie a una *lettre de cachet*, cioè un ordine in bianco di arresto (spettava a chi possedeva il documento aggiungere il nome della persona da colpire) ottenuto dalla famiglia del rivale e firmata da Filippo d'Orléans.[36][37] Dopo un breve periodo in esilio fuori Parigi, Voltaire, sotto minaccia di un nuovo arresto, si vide costretto a emigrare in Inghilterra (1726-1729).[38][39] In Gran Bretagna, grazie alla conoscenza di uomini di cultura liberale, scrittori e filosofi come Robert Walpole, Jonathan Swift, Alexander Pope e George Berkeley, maturò idee illuministe contrarie all'assolutismo feudale della Francia.[40]

Dal 1726 al 1728 visse in Maiden Lane, Covent Garden, nel luogo oggi ricordato da una targa al n. 10.[41] L'esilio di Voltaire in Gran Bretagna durò tre anni, e questa esperienza influenzò fortemente il suo pensiero. Era attratto dalla monarchia costituzionale in contrasto con la monarchia assoluta francese, e da una maggiore possibilità delle libertà di parola e di religione, e il diritto di *habeas corpus*.[42] Venne influenzato da diversi scrittori neoclassici dell'epoca, e sviluppò un interesse per la letteratura inglese precedente, soprattutto le opere di Shakespeare, ancora relativamente sconosciuto in Europa continentale. Nonostante sottolineasse le sue deviazioni dagli standard neoclassici, Voltaire vide Shakespeare come un esempio che

gli scrittori francesi potevano emulare, poiché nel dramma francese, giudicato più lucido, mancava l'azione sul palco. Più tardi, tuttavia, come l'influenza di Shakespeare crebbe in Francia, Voltaire cercò di contrastare ciò con le proprie opere, denunciando ciò che considerava "barbarie shakesperiana".[43] In Inghilterra fu presente al funerale di Isaac Newton, ed elogiò gli inglesi per aver onorato uno scienziato considerato eretico con la sepoltura nell'Abbazia di Westminster.[44][45][46]

Nicolas de Largillière, Voltaire intorno al 1724–1725 (prima delle tre versioni del dipinto, conservato alla villa elegante di Ferney-Voltaire)

Dopo quasi tre anni di esilio, Voltaire tornò a Parigi e pubblicò le sue opinioni nei confronti del governo britannico, la letteratura e la religione in una raccolta di saggi, le *Lettere inglesi* (o *Lettere filosofiche*), pubblicate nel 1734 e per le quali venne di nuovo condannato, in quanto aspramente critiche contro l'*ancien régime* e antidogmatiche.[38][47] Nell'opera Voltaire considera la monarchia inglese - costituzionale, sorta in maniera compiuta dalla Gloriosa rivoluzione del 1689 - come più sviluppata e più rispettosa dei diritti umani (in particolare la tolleranza religiosa) rispetto al suo regime omologo francese.[48][49]

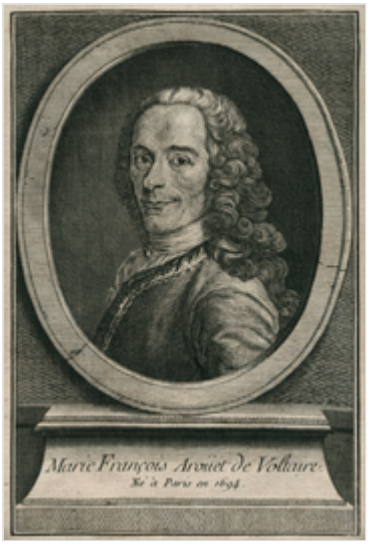
Il nome Voltaire

Durante l'esilio in Inghilterra assunse lo pseudonimo di "Arouet de Voltaire" (già usato però come firma nel 1719), poi accorciato in Voltaire, per separare il suo nome da quello del padre ed evitare confusioni con poeti dal nome simile.[50][51] L'uso dello pseudonimo era diffuso nell'ambiente teatrale, come già era all'epoca di Molière, ma l'origine del *nom de plume* è incerta e fonte di dibattito; le ipotesi più probabili sono:

1. "Voltaire" potrebbe essere un particolare anagramma del cognome in scrittura capitale latina, dal nome con cui era conosciuto in gioventù, *Arouet le Jeune* (Arouet il giovane, per distinguerlo dal padre omonimo): da AROUET L(e) J(eune) a AROVET L. I. o AROVETLI, da cui VOLTAIRE. Questa è la teoria generalmente più diffusa.[40]
2. Un'altra teoria ricorre al luogo d'origine della famiglia Arouet: la cittadina di Airvault, il cui anagramma potrebbe rendere lo pseudonimo, nella forma "Vaultair", con pronuncia francese identica a quella del nome scritto con la grafia "Voltaire".[52]
3. Richard Holmes aggiunge che, oltre a questi motivi, il nome Voltaire fu scelto anche per trasmettere le connotazioni di "velocità" e "audacia". Questi provengono da associazioni con parole come "volteggio" (acrobazie su trapezio o cavallo), "voltafaccia" (fuga dai nemici), e "volatile" (originariamente, qualsiasi creatura alata, anche in senso figurato, onde dare una sensazione di agilità mentale e leggerezza).[53]
4. Una delle teorie minoritarie vuole che derivi dalla parola "revolté", ossia "rivoltato, in rivolta" (contro il vecchio ordine); lo pseudonimo sarebbe la metatesi sillabica di una trasformazione grafica della parola: da "revolté" a "revoltai" (la pronuncia è uguale), e quindi "Voltaire".[54][55]
5. Una ricerca di Simone Migliorini porta anche a considerare la scelta dello pseudonimo un omaggio alla antichissima città di Volterra. Non raramente infatti Voltaire citava brani del

poeta stoico volterrano Aulo Persio Flacco e Volterra rappresenta da sempre una delle più antiche città dove, fin dagli albori della civiltà, si è sperimentata la democrazia.[56]

Di nuovo in Francia (1728–1749): la relazione con la Châtelet



Ritratto sulla copertina di un'edizione degli *Elémens de la philosophie de Neuton*, opera del 1738

Costretto ancora esule in Lorena (a causa dell'opera *Storia di Carlo XII* del 1731), scrisse le tragedie *Bruto* e *La morte di Cesare*, cui seguirono *Maometto ossia il fanatismo*, che volle polemicamente dedicare al Papa Benedetto XIV, *Merope*, il trattato di divulgazione scientifica *Elementi della filosofia di Newton*.[57] In questo periodo cominciò una relazione con la nobildonna sposata Madame du Châtelet, che lo nascose nella sua casa di campagna a Cirey, nella Champagne. Nella biblioteca della Chatelet, che contava 21.000 volumi, Voltaire e la compagna studiarono Newton e Leibniz.[58] Avendo fatto tesoro dei suoi precedenti attriti con le autorità, Voltaire cominciò a pubblicare anche anonimamente per stare fuori pericolo, negando ogni responsabilità di essere l'autore di libri compromettenti. Continuò a scrivere per il teatro, e incominciò una lunga ricerca nelle scienze e nella storia. Ancora una volta, la principale fonte di ispirazione per Voltaire erano gli anni del suo esilio inglese, durante il quale era stato fortemente influenzato dalle opere di Newton. Voltaire credeva fortemente nelle teorie di Newton, in particolare per quanto riguarda l'ottica (la scoperta di Newton che la luce bianca è composta da tutti i colori dello spettro portò Voltaire a molti esperimenti a Cirey) e la gravità (Voltaire è la fonte della famosa storia di Newton e la mela caduta dall'albero, che aveva appreso dal nipote di Newton a Londra: ne parla nel *Saggio sulla poesia epica*).[59]

Nell'autunno del 1735, Voltaire ricevette la visita di Francesco Algarotti, che stava preparando un libro su Newton.

Émilie du Châtelet, che per molti anni fu la compagna di Voltaire

Nel 1736 Federico di Prussia cominciò a scrivere lettere a Voltaire. Due anni dopo Voltaire visse per un periodo nei Paesi Bassi e conobbe Herman Boerhaave. Nel primo semestre del 1740 Voltaire visse invece a Bruxelles e si incontrò con Lord Chesterfield. Conobbe il libraio ed editore Jan Van Duren, che più tardi avrebbe preso a simbolo del truffatore per eccellenza, per occuparsi della pubblicazione dell'Anti-Machiavel, scritto dal principe ereditario prussiano. Voltaire visse nella Huis Honselaarsdijk, appartenente al suo ammiratore. Nel mese di settembre Federico II, asceso al trono, incontrò Voltaire per la prima volta al castello di Moyland, vicino a Cleve, e a novembre Voltaire andò al Castello di Rheinsberg per due settimane. Nell'agosto 1742 Voltaire e Federico si incontrarono a Aix-la-Chapelle (Aquisgrana). Il filosofo venne poi inviato al Sanssouci dal governo francese, come ambasciatore, per scoprire di più sui piani di Federico dopo la prima guerra di Slesia.[60]

Federico si insospettì e lo fece fermare e rilasciare dopo poco tempo; però continuerà a scrivergli lettere, una volta chiarito l'equivoco. Grazie al riavvicinamento con la corte, aiutato dall'amicizia con Madame de Pompadour, la favorita di re Luigi XV, protettrice anche di Diderot, nel 1746 fu nominato storiografo e

Voltaire con il re Federico II a Château de Sans-Souci, vicino a Potsdam, in un dipinto di Adolph von Menzel

membro dell'Académie Française, nonché Gentiluomo di camera del re; ma Voltaire, seppur apprezzato da parte della nobiltà, non incontrava affatto la benevolenza del sovrano assoluto: così, di nuovo in rotta con la corte di Versailles (che frequentò per circa due anni), avrebbe finito per accettare l'invito a Berlino del re di Prussia, che lo considerava un suo maestro.[61] Lo stesso lasso di anni fu doloroso dal punto di vista privato per il filosofo: dopo una lunga e altalenante relazione, tra ritorni e tradimenti nella coppia[62], la Châtelet lo lasciò per il poeta Saint-Lambert[63], e Voltaire rispose cominciando una relazione con la nipote Madame Denis (1712-1790), vedova, che in passato aveva tentato di sposare[64], secondo consuetudini nobiliari dell'epoca, approvate dalla Chiesa e di moda anche nella borghesia, che non consideravano incestuoso un legame tra zio e nipote.[65] La relazione con Madame Denis fu breve, anche se avrebbero convissuto platonicamente fino alla sua morte.[66] Inoltre quando, nel 1749, Madame du Châtelet, rimasta in buoni rapporti con lo scrittore, morì di complicazioni legate al parto, dando alla luce la figlia di Saint-Lambert (morta alla nascita), Voltaire l'assistette e rimase molto colpito dalla sua morte, definendola in una lettera *la sua anima gemella*. Poco dopo la morte di Émilie, Voltaire scriveva a un'amica: *"je n'ai pas perdu une maîtresse mais la moitié de moi-même. Un esprit pour lequel le mien semblait avoir été fait"* ("non ho perduto un'amante ma la metà di me stesso. Un'anima per la quale la mia sembrava fatta").[67][68]

In Prussia e Svizzera (1749–1755)

Lasciata la Francia, dal 1749 al 1752 soggiornò quindi a Berlino, ospite di Federico II, che lo ammirava, considerandosi un suo discepolo[69] e lo nominò suo ciambellano.[70] A causa di alcune speculazioni finanziarie, in cui lo scrittore era molto abile[71], nonché per i continui attacchi verbali contro lo scienziato Pierre Louis Moreau de Maupertuis, che non lo sopportava, ma che presiedeva l'Accademia di Berlino[72] e alcune divergenze di idee sul governo della Prussia, Voltaire litigò col sovrano e lasciò la Prussia[73], ma il re lo fece arrestare abusivamente, per breve tempo, a Francoforte. Dopo questo incidente, sarebbero passati molti anni prima che i loro rapporti si pacificassero, riprendendo una corrispondenza epistolare col sovrano dopo circa 10 anni.[69][74] Voltaire accentuò quindi l'impegno contro le ingiustizie in maniera particolarmente attiva, dopo l'allontanamento dalla Prussia. Impossibilitato a tornare a Parigi, poiché dichiarato persona sgradita alle autorità[75], si spostò allora a Ginevra, nella villa *Les délices*, finché entrò in rotta con la Repubblica calvinista, che egli aveva ritenuto erroneamente un'oasi di tolleranza, e riparò nel 1755 a Losanna, poi presso i castelli di Ferney e Tournay, da lui acquistati, dopo essersi sfogato contro i politici di Ginevra con parole rabbiose e durissime in una lettera inviata all'amico d'Alembert.[76][77]

Il patriarca di Ferney: Voltaire guida dell'illuminismo (1755–1778)

(FR)	(IT)
«Si c'est ici le meilleur des mondes possibles, que sont donc les autres?»	«Se questo è il migliore dei mondi possibili, gli altri come sono?»

(Voltaire, *Candido o l'ottimismo*, capitolo VI, 1759)

È di questo periodo la pubblicazione della tragedia *Oreste* (1750), considerata una delle opere minori del teatro di Voltaire, completata poco dopo l'abbandono della Prussia. In particolare da allora visse nel piccolo centro di Ferney, che prenderà il suo nome (Ferney-Voltaire). Qui riceveva numerose visite, scriveva e si dedicava alla corrispondenza con centinaia di persone, che in lui riconoscevano il "patriarca" dell'Illuminismo.[38][78]

Château di Voltaire a Ferney (oggi chiamata Ferney-Voltaire in suo onore), situata in Francia, all'epoca sul confine franco-ginevrino.

Tra le persone che vennero a visitarlo a Ferney, oltre a Diderot, Condorcet e d'Alembert, vi furono James Boswell, Adam Smith, Giacomo Casanova, Edward Gibbon.[79] Nello stesso periodo cominciò la più feconda fase della produzione voltairiana, che univa l'Illuminismo e la fiducia nel progresso col pessimismo dovuto alle vicende personali e storiche (prima fra tutto il disastroso terremoto di Lisbona del 1755, che minò la fiducia di molti *philosophes* nell'ottimismo acritico). Voltaire dedica al sisma tre opere: il *Poema sul disastro di Lisbona*, il *Poema sulla legge naturale* (scritto precedentemente ma rivisto e allegato al primo) e alcuni capitoli del *Candido*.[69] Il terremoto suscitò un vivace dibattito tra i *philosophes*.

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Filosofia del disastro****.*

Voltaire e il contrasto con Rousseau

Voltaire collaborò all'Enciclopedia di Diderot e D'Alembert, alla quale partecipavano anche d'Holbach e Jean-Jacques Rousseau. Dopo un buon inizio, e un parziale apprezzamento dei *philosophes* per le sue prime opere, quest'ultimo si distaccò presto, per le sue idee radicali in politica e sentimentali sulla religione: si veda *La lettera sul terremoto di Lisbona*, scritta da Rousseau a Voltaire[80], dal riformismo e dal razionalismo degli enciclopedisti; inoltre Rousseau non accettava le critiche alla sua città fatte da d'Alembert e Voltaire stesso nell'articolo "Ginevra", che avrebbe scatenato nuovamente le autorità svizzere contro i due filosofi, costringendolo a fuggire da *Les delicés*.[81]

Stampa agiografica del 1794: Voltaire e Rousseau sono guidati dal Genio della Ragione verso la gloria e l'immortalità

Voltaire cominciò a considerare Rousseau come un nemico del movimento, definendolo "il Giuda della confraternita", oltre che una persona incompatibile col proprio carattere (a causa della paranoia e gli sbalzi d'umore dell'autore del *Contratto sociale*) e, pertanto, da screditare con i suoi scritti come veniva fatto con gli anti-illuministi espliciti. In una lettera a un componente del Piccolo Consiglio di Ginevra, contraddirebbe le sue affermazioni tolleranti e assai più note, quando inviterebbe i governanti di Ginevra a condannare Rousseau con la massima severità.[82]

In realtà Voltaire rispose ad alcuni attacchi diretti proprio da Rousseau (notoriamente litigioso e che lo riteneva reo di non averlo difeso dalla censura: "Questi signori del Gran Consiglio vedono così spesso il signor Voltaire; come può non avere ispirato in loro quello spirito di tolleranza che predica senza pausa, e di cui ogni tanto ha lui stesso bisogno?"), e che

istigava i ginevrini, nella *Lettere scritte dalla montagna*, dopo aver affermato che Voltaire era l'autore del *Sermone dei cinquanta* (una scandalosa opera anonima che denunciava la falsità storica del Vangelo), di colpirlo direttamente se volevano "castigare gli empi", anziché perseguire lui stesso.

> «Possa questo grande Dio che mi ascolta, questo Dio che non è nato da una vergine né è morto sul patibolo, né lo si può mangiare in un pezzo di pane, né può avere ispirato questi libri pieni di contraddizioni, di sciocchezze e di orrori – possa questo Dio, creatore di tutti i mondi, avere pietà di questa setta di cristiani che lo bestemmia.»
>
> (Sermone dei cinquanta, XXIV, attribuito a Voltaire)

Nonostante lo stesso Voltaire gli avesse offerto ospitalità a Ferney dopo le accuse subite per l'opera *Emilio*, ricevette da Rousseau in cambio diverse accuse, terminando in insulti reciproci. Alla fine, avvisato che Rousseau stava venendo di persona, Voltaire aveva sbottato "Che venga! Gli offrirò la cena e lo metterò nel mio letto e gli dirò: grazie d'aver accettato l'invito". In realtà, alla fine, l'incontro non ci fu mai. Voltaire dal canto suo si vendicò allora con la lettera in cui affermava che il vero "blasfemo sedizioso" era Rousseau e non lui, invitando ad agire con «tutta la severità della legge», cioè bandirne le opere "sovversive", senza tuttavia affermare esplicitamente di condannare il collega alla pena capitale.[82]

Nel pamphlet *I sentimenti dei cittadini* Voltaire, mettendola in bocca a un pastore calvinista, scrive una delle frasi "incriminate" («occorre insegnargli che se si punisce leggermente un romanziere empio, si punisce con la morte un vile sedizioso») e afferma che «si ha pietà di un folle; ma quando la demenza diventa furore, lo si lega. La tolleranza, che è una virtù, sarebbe in quel caso un vizio».[82][83][84]. Vi rivela, poi, alcuni fatti disdicevoli della vita di Rousseau, come la povertà in cui faceva vivere la moglie, i cinque figli lasciati all'orfanotrofio e una malattia venerea di cui soffriva.[85]

> «Riconosciamo con dolore e rossore che v'è un uomo che porta ancora su di sé il marchio funesto delle sue gozzoviglie e che, travestito da saltimbanco, trascina con sé di villaggio in villaggio e di montagna in montagna l'infelice donna di cui ha fatto morire la madre e di cui ha esposto i figli alla porta di un ospizio.»
>
> (Voltaire, *I sentimenti dei cittadini*)

Per questo dissidio umano e intellettuale sono interessanti anche le lettere scambiate direttamente tra due filosofi: in una missiva sul *Discorso sull'origine della diseguaglianza* di Rousseau, in polemica col primitivismo del ginevrino, Voltaire gli scrisse che «leggendo la vostra opera viene voglia di camminare a quattro zampe. Tuttavia, avendo perso quest'abitudine da più di sessant'anni, mi è purtroppo impossibile riprenderla».[86] Dal canto suo, sentimenti contrastanti erano in Rousseau (nel 1770 sottoscrisse una petizione per innalzare a Voltaire un monumento). Già nel 1760 Rousseau aveva attaccato Voltaire a causa dell'articolo su Ginevra e per non aver preso le sue parti nel dissidio con d'Alembert:

> «Io non vi voglio affatto bene Signore; voi mi avete fatto i mali di cui potevo patire di più, a me, vostro discepolo e vostro fanatico partigiano. Avete rovinato Ginevra come prezzo dell'asilo che vi avete ricevuto; (...) siete voi che mi farete morire in terra straniera (...) Vi odio, insomma, perché

> l'avete voluto; ma vi odio da uomo anche più degno di amarvi se voi l'aveste voluto. Di tutti i sentimenti di cui il mio cuore era compenetrato, vi resta solo l'ammirazione che non si può rifiutare per il vostro bel genio e l'amore per i vostri scritti.»
>
> (Rousseau a Voltaire, 17 giugno 1760[87])

Voltaire ritratto da Maurice Quentin de La Tour (1737–1740 circa)

In una lettera privata del 1766 al segretario di Stato di Ginevra, Voltaire però negò che lui fosse l'autore de *I sentimenti dei cittadini*, probabilmente basato sulle confidenze degli ex amici di Rousseau (Diderot, Madame d'Epinay, Grimm):

> «Non sono per nulla amico del signor Rousseau, dico ad alta voce ciò che penso di buono e di cattivo delle sue opere; ma, avessi fatto il torto più piccolo alla sua persona, fossi servito a opprimere un uomo di lettere, me ne sentirei troppo colpevole.»
>
> (Voltaire, lettera del 1766[82])

L'intellettuale impegnato

Voltaire, in questo periodo, si impegnò anche al fine di evitare il più possibile le guerre che insanguinavano l'Europa. Egli disprezzava il militarismo e sosteneva il pacifismo e il cosmopolitismo; un appello alla pace è presente anche nel *Trattato sulla tolleranza*.[88] Cercò di fare da mediatore tra la Francia e la Prussia di Federico II, per evitare la guerra dei sette anni.[89][90]

La scrivania di Voltaire al Café Procope, che lo scrittore frequentava

Al contempo però bisogna ricordare che, nella vita privata, portava avanti lucrosi e poco onesti affari proprio nel campo dei rifornimenti all'esercito.[91] Ricco e famoso, punto di riferimento per tutta l'Europa illuminista, entrò in polemica coi cattolici per la parodia di Giovanna d'Arco in *La Pulzella d'Orléans*, opera giovanile riedita, ed espresse le sue posizioni in forma narrativa in numerosi racconti e romanzi filosofici, di cui il più riuscito è *Candido ovvero l'ottimismo* (1759), in cui polemizzò con l'ottimismo di Gottfried Leibniz. Il romanzo rimane l'espressione letteraria più riuscita del suo pensiero, contrario a ogni provvidenzialismo o fatalismo. Da qui ebbe inizio un'accanita polemica contro la superstizione e il fanatismo a favore di una maggiore tolleranza e giustizia.[69]

A questo proposito scrisse il citato *Trattato sulla tolleranza* in occasione della morte di Jean Calas (1763)[92][93] e il *Dizionario filosofico* (1764), tra le opere non narrative più importanti del periodo, che vide anche la continuazione della collaborazione con l'Encyclopédie di Diderot e D'Alembert. Si dedicò anche a numerosissimi *pamphlet*, spesso anonimi, contro gli avversari degli illuministi.[69][94] Nel caso di Jean Calas, egli riuscì a ottenere la riabilitazione postuma del commerciante protestante giustiziato, e quella della famiglia proscritta e ridotta in miseria, arrivando a orientare la Francia intera contro la sentenza del Parlamento di Tolosa. Alla fine la vedova, sostenuta da Voltaire, si rivolse al Re, ottenendo anche

l'appoggio della Pompadour, che sostenne la causa dei Calas in una lettera al filosofo.[95] Luigi XV ricevette in udienza i Calas; poi, lui e il suo consiglio privato annullarono la sentenza e ordinarono una nuova indagine, in cui i giudici di Tolosa vennero sconfessati completamente. Questo fatto segnò l'apice della popolarità e dell'influenza di Voltaire.[96]

Tra le altre opere del lungo periodo a cavallo tra la Prussia e la Svizzera, i racconti *Zadig* (1747), *Micromega* (1752), *L'uomo dai quaranta scudi* (1767), le opere teatrali *Zaira* (1732), *Alzira* (1736), *Merope* (1743), oltre il citato *Poema sul disastro di Lisbona* (1756). E infine, le importanti opere storiografiche *Il secolo di Luigi XIV* (1751), scritto durante il periodo prussiano e in cui contribuisce a rendere celebre l'enigma della famosa Maschera di Ferro, e il *Saggio sui costumi e sullo spirito delle nazioni* (1756). In una delle ultime opere prettamente filosofiche, *Le philosophe ignorant* (1766), Voltaire insistette sulla limitazione della libertà umana, che non consiste mai nell'assenza di qualsiasi motivo o determinazione.[97]

Rientro a Parigi e accoglienza trionfale (febbraio-maggio 1778)

La sua salute intanto cominciava a declinare, ed egli chiese di poter rientrare in patria.[98] Già amico della precedente favorita di Luigi XV, Madame de Pompadour, strinse amicizia epistolare anche con la nuova *maîtresse-en-titre*, Madame du Barry. Luigi XV morì nel 1774. Nel 1778 Voltaire ottenne il permesso a tornare nella capitale. Rientrato a Parigi i primi giorni di febbraio del 1778, dopo 28 anni di assenza, ricevette un'accoglienza trionfale dal popolo e dagli intellettuali, tranne che dalla corte del nuovo re, Luigi XVI, che comunque aveva acconsentito alla revoca dell'esilio, e, ovviamente, dal clero. Il 7 aprile entrò nella Massoneria, nella Loggia delle *Nove Sorelle*.[99][100] Assieme a lui, venne iniziato anche l'amico Benjamin Franklin.[101]

Pedro Américo, *Voltaire benedice il nipote di Franklin in nome di Dio e della Libertà* (1889–1890), il cui dipinto raffigura un episodio degli ultimi mesi di vita di Voltaire

Nonostante l'ostinato rifiuto, sino alla morte, della religione cattolica e della Chiesa - Voltaire era un deista - viene sostenuta la tesi che il filosofo si sia convertito *in extremis* alla fede cristiana.[102] A riprova della conversione di Voltaire abbiamo uno studio dello spagnolo Carlos Valverde. Mentre le sue condizioni peggioravano, Voltaire perse lucidità, e assumeva forti dosi di oppio per il dolore.[103]. Un prete, Gauthier, della parrocchia di Saint-Sulpice, dove viveva Voltaire, venne a chiedergli una confessione di fede, perché egli non fosse sepolto in terra sconsacrata. L'unica dichiarazione scritta di suo pugno, o dettata al segretario, fu: "Muoio adorando Dio, amando i miei amici, non odiando i miei nemici, e detestando la superstizione".[104] Gauthier non la ritenne sufficiente e non gli diede l'assoluzione, ma Voltaire si rifiutò di scrivere altre confessioni di fede che sancissero il suo ritorno al cattolicesimo. Nonostante ciò, si diffusero, dopo la morte, documenti di dubbia autenticità che indicherebbero che abbia sottoscritto una professione di fede, firmata da Gauthier e dal nipote, l'abbé Mignot, anche questa però, ritenuta insufficiente, anche se più esplicita. La confessione è stata ritenuta da taluni di comodo, su sollecitazione degli amici, per avere degna sepoltura e funerali[105] oppure totalmente falsa, in quanto in contrasto con tutta la sua vita e la sua opera.[106]

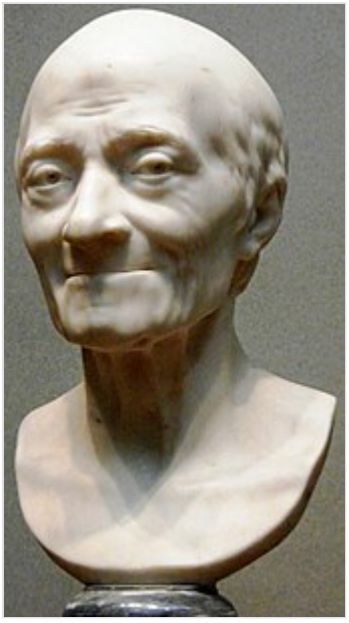
Anche altri autori hanno riferito di una presunta autenticità della conversione di Voltaire[107] e su i suoi rapporti col parroco Gauthier.[108]

La conversione di Voltaire nei suoi ultimi tempi venne decisamente negata dagli illuministi, in particolare dagli anticlericali, in quanto ritenuta offuscare l'immagine di uno dei loro principali ispiratori e spesso non considerata sincera nemmeno dai cattolici.[109] Bisogna notare inoltre che anche Diderot[110] prese accordi con sacerdoti prima di morire, per poter essere decorosamente sepolto ed entrambi erano spinti con insistenza da amici e parenti, benché, come sappiamo da documenti, perlomeno Diderot non fosse davvero convertito. Anche l'ateo barone d'Holbach fu sepolto in una chiesa (accanto a Diderot stesso), avendo dovuto tenere nascoste le proprie idee in vita, per aggirare la censura e la repressione. Tutte queste analogie rendono probabile che non si trattò di vere conversioni, e che Voltaire non tornò davvero al cattolicesimo, e questo fu il motivo per cui la curia parigina oppose comunque il veto alla sepoltura, in quanto egli era morto senza assoluzione.[111][112]

Tomba di Voltaire al Panthéon di Parigi al tempo dei lavori di restauro del monumento (si nota l'assenza della statua marmorea sul basamento)

Morte (maggio 1778) e vicende postume

La versione degli amici racconta che, in punto di morte, il filosofo respinse ancora il sacerdote, che avrebbe dovuto dare l'assenso alla sepoltura, e che lo invitava a confessarsi chiedendogli un'esplicita dichiarazione di fede cattolica, che Voltaire invece non voleva fare (intuendo che volesse poi venire usata a fini propagandistici): alla domanda se credeva nella divinità di Cristo, Voltaire replicò: "In nome di Dio, Signore, non parlatemi più di quell'uomo e lasciatemi morire in pace".[113][114]


Voltaire poco prima della morte (busto di Jean-Antoine Houdon)

Voltaire morì, probabilmente per un cancro alla prostata di cui avrebbe sofferto già dal 1773[115][116], la sera del 30 maggio 1778, all'età di circa 83 anni, mentre la folla parigina lo acclamava sotto il suo balcone.[117] La morte fu tenuta segreta per due giorni; il corpo, vestito come fosse vivo e sommariamente imbalsamato, fu portato fuori da Parigi in carrozza, come da accordi presi da madame Denis con un suo amante, un prelato che aveva acconsentito al "trucco". Il suo funerale, molto sontuoso, fu officiato dal nipote, l'abbé Mignot, parroco di Scellières, e nell'attiguo convento ebbe sepoltura lo scrittore.[118] I medici che eseguirono l'autopsia ne asportarono il cervello e il cuore (riunito anni dopo ai resti per volontà di Napoleone III[119]), forse per impedire una sepoltura "completa", dato l'ordine dell'arcivescovo di Parigi di vietare la sepoltura in terra consacrata a Voltaire, o forse, più probabilmente, per poterli conservare come reliquie laiche nella capitale; furono tumulati infatti temporaneamente nella Biblioteca nazionale di Francia e alla Comédie Française.[120] Se Voltaire era comunque morto senza perdono religioso, e la chiesa parigina gli negò ogni onore, tutti i membri della curia dove venne sepolto vollero invece celebrare una messa cantata in sua memoria, e numerose cerimonie.[119] Le proprietà e l'ingente patrimonio di Voltaire passarono, per testamento, a Madame Denis e alla sua famiglia, ossia ai nipoti dello scrittore, nonché alla figlia adottiva Reine Philiberte de Varicourt, che aveva sposato il Marchese de Villette, nella cui casa parigina Voltaire visse i suoi ultimi giorni.[121][122]

A tredici anni dalla sua morte, in piena Rivoluzione francese, il corpo di Voltaire venne trasferito al Pantheon e qui sepolto l'11 luglio 1791 al termine di un funerale di Stato di proporzioni straordinarie per grandiosità e teatralità, tanto che rimase memorabile persino il catafalco - su cui venne posto un busto del filosofo - allestito per il trasporto della sua salma. Da allora i resti di Voltaire riposano in questo luogo. Nel 1821 rischiò la riesumazione, più volte rifiutata in precedenza da Napoleone I[119], perché erano molti coloro, nel fronte cattolico, che ritenevano intollerabile la sua presenza all'interno di una chiesa, dato che il Pantheon era stato temporaneamente riconsacrato. Tuttavia re Luigi XVIII non la ritenne necessaria perché "*... il est bien assez puni d'avoir à entendre la messe tous les jours.*" (cioè "è già punito abbastanza per il fatto di dover ascoltare la Messa tutti i giorni").[123] La tomba è vicina a quella dell'altro grande filosofo illuminista, Jean-Jacques Rousseau, il rivale di Voltaire, morto poco meno di un mese dopo (il 4 luglio), spesso fatto bersaglio fino alla fine di satire e invettive, ma nonostante questo accomunato a lui nella gloria postuma, venendo traslato al Pantheon nel 1794.[119] Si diffuse però la leggenda che i monarchici ne avessero rubato le ossa nel 1814, insieme con quelle di Rousseau, per gettarle in una fossa comune, nel luogo dove oggi sorge la facoltà di scienza dell'Università parigina di Jussieu.[124] Nel 1878 e successivamente (1898, anno della ricognizione dei sepolcri del Panthéon), tuttavia, diverse commissioni d'inchiesta stabilirono che i resti dei due grandi padri dell'Illuminismo, Jean-Jacques Rousseau e Francois-Marie Arouet detto Voltaire, si trovavano e si trovano tuttora nel Tempio della Fama di Francia.[125]

Il trasporto della salma di Voltaire al Pantheon durante i funerali solenni dell'11 luglio 1791

Pensiero politico

Costituzionalismo e dispotismo illuminato

Voltaire non credeva che la Francia (e in generale ogni nazione) fosse pronta a una vera democrazia: perciò, non avendo fiducia nel popolo (a differenza di Rousseau, che credeva nella diretta sovranità popolare)[126], non sostenne mai idee repubblicane e democratiche; benché, dopo la morte, sia divenuto uno dei "padri nobili" della Rivoluzione, celebrato dai rivoluzionari, è da ricordare che alcuni collaboratori e amici di Voltaire finirono vittime dei giacobini durante il regime del Terrore (tra essi Condorcet e Bailly). Nel maggio del 1777 Voltaire pubblicò un articolo nel «Journal de politique et de littérature», in cui attaccava il futuro rivoluzionario Jean-Paul Marat prendendosi gioco di quel «genio tanto splendente» che pretendeva di aver «trovato la casa dell'anima», e chiamandolo "un Arlecchino che fa capriole per divertire la platea". Per Voltaire, chi non è stato "illuminato" dalla ragione, istruendosi ed elevandosi culturalmente, non può partecipare al governo, pena il rischio di finire nella demagogia. Ammette comunque la democrazia rappresentativa e la divisione dei poteri proposta da Montesquieu, come realizzate in Inghilterra, ma non quella diretta, praticata a Ginevra.[127]

La repubblica ginevrina, che gli apparve giusta e tollerante, si rivelò un luogo di fanatismo.[38] Lontano da idee populiste e anche radicali, se non sul ruolo della religione in politica (fu un deciso anticlericale), la sua posizione politica fu quella di un liberale moderato, avverso alla nobiltà - che gli fa dubitare di un governo oligarchico - ma sostenitore della monarchia assoluta nella forma illuminata (anche se ammirava molto come "governo ideale" la monarchia costituzionale inglese) come forma di governo: il sovrano avrebbe dovuto governare saggiamente per la felicità del popolo, proprio perché "illuminato" dai filosofi[38], e garantire la

libertà di pensiero.[128] Lo stesso Voltaire trovò realizzazione delle sue idee politiche nella Prussia di Federico II, apparentemente un re-filosofo, che con le sue riforme acquistò un ruolo di primo piano sullo scacchiere europeo. Il sogno del filosofo si rivelò poi inattuato, rivelando in lui, soprattutto negli anni più tardi un pessimismo di fondo attenuato dalle utopie vagheggiate nel *Candido*, l'impossibile mondo ideale di Eldorado, dove non esistono fanatismi, prigioni e povertà, e la piccola fattoria autosufficiente dove il protagonista si ritira per lavorare, in una contrapposizione borghese all'ozio aristocratico.[129][130]

Nelle opere successive esprime la volontà di lavorare per la libertà politica e civile, concentrandosi molto sulla lotta all'intolleranza[131], soprattutto religiosa, non appoggiandosi più ai sovrani che lo avevano deluso.[127] Non è contrario in linea di principio ad una repubblica[132][133], ma lo è nella pratica, in quanto egli, pensatore pragmatico, non vede nella sua epoca la necessità del conflitto monarchia-repubblica, che si svilupperà 11 anni dopo la sua morte con l'inizio della Rivoluzione nel 1789, ma quello monarchia-corti di giustizia (i cosiddetti "parlamenti", da non confondere con l'accezione inglese del termine, oggi usata per ogni organo legislativo), ed egli, contrario agli arbitri di tali magistrati di estrazione nobiliare, si schiera col sovrano che può essere guidato dai filosofi, mentre la riforma delle corti richiede una complicata e lunga ristrutturazione legislativa.[130][134][135] Il filosofo deve inoltre orientare la massa e spingerla per il giusto sentiero, guidarla, poiché «le leggi sono fatte dall'opinione pubblica».[136]

Federico II di Prussia

Sulle riforme sociali: uguaglianza, giustizia e tolleranza

> «È prudenza assai maggiore assolvere due persone benché siano effettivamente colpevoli, che applicare una sentenza di condanna a una sola che sia giusta o innocente.»
>
> (Voltaire, parafrasando Mosè Maimonide[137], in *Zadig o il destino*)

La tolleranza, che va esercitata dal governante praticamente sempre (egli cita come esempio molti imperatori romani, in particolare Tito, Traiano, Antonino Pio e Marco Aurelio[138]), è il caposaldo del pensiero politico di Voltaire. Spesso gli è attribuita, con varianti, la frase "Non sono d'accordo con quello che dici, ma difenderò fino alla morte il tuo diritto a dirlo". Tale citazione trova in realtà riscontro soltanto in un testo della scrittrice britannica Evelyn Beatrice Hall.[139] La citazione non si trova altresì in qualsivoglia opera di Voltaire.[140] La frase avrebbe origine non dalla lettera del 6 febbraio 1770 all'abate Le Riche, come spesso si dice ma da un brano delle *Questioni sull'Enciclopedia*[141]:

Statua di Voltaire al Louvre

> «Mi piaceva l'autore de *L'Esprit* [Helvétius]. Quest'uomo era meglio di tutti i suoi nemici messi assieme; ma "non ho mai approvato né gli errori del suo libro, né le verità banali che afferma con enfasi. Però ho preso fortemente le sue difese, quando uomini assurdi lo hanno condannato".»
>
> (*Questions sur l'Encyclopédie*, articolo "Homme")

Ci sono però molte altre frasi o aforismi di Voltaire che esprimono un concetto affine a questo, con diverse parole: in una lettera sul caso Calas, allegata da Voltaire al *Trattato sulla tolleranza*: «La natura dice a tutti gli esseri umani: (...) Qualora foste tutti dello stesso parere, cosa che sicuramente non succederà mai, qualora non ci fosse che un solo uomo di parere contrario, gli dovrete perdonare: perché sono io che lo faccio pensare come lui pensa»[142], frase che anticipa il pensiero del liberalismo del secolo successivo[143]; «Siamo tutti figli della fragilità: fallibili e inclini all'errore. Non resta dunque che perdonarci vicendevolmente le nostre follie. È questa la prima legge naturale: il principio a fondamento di tutti i diritti umani»[144][145]; «Di tutte le superstizioni, la più pericolosa è quella di odiare il prossimo per le sue opinioni»[146]; «È cosa crudelissima perseguitare in questa vita quelli che non la pensano al nostro modo»[147]; «Ma come! Sarà permesso a ciascun cittadino di non credere che alla sua ragione e di pensare ciò che questa ragione, illuminata o ingannata, gli detterà? È necessario, purché non turbi l'ordine»[148]; e molte altre.

Contro la pena di morte e la tortura

Voltaire accolse favorevolmente le tesi del giovane illuminista italiano Cesare Beccaria sull'abolizione della tortura[149] e della pena di morte, come si evince dal commento molto positivo che fece all'opera *Dei delitti e delle pene*, invitando i governanti a ridurre drasticamente l'uso della prima, per poi eliminarla completamente, augurandosi che spesso si rileggesse l'opera di quello che definiva "grande amatore dell'umanità".[150] Secondo lui non era dai palazzi che si vedeva la civiltà di una nazione ma dalle carceri.[151] Voltaire e Beccaria ebbero anche uno scambio epistolare. Sulla pena capitale Voltaire si oppone nettamente al suo uso e agli eccessi di violenza che la caratterizzavano; benché in certi casi possa apparire giusta, essa, alla ragione illuministica, si rivela solo una barbarie, in quanto i peggiori e incalliti criminali (assassini e persone pericolose per la sicurezza nazionale), anche se giustiziati, non saranno utili a nessuno, mentre potrebbero lavorare per il bene pubblico e riabilitarsi parzialmente, motivazione principale utilitaristica di Beccaria che Voltaire approva in pieno; egli considera l'ergastolo una punizione sufficiente per i delitti peggiori e violenti[152]:

> «Il grande obiettivo è di servire il pubblico, e senza dubbio un uomo dedicato per tutti i giorni della sua vita a salvare una contea dalle inondazioni o a scavare dei canali per facilitare il commercio rende un servizio maggiore allo stato, che non uno scheletro che dondola da un palo, appeso con una catena di ferro.[153]»

Voltaire va anche oltre Beccaria, e considera, da un punto di vista umanitario, filantropico e giusnaturalista e in polemica con Rousseau, un arbitrio dello stato il togliere la vita, che è diritto naturale di ogni essere umano (mentre la vendetta a sangue freddo squalifica la ragione umana e lo Stato stesso, in quanto non è una legittima difesa della società, ma un accanimento), e non è nella disponibilità della legge, oltre al fatto che è possibile colpire anche innocenti, spesso senza proporzionalità:

> «Quando la giustizia penale condanna un innocente è un assassinio giuridico e il più orribile di tutti. Quando si punisce con la morte un crimine che nelle altre nazioni prevede castighi più leggeri la giustizia penale è crudele e non politica. (...) è altrettanto assurdo e crudele punire le violazioni degli usi acquisiti in un paese, i delitti commessi contro l'opinione comune e coloro che non hanno fatto alcun male fisico con lo stesso supplizio col quale si puniscono i parricidi e gli avvelenatori.[153]»

Voltaire usa anche la sua arma più potente, l'ironia, unita al sarcasmo e alla derisione della superstizione popolare:

> «Un impiccato non serve a nulla. Probabilmente qualche boia, ciarlatano quanto crudele, avrà fatto credere agli imbecilli del suo quartiere che il grasso dell'impiccato guarirà dell'epilessia.[153]»

Per Voltaire il crimine più orrendo che un uomo possa commettere è la pena di morte applicata per motivi religiosi o ideologici, anche mascherati da crimini comuni, come nel caso Calas, ma dettati dal puro fanatismo religioso, per cui il principio del governo deve essere la tolleranza.[93][145]

Tuttavia non si può omettere e sottoporre ad una valutazione critica il fatto che lo stesso Voltaire contraddisse questi principi di tolleranza durante il suo dissidio con Rousseau.[82]

Jean Huber, *Voltaire riceve i suoi ospiti*

Contro il nazionalismo e la guerra

Se l'uomo privato farà fortuna proprio con le forniture militari, in un secolo denso di guerre, nello scrittore netta è la condanna che emerge anche nei confronti del militarismo, del nazionalismo (in nome del cosmopolitismo) e della guerra fine a sé stessa[154], uno dei motivi di rottura con Federico II, esplicitato anche nei racconti filosofici.[155] Voltaire commenta con sarcasmo che

> «La guerra, che riunisce tutti questi doni [carestia, peste, violenza, ndr], ci viene dall'inventiva di tre o quattrocento persone sparse sulla superficie del globo sotto il nome di prìncipi o di governanti (...) Non c'è dubbio che sia una bellissima arte, quella che devasta le campagne, distrugge le abitazioni e fa crepare, normalmente, in un anno, quarantamila uomini su centomila (...) Questo ritrovato fu usato dapprima dai popoli riuniti per il loro comune benessere… Così il popolo romano, in assemblea, giudicava che fosse nel suo interesse andare a battersi prima della mietitura contro il popolo di Veio, o contro i Volsci. E qualche anno dopo tutti i Romani, pensando d'aver ragione in una certa lite contro i Cartaginesi, si batterono a lungo per terra e per mare.»
>
> (Voltaire, *Dizionario filosofico*, "Guerra")

La genesi delle guerre settecentesche è individuata nelle pretese dei potenti che accampano diritti basandosi su "prove genealogiche" remote:

«Oggi la cosa è un po' diversa. Uno studioso di genealogie dimostra a un principe che egli discende in linea retta da un conte, i cui parenti tre o quattro secoli fa avevano fatto un patto di famiglia con una casata di cui non sussiste neppur la memoria; e questa casata aveva delle lontane pretese su una certa regione il cui ultimo possessore è morto di apoplessia. Allora il principe e il suo Consiglio concludono senza difficoltà che quella provincia appartiene a lui per diritto divino. La provincia in questione, che è a qualche centinaio di leghe di distanza, ha un bel protestare che non lo conosce, che non ha alcun desiderio di esser governata da lui, che per dar legge ad un popolo bisogna almeno avere il suo consenso: questi discorsi non arrivano nemmeno alle orecchie del principe, saldo nel suo buon diritto.»

(Voltaire, *ibidem*)

Voltaire attacca poi l'ampio uso dei mercenari di professione:

«Egli trova immantinente un gran numero d'uomini che non ha niente da perdere: li veste d'un grosso panno blu a cento soldi il metro, orla i loro berretti con un bel filetto bianco o dorato, insegna loro a voltare a destra e sinistra e marcia con essi alla gloria. Gli altri principi che sentono parlare di questa bella impresa, subito vi prendono parte, ciascuno secondo il suo potere, e ricoprono così una piccola parte del globo di tanti assassini mercenari quanti non ne ebbero mai al loro seguito Gengis Khan, Tamerlano o Bajazet. Altri popoli lontani, sentendo dire che si sta per battersi, e che ci sono cinque o sei soldi al giorno da guadagnare per quelli che vogliono partecipare alla festa, si dividono subito in bande, come i mietitori, e vanno ad offrire i loro servigi a chiunque voglia assoldarli. E tutte queste moltitudini si accaniscono le une contro le altre, non solo senza aver nessun interesse nella faccenda, ma senza neppur sapere di che si tratta. Talvolta vi sono cinque o sei potenze belligeranti tutte insieme: tre contro tre, o due contro quattro, o una contro cinque, che si detestano ugualmente le une e le altre, si uniscono e si attaccano volta a volta, e sono tutte d'accordo in una sola cosa: di fare il maggior male che si può…»

(Voltaire, *ibidem*)

La guerra fa emergere il peggio dell'essere umano, non ci sono eroismi o idealismi che possano reggere:

«Tutti i vizi di tutte le età e di tutti i paesi del globo riuniti assieme non uguaglieranno mai i peccati che provoca una sola campagna di guerra… La cosa più stabiliante di questa impresa infernale è che ogni capo assassino fa benedire le sue bandiere e invoca solennemente Dio prima di andare a sterminare il prossimo (...) Ognuno allegramente va incontro al delitto sotto la bandiera del proprio santo (...) Filosofi moralisti, bruciate i vostri libri! Finché il capriccio di pochi uomini farà legalmente sgozzare migliaia di nostri fratelli, la parte del genere umano che si consacra all'eroismo sarà quanto c'è di più infame nell'intera natura... Che cosa diventano e che m'importano la carità cristiana, la beneficenza, la modestia, la temperanza, la mitezza, la saggezza, la fede, quando una mezza libbra di piombo tirata da mille passi mi fracassa il corpo, ed io muoio a vent'anni tra tormenti orribili, in mezzo a cinque o seimila moribondi, mentre i miei occhi, aprendosi per l'ultima volta, vedono la città dove sono nato distrutta dal ferro e dal fuoco, e gli ultimi suoni che odono le mie orecchie sono i gemiti delle donne e dei bambini che spirano sotto le rovine?»

(Voltaire, *ibidem*)

Egli attacca frequentemente l'uso politico della religione per giustificare le guerre e le violenze, e auspica la distruzione del fanatismo religioso:

> «Ci sono meno cannibali di una volta nella cristianità; questo è sempre un motivo di consolazione nell'orribile flagello della guerra, che non lascia mai respirare l'Europa vent'anni in pace. Se la guerra stessa è diventata meno crudele, il governo di ogni Stato sembra divenire ugualmente meno inumano e più saggio. I buoni scritti, pubblicati da qualche anno, sono penetrati in tutta l'Europa, malgrado dei satelliti del fanatismo che controllavano tutti i passaggi. La ragione e la pietà sono penetrate fino alle porte dell'Inquisizione. Gli atti da antropofagi che si chiamavano atti di fede, non celebrano più così spesso il Dio di misericordia alla luce dei roghi e tra i fiotti di sangue sparsi dal boia. In Spagna si incomincia a pentirsi di aver scacciato i Mori che coltivavano la terra; e se oggi si trattasse di revocare l'editto di Nantes, nessuno oserebbe proporre un'ingiustizia così funesta.»
>
> (Voltaire, *Della pace perpetua*[156])

L'eguaglianza

Per Voltaire l'eguaglianza formale è una condizione di natura, l'uomo selvaggio è libero, anche se non civilizzato. L'uomo civile è schiavo a causa delle guerre e dell'ingiustizia; l'eguaglianza sostanziale non c'è perché ognuno svolga la sua funzione, con l'esempio che egli fa, nel *Dizionario filosofico*, del cuoco e del cardinale,[157] in cui ognuno deve svolgere la propria attività, come è utile al momento presente, poiché così sussisterà il mondo, anche se umanamente entrambi appartengono alla stessa condizione esistenziale. Voltaire rifiuta quindi ogni soluzione rivoluzionaria. La sua soluzione, vista l'impossibilità di riformare la Francia, è quella di autoesiliarsi.

> «Importa poco che taluno si chiami Sua Altezza e un altro Sua Santità. Ciò che è duro è servire l'uno e l'altro. [...] Ogni uomo, in fondo al cuore, ha il diritto di credersi interamente eguale agli altri uomini; non ne consegue che il cuoco di un cardinale debba ordinare al suo padrone di preparargli il pranzo; ma il cuoco può dire: «Sono un uomo come il mio padrone; sono nato come lui piangendo; egli morirà con le mie stesse angosce e con le stesse cerimonie. Facciamo ambedue le stesse funzioni animali. Se i turchi s'impadroniscono di Roma, e se allora io divento cardinale e il mio padrone cuoco, lo prenderò al mio servizio.» Tutto questo discorso è ragionevole e giusto; ma aspettando che il gran Turco s'impadronisca di Roma, il cuoco deve fare il suo dovere, o qualsiasi società umana è sovvertita. Quanto a colui che non è né cuoco di cardinale né riveste alcuna carica statale; quanto al privato che non deve niente a nessuno, ed è seccato d'essere ricevuto dappertutto con aria di protezione o di disprezzo, e sa bene che parecchi monsignori[158] non hanno né maggior cultura, né maggior acume, né maggiore virtù di lui, e che alla fine si stufa di fare anticamera, quale partito dovrà prendere? Quello di andarsene.»
>
> (Voltaire, *Dizionario filosofico*, "Eguaglianza")

Economicamente aderisce in parte al *laissez faire* liberale che muove i primi passi con l'Illuminismo, perlomeno nel richiedere la libertà del commercio dal controllo statale; tuttavia, egli non è un liberista come Adam Smith.[38] Riteneva infatti che lo Stato potesse intervenire in favore dell'industria, dell'economia e dei cittadini anche facendo ricorso al debito pubblico ("qualsiasi Stato che prende soldi in prestito dal suo popolo non è più povero per questo"). Voltaire crede inoltre che il lusso, quando non è un mero spreco, faccia bene alla grande economia e quindi alla società, rendendo tutti più prosperi e aumentando la

sensazione di benessere generale, come riporta alla voce *Lusso* del *Dizionario filosofico* del 1764.[159] Nel poema *Le mondain* del 1736 contesta ogni pratica ascetica o solo ispirata alla frugalità e alla semplicità sostenuta da puritani e cattolici ed esalta invece il materiale gusto di vivere e la non rinuncia a godere sino in fondo quanto la vita può offrire. La sua opinione cambia radicalmente dopo l'evento del terremoto di Lisbona del 1755 quando comincia a dubitare dell'esistenza del male come scelta provvidenziale di Dio, divenendo molto meno ottimista.

Politicamente, invece, il suo pensiero non aderisce al liberalismo democratico poiché ancora legato ad una concezione oligarchica e gerarchica della società, come si evince ad esempio da questo passaggio: «Lo spirito di una nazione risiede sempre nel piccolo numero che fa lavorare il gran numero, ne è nutrito e lo governa.»[160].

Pensiero filosofico

Voltaire e il Regno Unito

Jean-Antoine Houdon, *Voltaire* (1781), ritratto in un busto poco prima della morte nel 1778 e parte di una serie di busti realizzati da Houdon

Tra le esperienze più significative del Voltaire intellettuale sono certamente da annoverare i viaggi, quello nei Paesi Bassi e soprattutto quello nel Regno Unito; qui il giovane parigino vide praticare attivamente la tolleranza religiosa e la libertà di espressione di idee politiche, filosofiche e scientifiche. Al suo spirito insofferente di ogni repressione assolutistica e clericale (anche perché reduce dall'esperienza nelle rigide scuole dei gesuiti) il Regno Unito appare come il simbolo di una forma di vita illuminata e libera.[38]

Immerso nello studio della cultura anglosassone, Voltaire rimane accecato dalle luminose e rivoluzionarie dottrine scientifiche di Newton e dal deismo e l'empirismo di John Locke. Egli trae, da questo incontro con la filosofia del Regno Unito, il concetto di una scienza concepita su base sperimentale intesa come determinazione delle leggi dei fenomeni e il concetto di una filosofia intesa come analisi e critica dell'esperienza umana nei vari campi.[38] Nacquero così le *Lettres sur les anglais* o *Lettres philosophiques* (1734) che contribuirono ad allargare l'orizzonte razionale europeo ma che gli attirarono addosso i fulmini delle persecuzioni.[38]

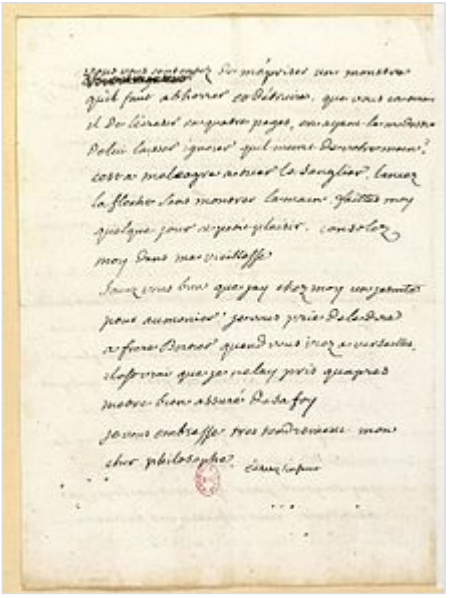
Le Lettres vengono condannate, per quanto riguarda i princìpi religiosi, da coloro che sostenevano la necessità politica dell'unità di culto; dal punto di vista politico, esse, esaltando l'onorabilità del commercio e la libertà, si opponevano spudoratamente al tradizionalistico regime francese, e dal lato filosofico, in nome dell'empirismo, tentavano di svincolare la ricerca scientifica dall'antica subordinazione alla verità religiosa.[38] Il programma filosofico di Voltaire si delineerà in maniera più precisa successivamente con il *Traité de métaphisique* (1734), la *Métaphisique de Newton* (1740), *Remarques sur les pensées de Pascal* (1742), il *Dictionnaire philosophique* (1764), il *Philosophe ignorant* (1766), per citare i più importanti.

Non mancano tuttavia nelle sue opere accenti critici contro gli inglesi.[161].

La religione naturale e l'anticlericalismo

> «L'universo mi imbarazza, e non posso fare a meno di riflettere / che se esiste un tale orologio debba esistere un orologiaio»
>
> (Voltaire, *Les cabales*, 1772)

Il problema che Voltaire principalmente si pone è l'esistenza di Dio, conoscenza fondamentale per giungere a una giusta nozione dell'uomo. Il filosofo non la nega, come alcuni altri illuministi che si dichiaravano atei (il suo amico Diderot, D'Holbach e altri) perché non trovavano prova dell'esistenza di un *Essere Supremo*, ma nemmeno, nel suo razionalismo laico, assume una posizione agnostica. Egli vede la prova dell'esistenza di Dio nell'ordine superiore dell'universo, infatti così come ogni opera dimostra un artefice, Dio esiste come autore del mondo e, se si vuole dare una causa all'esistenza degli esseri, si deve ammettere che sussiste un Essere creatore, un Principio primo, autore di un Disegno intelligente.[162]



Pagina autografa di una lettera di Voltaire sul caso Calas, che gli ispirerà il *Trattato sulla tolleranza* e in calce è visibile la sua firma tipica «Écrasez l'infame!»

> «[Un modo] per acquisire la nozione di "essere che dirige l'universo" è considerare il fine al quale ogni essere appare essere diretto. Quando vedo un orologio con una lancetta che segna le ore, concludo che un essere intelligente ha progettato la meccanica di questo meccanismo così che appunto la lancetta segni le ore. Perciò, quando vedo il meccanismo del corpo umano, concludo che un essere intelligente ha progettato questi organi per essere nutriti all'interno del ventre materno per nove mesi; gli occhi per vedere, le mani per afferrare e così via. Ma da simile argomento, non posso concludere nient'altro, a parte per il fatto che sia probabile che un essere intelligente e superiore ha preparato e dato forma alla materia con abilità; non posso concludere da tale argomento e basta che questo essere ha creato la materia dal nulla o che è infinito in qualsiasi senso s'intenda. A ogni modo cerco con intensità dentro alla mente mia la connessione tra le seguenti idee — "è probabile che io sia il prodotto di un essere più potente di me stesso, quindi questo essere è eterno, quindi ha creato tutto quanto, quindi è infinito e così via." — Non riesco a intravedere il filo che porti direttamente a quella conclusione. Posso solo constatare che v'è qualcosa di più potente di me stesso, e nient'altro.»
>
> (Voltaire, *Trattato di metafisica*, seconda versione, 1736, capitolo II)

Il deismo come credo universale

La sua posizione fu pertanto deista, come già accennato:

«Se Dio non esistesse, bisognerebbe inventarlo, ma tutta la natura ci grida che esiste.»

(Voltaire, *Épître 104 – Épître à l'Auteur du Livre des Trois Imposteurs*, v. 22.)

Statua di Voltaire all'Ermitage di San Pietroburgo, di Jean-Antoine Houdon

Dunque Dio esiste e sebbene abbracciando questa tesi si trovino molte difficoltà, le difficoltà che si pongono abbracciando l'opinione contraria sarebbero ancora maggiori, vivendo Voltaire in un'epoca in cui le leggi dell'evoluzione non erano ancora scoperte e l'alternativa al deismo era l'eternità della "materia", che comunque è un principio originale. Il Dio di Voltaire non è il dio rivelato, ma non è neanche un dio di una posizione panteista, come quella di Spinoza. È una sorta di *Grande Architetto dell'Universo*, un orologiaio autore di una macchina perfetta (tra l'altro, gli orologi erano una passione di Voltaire, che si dedicava alla costruzione di essi a Ferney). Voltaire non nega una Provvidenza, ma non accetta quella di tipo cristiano, ossia non accetta una provvidenza che sia contemporaneamente buona e onnipotente non aderendo alle risposte leibniziane sul problema del male (come ampiamente spiegato nel *Candido*);[163] secondo le sue convinzioni (come quelle di molti del suo tempo), l'uomo nello stato di natura era felice, avendo istinto e ragione, ma la civiltà ha contribuito all'infelicità: occorre quindi accettare il mondo così com'è, e migliorarlo per quanto è possibile. Aveva contribuito a queste sue convinzioni lo studio di Newton, conosciuto, come detto, nel periodo inglese[164]: la cui scienza, pur rimanendo estranea, in quanto filosofia matematica, alla ricerca delle cause, risulta strettamente connessa alla metafisica teistica, implicando una razionale credenza in un Essere Supremo (*Être Supreme*, a cui si ispirerà vagamente il Culto della Ragione di Robespierre).[165]

Voltaire inoltre è spinto dalla censura, specialmente in alcune opere che egli voleva fossero a larga diffusione, fuori dall'ambiente accademico ed enciclopedico dei *philosophes*, a non mettere troppo in dubbio il cristianesimo e il concetto di divinità tradizionale, onde convincere i propri interlocutori: ad esempio nel *Trattato sulla tolleranza*, in cui spesso fa riferimento ai Vangeli o al cattolicesimo, sapendo di dover convincere - in primo luogo i giuristi cattolici - a riaprire il caso Calas, senza quindi entrare troppo in urto con la Chiesa e la fede diffusa.[166]

Voltaire crede comunque in un Dio che unifica, Dio di tutti gli uomini: universale come la ragione, Dio è di tutti.[167][168][169]

Come altri pensatori-chiave del periodo si considera espressamente un deista/teista[170], esprimendosi così: «Cos'è la fede? È credere in qualcosa di evidente? No. Alla mia mente è perfettamente evidente l'esistenza di un necessario, eterno, supremo, e intelligente Essere. Questa non è materia di fede, ma di ragione».[171][172] Questa concezione assomiglia a quella del Dio impersonale/*Logos* degli stoici, di Cicerone e dei platonici, e in generale di quasi tutta la filosofia antica.[173]

Utilità filosofica del deismo all'epoca di Voltaire

Il deismo di Voltaire comunque si rifiuta di ammettere qualsiasi intervento di Dio nel mondo umano, ed è restio, soprattutto dopo il terremoto di Lisbona, ad ammettere l'esistenza di una vera e propria Divina Provvidenza.[174][175] Il Supremo ha solo avviato la macchina dell'universo, senza intervenire ulteriormente, come gli dei di Epicuro, dunque l'uomo è libero, ovvero ha il potere di agire, anche se la sua libertà è limitata[176]; il filosofo può comunque rivolgersi all'Essere supremo, anche per incitare alla tolleranza gli uomini che leggeranno.[177][178]

Voltaire al lavoro

Anche il naturalista Buffon, pre-evoluzionista, la condivide, e sarà invece Diderot a staccarsene gradualmente dopo che i semi dell'evoluzionismo cominciano a diffondersi (anche se sarà solo nel XIX secolo con Charles Darwin che nascerà ufficialmente il concetto di selezione casuale delle specie).[179] All'epoca della formazione culturale di Voltaire, la maggioranza dei razionalisti ammettevano la divinità come garante di ordine morale e "motore immobile" dell'universo e della vita, in quanto pareva una spiegazione più semplice del materialismo ateo, propugnato ad esempio da Jean Meslier e da d'Holbach, in senso completamente meccanicista e determinista, e più cautamente da Diderot. Voltaire accetta l'idea teologica di Newton, John Locke e David Hume, per cui, se in certi frangenti è difficile credere, è comunque un'idea accettabile, allo stato delle conoscenze dell'epoca. Solo con la scoperta dell'evoluzione darwiniana e la teoria cosmologica del Big Bang, questa molto successiva a Voltaire, molti scienziati e filosofi razionalisti abbandoneranno il deismo per l'agnosticismo e lo scetticismo.[180].

Voltaire critica razionalmente anche i testi biblici, mettendo in dubbio la storicità e la validità morale di gran parte dei testi. Il suo approccio generale è ispirato a quello di alcuni riformatori come i sociniani, ma l'attitudine profondamente scettica del pensatore francese lo separa però sia da Locke sia dai teologi unitariani come appunto Fausto Socini, oltre che da Rousseau, deista tendente al calvinismo, e sostenitore di una religione civile "imposta" per legge, cioè religione di Stato, che invece Voltaire considera inutile e ingiusta, se ciò genera oppressione e violenza verso altri culti.[181]

La polemica anticlericale e anticattolica

(FR)	(IT)
«Écrasez l'Infâme[182]»	«Schiacciate l'infame»

Obiettivo principale di Voltaire e di tutto il suo pensiero, o, se si vuole, la missione della sua vita, è l'annientamento della Chiesa cattolica (che lui chiama *l'infame*, anche se utilizza questo termine con riferimento a ogni spiritualità forte, che senza mezzi termini ritiene semplicemente fanatismo religioso)[183]. Egli infatti tenta di demolire il cattolicesimo per proclamare la validità della religione naturale.[184] In una lettera a Federico II del 1767, scrive riferendosi al cattolicesimo: *"La nostra [religione] è senza dubbio la più ridicola, la più assurda e la più assetata di sangue mai venuta a infettare il mondo"*.[185]

La sua fede nei principi della morale naturale mira a unire spiritualmente gli uomini al di là delle differenze di costumi e di usanze. Proclama quindi la tolleranza contro il fanatismo e la superstizione (che stanno «alla religione come l'astrologia all'astronomia»[146]) nel *Trattato sulla tolleranza* (1763), nonché la laicità tramite molti scritti anticlericali: uno dei suoi obiettivi è la completa separazione tra Chiesa e Stato, ad esempio con

l'istituzione del matrimonio civile.[186] Voltaire era solito firmare la fine delle sue lettere con *Écrasez l'infame* (schiacciate l'infame); in seguito lo abbreviò con *Ecr. L'inf.*.[187] Per liberare le religioni positive da queste piaghe è necessario trasformare tali culti, compreso il cristianesimo, nella religione naturale, lasciando cadere il loro patrimonio dogmatico e facendo ricorso all'azione illuminatrice della ragione.[149]

Dal cristianesimo primitivo Voltaire accetta alcuni insegnamenti morali,[188] ovvero la semplicità, l'umanità, la carità, e ritiene che voler ridurre questa dottrina alla metafisica significa farne una fonte di errori. Più volte infatti il parigino, elogiando la dottrina cristiana predicata da Cristo e dai suoi discepoli (anche se dubita della veridicità dei racconti evangelici), addebiterà la degenerazione di questa in fanatismo, alla struttura che gli uomini, e non il Redentore, hanno dato alla chiesa.[189] Il Cristianesimo, se vissuto in maniera razionale, senza dogmi, riti, miracoli, clero e fede cieca, nel pensiero di Voltaire coincide con la legge di natura.[169][190]

Contro il cristianesimo moderno e la concezione materialistica

Jacques Augustin Catherine Pajou, *Voltaire che legge*, olio su tela, 1811

Voltaire porta avanti una doppia polemica, contro l'intolleranza e la sclericità del cattolicesimo, e contro l'ateismo e il materialismo[191], sebbene gran parte della sua speculazione parta da elementi materiali.[192] «Voltaire non si sente l'animo di decidersi né per il materialismo né per lo spiritualismo. Egli ripete spesso che "come non sappiamo che cosa sia uno spirito, così ignoriamo cosa sia un corpo"».[193]

Il filosofo dirà che "l'ateismo non si oppone ai delitti ma il fanatismo spinge a commetterli"[191], anche se concluderà poi che essendo l'ateismo quasi sempre fatale alle virtù, in una società è più utile avere una religione, anche se fallace, che non averne nessuna. È principalmente un problema etico, sulla religione come *instrumentum regnii*, e come coscienza del popolo e del re,[194] oltre che l'utilizzo della nozione di Dio come una sorta di "motore primo" della creazione.[195] Voltaire crede che la colpa non sia però degli atei espliciti e convinti (ed è molto più sfumato nei giudizi verso il generico panteismo o l'irreligiosità), ma delle religioni rivelate, principalmente del cristianesimo, che, rendendo odioso il loro Dio, hanno spinto a negarlo del tutto.[191] La religione razionale può essere utile a mantenere l'ordine nel popolo ignorante, come già ricordava Niccolò Machiavelli, che pure non vi credeva.[196] La superstizione è ritenuta sbagliata e ridicola, a meno che non serva a evitare che il popolo divenga intollerante e ancora più dannoso; Voltaire teme difatti, come un superstizioso intollerante, anche un ateo violento e intollerante, affermando che l'ateo morale (di cui parla invece d'Holbach), è cosa molto rara. Fa anche l'esempio delle religioni e delle credenze pagane, che spesso svolgevano una funzione morale ed erano personificazioni di principi e comportamenti, pur essendo ridicole anch'esse agli occhi di un filosofo. Afferma che "*Les lois veillent sur les crimes connus, et la religion sur les crimes secrets*" (la legge vigila sui crimini conosciuti, la religione su quelli segreti).[146]

Non solo il cristianesimo, soprattutto il cattolicesimo, ma ogni religione rivelata, è solo una superstizione inventata dall'uomo, ed è ormai troppo corrotta perché si possa recuperare in pieno.[197][198] Secondo il giornalista cattolico Vittorio Messori l'antipatia di Voltaire per la chiesa cattolica era manifesta e costante: nel 1773 egli si spinse ad affermare la vicina fine del Cristianesimo:[199]

> «Nella cultura nuova, non ci sarà futuro per la superstizione cristiana. Io vi dico che, tra vent'anni, il Galileo sarà spacciato»
>
> (citazione attribuita a Voltaire)

Una cena di filosofi o *La santa cena del patriarca* di Jean Huber: al tavolo di Voltaire a Ferney si vedono alcuni suoi amici e colleghi, tra cui Denis Diderot (l'uomo seduto di profilo a destra)

Quasi ironicamente, la casa parigina di Voltaire divenne un deposito della Società Biblica protestante di Francia.[200] Voltaire attacca anche, nelle sue opere, l'Islam e altri culti non cristiani, ad esempio in *Maometto ossia il fanatismo* e in *Zadig*. Per spiegare il male, Voltaire afferma che accade per colpa dell'uomo, che combatte guerre e cede a fanatismo e violenza o è insito nella natura delle cose, ma il progresso e il lavoro umano lo attenuerà per quanto possibile.[201][202] Del resto, scrive, "sarebbe strano che tutta la natura, tutti gli astri obbedissero a delle leggi eterne, e che vi fosse un piccolo animale alto cinque piedi che, a dispetto di queste leggi, potesse agire sempre come gli piace solo secondo il suo capriccio". Sull'immortalità dell'anima e sull'esistenza di una vita dopo la morte, invece, Voltaire è più ambiguo, e mantiene una posizione di agnosticismo, evitando di pronunciarsi esplicitamente su questo argomento.[203]

Degna di menzione è la polemica che Voltaire porterà avanti contro Blaise Pascal, che diventerà soprattutto polemica contro l'apologetica e il pessimismo cristiano in genere. Voltaire dice di prendere le difese dell'umanità contro quel "misantropo sublime", che insegnava agli uomini a odiare la loro stessa natura. Più che con l'autore delle *Provinciales*, egli dice di scagliarsi contro quello dei *Pensées*, in difesa di una diversa concezione dell'uomo, del quale sottolinea piuttosto la complessità dell'animo, la molteplicità del comportamento, affinché l'uomo si riconosca e si accetti per quello che è, e non tenti un assurdo superamento del suo stato.[204]

In conclusione si può asserire che entrambi i filosofi riconoscono che l'essere umano per la sua condizione è legato al mondo, ma Pascal pretende che egli se ne liberi e se ne distolga, Voltaire vuole che la riconosca e l'accetti: era il mondo nuovo che si scagliava contro il vecchio.[204]

Etica e animali

Stampa del 1795 circa che raffigura Voltaire al suo tavolo di lavoro al Sanssouci di Federico II

Tra gli argomenti polemici di Voltaire vi è un deciso attacco all'idea teologica della differenza essenziale e sovrannaturale fra l'essere umano e gli animali e della superiorità di diritto divino da parte dell'uomo nei confronti dell'intera natura.[205] Partendo da questa critica, lo scrittore condanna la vivisezione e i tormenti inflitti agli animali d'allevamento, mostrando simpatia per il vegetarismo dei pitagorici, di Porfirio e di Isaac Newton.[205] La questione della crudeltà verso gli animali e del vegetarismo è affrontata da Voltaire in parecchie opere, dagli *Elementi della filosofia di Newton* al *Saggio sui costumi* (nel capitolo sull'India), e anche in *Zadig*, nel *Dizionario filosofico*[206] in *La principessa di Babilonia* e specialmente nel *Dialogo del cappone e della pollastrella*.[205]

Voltaire – che può essere considerato, sotto questo aspetto, un precursore di Jeremy Bentham[207] – pone aspramente in discussione le posizioni cartesiane che riducevano l'animale ad una macchina senza coscienza. Nel *Dizionario filosofico*[208] , egli sottolinea quale vergogna sia stata «aver detto che le bestie sono macchine prive di coscienza e sentimento»[209] e, rivolgendosi al vivisettore che seziona un animale nella più assoluta indifferenza, gli chiede: «tu scopri in lui gli stessi organi di sentimento che sono in te. Rispondimi, meccanicista, la natura ha dunque combinato in lui tutte le molle del sentimento affinché egli non senta?».[209]

Voltaire e la storiografia umana

> «Cosa ha prodotto dunque il sangue di tanti milioni di uomini, il saccheggio di tante città? Nulla di grande, nulla di considerevole (...) quasi tutta la Storia non è che una lunga sequenza di inutili atrocità»
>
> (Voltaire, *Saggio sui costumi*)

Jean Huber, *La sveglia di Voltaire* (1768–1772), prima versione. Voltaire è raffigurato in un momento della sua vita quotidiana a Ferney mentre si veste e comincia di buon mattino a dettare la corrispondenza al suo segretario. Si nota la presenza di uno dei cani di Voltaire.

Voltaire fu uno dei più celebri storici del suo secolo.[210] Le concezioni filosofiche di Voltaire sono inscindibili dal suo modo di fare storia. Infatti egli vuole trattare questa disciplina da filosofo, cioè cogliendo al di là della congerie dei fatti un ordine progressivo che ne riveli il significato permanente.

Voltaire anziano

Dalle sue grandi opere storiche (*Historie de Charles XII* del 1731, *Les siècle de Louis XIV* del 1751, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* del 1754-1758), nasce una storia "dello spirito umano", ovvero del Progresso inteso come il dominio che la ragione esercita sulle passioni, nelle quali si radicano i pregiudizi e gli errori, infatti l'*Essai* presenta sempre come incombente il pericolo del fanatismo. La filosofia della storia di Voltaire inaugura, dopo il precursore Giambattista Vico, il cosiddetto "storicismo", per cui la realtà è storia, calata nel suo contesto, e immanenza.[211]

La storia non è più orientata verso la conoscenza di Dio, problema filosofico, non è questo lo scopo dell'uomo, il quale deve invece dedicarsi a capire e a conoscere sé stesso fino a che la scoperta della storia si identifichi con la scoperta dell'uomo. La storia è diventata storia dell'Illuminismo, del rischiaramento progressivo che l'uomo fa di sé stesso, della progressiva scoperta del suo principio razionale. A volte, però, sacrifica la perfetta veridicità, come quando applica la filosofia alla storia, per semplificare alcuni concetti e renderli chiari.[212][213]

L'India come culla dell'umanità

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Lettere sull'origine delle scienze****.*

Il modello antropologico di fondo dell'orientalismo settecentesco, ripreso poi da Diderot, può inoltre essere ben percepito nell'*Essai sur les mœurs* di Voltaire. In questa "storia universale" - così infatti si intitolava una versione precedente del *Essai* che l'autore aveva scritto - Voltaire scosse l'establishment clericale e accademico ponendo la Cina, e soprattutto l'India, a capo della sua cronologia, con gli ebrei (tradizionalmente posti all'origine della cronologia sacra della storia) ben dietro.[214] Voltaire infatti presentò l'India e la Cina come le prime civiltà avanzate del mondo antico e, aggiungendo al danno la beffa, suggerì che gli ebrei non solo succedettero a delle civiltà precedenti, ma anche che le avevano copiati: «Gli ebrei hanno copiato tutto da altre nazioni».[215] Voltaire diffuse queste affermazioni eterodosse anche nei suoi *Contes*.[216] e nelle critiche agli ebrei contenute nel *Dizionario filosofico*.

Secondo il filosofo di Ferney, i progenitori di tutte le conoscenze erano soprattutto gli Indiani: «Sono convinto che tutto provenga dalle rive del Gange, l'astronomia, l'astrologia, la metempsicosi etc...».[217] Questa ipotesi era particolarmente seduttiva, perché poteva essere estesa agli aspetti più sofisticati della cultura umana, vale a dire, ad esempio, le scienze. In qualità di storico, approfondì anche le convinzioni religiose, come il buddhismo, degli asiatici.

Jean Sylvain Bailly ritratto da Jean-Laurent Mosnier (1789)

Voltaire e l'astronomo francese Jean Sylvain Bailly ebbero un vivace scambio epistolare che fu pubblicato dallo stesso Bailly nelle *Lettres sur l'origine des sciences*. Bailly, pur apprezzando l'ipotesi di Voltaire, cerca comunque di confutarla per propugnare la sua tesi di un antichissimo popolo nordico progenitore dell'umanità, secondo la propria concezione della storia.

Secondo lo storico David Harvey, «sebbene colpito dalla storia dell'astronomia di Bailly, Voltaire era ben poco convinto dalla sua pretesa delle origini nordiche della scienza».[218] Dichiarando di essere «convinto che ogni cosa sia giunta a noi dalle sponde del Gange» Voltaire rispose che i Brahmani «dimorando in un clima incantevole e al quale la natura aveva donato tutti i suoi doni, dovevano, mi sembra, avere più tempo libero per contemplare le stelle rispetto ai Tartari e agli Uzbeki» facendo riferimento ai territori, quelli della Scizia e del Caucaso, che secondo Bailly avevano ospitato quella sconosciuta civiltà avanzata di cui parlava.[219] Al contrario, sosteneva che «la Scizia non ha mai prodotto nulla, se non le tigri, capaci solo di divorare i nostri agnelli» e chiese ironicamente a Bailly: «È credibile che queste tigri siano partite dalle loro terre selvagge con quadranti e astrolabi?».[220] Lo storico Rolando Minuti ha notato che le «metafore zoomorfe» erano centrali nella rappresentazione di Voltaire dei popoli "barbari" del Asia centrale, e gli servivano, all'interno della sua macro-narrativa sull'origine della civiltà, per giustapporre la natura distruttiva e animalesca dei popoli nomadi con la coltivazione delle arti e delle scienze dalle civiltà urbane originarie del Gange, dipingendo le prime come «le antagoniste storiche della civilizzazione».[221] Questa concezione dell'India come origine della civiltà avrà molta fortuna nel XIX secolo, essendo ripresa anche da Arthur Schopenhauer.

Il reale e l'ironia voltairiana

Shaftesbury disse che "non c'è miglior rimedio del buon umore contro la superstizione e l'intolleranza e nessuno mise in pratica meglio di Voltaire questo principio"; infatti "il suo modo di procedere si avvicina a quello di un caricaturista, che è sempre vicino al modello da cui parte, ma attraverso un gioco di prospettive e di proporzioni abilmente falsate, ci dà la sua interpretazione". Per Voltaire, nonostante ci sia sempre del buono che ha impedito la totale autodistruzione del genere umano, lungo la storia e nel presente si vedono

enormi ingiustizie e tragedie, e l'unico modo per affrontare il male con lucidità, è quello di riderne, anche cinicamente, tramite un umorismo che ridicolizzi l'ottimismo consolatorio e teorico, scaricando attraverso l'ironia e la satira, fiorente nel Settecento, la tensione emotiva, anziché dirottarla sul sentimento, come faranno i romantici.[222]

L'umorismo, l'ironia, la satira, il sarcasmo, l'irrisione aperta o velata, sono da lui adoperati di volta in volta contro la metafisica, la scolastica o le credenze religiose tradizionali. Ma talvolta, questo semplicizzare ironicamente certe situazioni, lo porta a trascurare o a non cogliere aspetti molto importanti della storia.[223][224]

> «Forse Voltaire pensò che l'umanità non merita un'analisi più complessa. È probabile che non si sbagliasse.»
>
> (Jorge Luis Borges)

Tra avventura e stabilità

Nel suo libro *Storia dell'Impero russo sotto Pietro il Grande* emerge una delle molte facce di Voltaire, predicatore della tolleranza e del teismo, in contrasto con il materialismo di Holbach e degli enciclopedisti, poeta epico, ironico, avventuroso e, in questo caso, costruttivo. Là dove il giovane Voltaire nella *Storia di Carlo XII*, figura intorno alla quale Heidenstam scriverà la *Karolinerna*, mostra il fascino verso l'eroismo e la bellezza, nella sua maturità lo stesso Carlo XII[225] viene messo accanto a Pietro il Grande e Voltaire «rinnega quell'entusiasmo e quella simpatia; di qui il costante parallelo tra il re sognatore che ha trascinato la patria in una folle avventura conclusa con una grande rovina, e lo zar che lentamente, pietra su pietra, ha creato la grandezza moscovita».[226]

Accuse di razzismo, eurocentrismo e altre critiche

La filosofia, per Voltaire, deve essere lo spirito critico che si oppone alla tradizione per discernere il vero dal falso, bisogna scegliere tra i fatti stessi i più importanti e significativi per delineare la storia delle civiltà. In conseguenza Voltaire non prende in considerazione i periodi oscuri della storia, ovvero tutto ciò che non ha costituito cultura secondo l'Illuminismo, ed esclude dalla sua storia "universale" i popoli barbari, che non hanno apportato il loro contributo al progresso della civiltà umana.

Per di più, Voltaire era uno dei pochi sostenitori del poligenismo nel XVIII secolo, affermando che Dio ha creato separatamente gli uomini di "razze" o "specie" diverse. Nel XX e XXI secolo, alcuni storici hanno legato il poligenismo filosofico di Voltaire ai suoi investimenti materiali nel commercio coloniale, ad esempio nella Compagnia francese delle Indie orientali.[227][228]

Emblematici, tra i passi di certa attribuzione, alcune tesi del *Trattato di Metafisica* (1734)[229], in cui chiaramente esprime la sua tesi sull'inferiorità della razza "negra", che avrebbe avuto origine da amplessi tra uomini e scimmie, riprendendo le tesi di molti scienziati dell'epoca; allo stesso modo come altri riteneva anormale l'omosessualità: nel *Dizionario filosofico* si esprime contro la pederastia, chiamata "amore socratico"[230] (d'altro canto ebbe rapporti di amicizia, seppur burrascosi e intervallati da clamorosi litigi, con Federico II, che lo stesso Voltaire considerava avesse un orientamento omosessuale[231]); afferma anche l'inferiorità degli africani rispetto a scimmie, leoni, elefanti oltre che agli uomini bianchi. Espresse anche, pur deridendo e criticando spesso i gesuiti per il loro presunto regno in Paraguay, un'opinione parzialmente

positiva delle riduzioni, dove la compagnia istruiva e armava gli indios, in quanto così li sottraeva allo schiavismo, anche se asservendoli ad una teocrazia che eliminava il "buon selvaggio", in cui, peraltro, Voltaire non aveva molta fiducia, a differenza di Rousseau, anche se considerava gli uomini non contaminati come "migliori" e naturali, e non malvagi in origine, così come innocenti sono nell'infanzia.[232][233]

Sullo schiavismo

Nel *Saggio sui costumi* afferma di considerare gli africani inferiori intellettualmente, motivo per cui sono ridotti *"per natura"* in schiavitù, poiché, aggiunge, «un popolo che vende i propri figli è moralmente peggiore di uno che li compra».[141][234]

Il giornalista cattolico Francesco Agnoli riporta che Voltaire nel *Trattato sulla metafisica* (1734) e nel *Saggio sui costumi e sullo spirito delle nazioni* (1756), afferma che, checché ne dica «un uomo vestito di lungo e nero abito talare (il prete, ndr), i bianchi con la barba, i negri dai capelli crespi, gli asiatici dal codino, e gli uomini senza barba non discendono dallo stesso uomo» (poligenismo). Prosegue situando i negri nel gradino più basso della scala, definendoli *animali*, dando credito all'idea mitica di matrimoni tra le negre e le scimmie, e considerando i bianchi «superiori a questi negri, come i neri alle scimmie, e le scimmie alle ostriche».[235]. La stessa posizione è sostenuta dallo scrittore apologeta cattolico Vittorio Messori nel volume *Qualche ragione per credere*.[236] Spesso queste prese di posizione si trovano ripetute nella pubblicistica di area cattolica, anche contemporanea.[237]

Maurizio Ghiretti, riprendendo Leon Poliakov[238], ricorda anche che Voltaire è *"azionista di una compagnia che commercia schiavi neri"*, e forse proprio in uno di questi traffici si trova beffato due volte da bianchi-usurai ebrei. Anche secondo un articolo della Société Voltaire, Voltaire investì direttamente 1000 sterline sulla nave Saint-Georges, partita nel 1751 alla volta di Buenos Aires, con scalo nel golfo della Guinea, un investimento che comprendeva quindi la tratta dei negri verso le Americhe[239].

Altri scrittori del XIX secolo come Jean Ehrard[240][241][242] riportano che Voltaire tenne corrispondenza con i negrieri, anche se Domenico Losurdo ricorda che fu John Locke a possedere azioni in una compagnia schiavista e non Voltaire.[243]

Storici sia neutrali sia filo-illuministi giudicano tali affermazioni delle "leggende metropolitane" diffuse da falsari anti-illuministi e filo-clericali ottocenteschi[244], in particolare la presunta lettera dove Voltaire si complimenta con un armatore negriero di Nantes, non si trova nell'epistolario o nelle carte di Voltaire ma solo in un'opera del 1877 del falsario Jacquot[245]. Esiste invece una lettera di Voltaire indirizzata all'armatore Montadouin, datata 2 giugno 1768, in cui il filosofo ringrazia l'armatore per aver dato il suo nome ad un vascello.[246]

Come prova del fatto che Voltaire non fosse d'accordo con queste pratiche vengono portati anche alcuni passaggi dei suoi scritti in cui attacca la tratta degli schiavi e l'uso della schiavitù: nel *Commentaire sur l'Esprit des lois* (1777) elogia Montesquieu per aver «chiamato obbrobrio questa odiosa pratica», mentre nel 1769 aveva espresso entusiasmo per la liberazione dei propri schiavi effettuata dai quaccheri, nelle Tredici Colonie dell'America del Nord.[141]. Inoltre Voltaire deprecа la crudeltà e gli eccessi dello schiavismo nel capitolo XIX di *Candido*, in cui fa parlare delle sue disgrazie uno schiavo nero, il quale viene mostrato avere una mente razionale, umana e niente affatto "bestiale", mentre il protagonista Candido simpatizza decisamente per lui.

Illustrazione dal *Candido* di Voltaire: Candido e Cacambo incontrano uno schiavo nero in Suriname

«Avvicinandosi alla città s'incontrarono in un negro disteso in terra, che non aveva che la metà del suo abito, cioè un par di braghe di tela azzurra; mancava a questo povero uomo la gamba sinistra, e la mano dritta. - Mio dio! gli dice Candido, che fai tu là, amico, in questo stato orribile in cui ti vedo? - Attendo il mio padrone il signor Vanderdendur il famoso negoziante, risponde il negro. - E questo signor Vanderdendur, dice Candido, ti ha conciato così? - Sì, signore, risponde il negro, quest'è l'uso: ci vien dato un par di brache di tela per vestito due volte l'anno: quando lavoriamo alle zuccheriere, e che la macina ci acchiappa un dito, ci si taglia la mano; quando vogliam fuggire ci si taglia la gamba; a questo prezzo voi mangiate dello zucchero in Europa. Intanto, allorchè mia madre mi vendè per dieci scudi patacconi sulla costa di Guinea, ella mi diceva: figliuol mio, benedici i nostri feticci, adorali tutti i giorni, essi ti faran vivere fortunato; tu hai l'onore d'essere schiavo de' nostri signori i bianchi, e tu fai la fortuna di tuo padre e di tua madre. Ah! io non so se ho fatto la lor fortuna, so bene che essi non han fatto la mia: i cani, le scimmie, i pappagalli son mille volte meno disgraziati di noi. I feticci olandesi che mi han convertito, mi dicon tutte le domeniche che noi siamo tutti figli d'Adamo, bianchi e neri; io non sono genealogista, ma se quei predicatori dicono il vero noi siam tutti fratelli cugini; or voi converrete che non si possono usare tra parenti trattamenti più orribili. - O Pangloss! grida Candido, tu non avevi pensato a questa abominevole circostanza; ed è pur cosa di fatto; bisognerà finalmente che io rinunzii al tuo ottimismo. - Che cos'è quest'ottimismo? dice Cacambo. - Ah, risponde Candido, è la maniera di sostenere che tutto va bene quando si sta male. Intanto versava lagrime riguardando il negro, e piangendo entrò in Surinam.»

(Voltaire, *Candido*, capitolo XIX, *Ciò che accadde loro a Surinam e come Candido fece conoscenza con Martino*)

Nel finale del *Trattato sulla tolleranza* (1763), rivolgendosi a Dio, Voltaire scrive al proposito dell'uguaglianza fra gli uomini:

«Tu non ci hai donato un cuore per odiarci l'un l'altro, né delle mani per sgozzarci a vicenda; fa' che noi ci aiutiamo vicendevolmente a sopportare il fardello di una vita penosa e passeggera. Fa' sì che le piccole differenze tra i vestiti che coprono i nostri deboli corpi, tra tutte le nostre lingue inadeguate, tra tutte le nostre usanze ridicole, tra tutte le nostre leggi imperfette, tra tutte le nostre opinioni insensate, tra tutte le nostre convinzioni così diseguali ai nostri occhi e così uguali davanti a te, insomma che tutte queste piccole sfumature che distinguono gli atomi chiamati "uomini" non siano altrettanti segnali di odio e di persecuzione. (...) *Possano tutti gli uomini ricordarsi che sono fratelli!* (...) Se sono inevitabili i flagelli della guerra, non odiamoci, non laceriamoci gli uni con gli altri nei periodi di pace, ed impieghiamo il breve istante della nostra esistenza per benedire insieme in mille lingue diverse, dal Siam alla California, la tua bontà che ci ha donato questo istante.»

Le posizioni di Voltaire su temi oggi detti di "politicamente corretto" continuano a fare discutere, anche a riguardo i cosiddetti movimenti di *cancel culture*.[247]

Ebraismo

Voltaire è un convinto antigiudaico. Alcuni brani del *Dizionario filosofico* non sono affatto teneri verso gli ebrei:

> (**FR**)
> «Article "Anthropophage" :"Pourquoi les Juifs n'auraient-ils pas été anthropophages ? C'eût été la seule chose qui eût manqué au peuple de Dieu pour être le plus abominable peuple de la terre." Article «Juifs» :"Vous ne trouverez en eux qu'un peuple ignorant et barbare, qui joint depuis longtemps la plus sordide avarice à la plus détestable superstition et à la plus invincible haine pour tous les peuples qui les tolèrent et qui les enrichissent. Il ne faut pourtant pas les brûler."»

> (**IT**)
> «"Antropofago": Perché i giudei non sarebbero stati antropofagi? Questa fu la sola cosa che mancò al popolo di Dio per essere il più abominevole popolo della terra.[248]
>
> "Giudei": Voi non troverete in essi che un popolo ignorante e barbaro, che raggiunse dopo lungo tempo la più sordida avarizia e la più detestabile superstizione e il più invincibile odio per tutti i popoli che li tollerano e li arricchiscono. Ma non per questo bisogna mandarli al rogo.[249]»

Sempre nella stessa voce:

Incisione raffigurante Voltaire

> «Sono l'ultimo di tutti i popoli fra i musulmani e i cristiani, ma credono di essere il primo. Questo orgoglio nella loro umiliazione è giustificato da un argomento senza risposta; il fatto che in realtà sono i progenitori sia dei cristiani che dei musulmani. Il cristianesimo e l'islam riconoscono l'ebraismo come loro "madre" e per una singolare contraddizione entrambi hanno nei suoi confronti rispetto misto ad orrore... da quanto risulta dalla Storia gli Ebrei sono quasi sempre stati o randagi, o ladri, o schiavi, o sediziosi e ancora ai giorni nostri vagabondano per la terra, con sommo orrore degli uomini, di modo che sia il cielo sia la terra che tutti gli uomini sembrano essere stati creati solo per loro vantaggio (...) il mio amore per te è più di una semplice parola... abbiamo strappato a forza con i denti per farci dare il tuo denaro... ancora ti permettiamo in più di una città la libertà di respirare l'aria; abbiamo sacrificato al tuo Yahweh in più di un regno; abbiamo bruciato olocausti. Perché io non voglio, nel tuo esempio, nascondere il fatto che abbiamo offerto a Dio sacrifici umani di sangue?»

Nella voce "Stati e governi" vengono definiti "un'orda di ladri e usurai". Tuttavia, nonostante la sua virulenza antigiudaica, non possiamo dire che Voltaire fosse completamente antisemita: in altre occasioni considera gli ebrei meglio dei cristiani, poiché più tolleranti in campo religioso.

«È con rammarico che parlo degli ebrei. Questa nazione è, per molti versi, la più detestabile che abbia mai contaminato la terra (...) ma cosa devo dire a mio fratello l'Ebreo? Gli offro la cena? Si! (...) Né gli egiziani, né gli stessi giudei, cercavano di distruggere l'antica religione dell'Impero; non correvano per le terre e per i mari a far proseliti: pensavano solo a far quattrini. Mentre è incontestabile che i cristiani volevano che la loro fosse la religione dominante. Gli ebrei non volevano che la statua di Giove stesse a Gerusalemme; ma i cristiani non volevano ch'essa stesse in Campidoglio. San Tommaso ha il coraggio di confessare che, se i cristiani non detronizzarono gli imperatori, fu solo perché non ci riuscirono.»

(Dizionario filosofico, *Tolleranza*[145])

e nei capitoli XII e XIII (quest'ultimo intitolato *Estrema tolleranza degli ebrei*) del *Trattato sulla tolleranza* arriva anche ad elogiarli in parte[250]:

«È vero che, nell'Esodo, nei Numeri, nel Levitico, nel Deuteronomio, ci sono delle leggi severissime sul culto, e dei castighi ancora più severi. (...) Mi pare sia abbastanza evidente nelle Sacra Scrittura che, malgrado la punizione straordinaria ricevuta dagli ebrei per il culto di Apis, essi conservarono a lungo una libertà totale: può anche darsi che il massacro di ventitremila uomini che fece Mosè per il vello eretto da suo fratello, gli abbia fatto capire che con il rigore non si otteneva nulla, e che fosse stato obbligato a chiudere un occhio sulla passione del popolo per gli dei stranieri. (...) Lui stesso sembra presto trasgredire la legge che ha dato. Aveva proibito qualsiasi simulacro, tuttavia eresse un serpente di bronzo. La stessa eccezione alla legge si ritrova poi nel tempio di Salomone: questo principe fa scolpire dodici buoi a sostegno della grande vasca del tempio; nell'arca sono posti dei cherubini; hanno una testa di aquila e una testa di vitello; e con ogni probabilità fu questa testa di vitello mal fatta, trovata nel tempio dai soldati romani, che fece a lungo credere che gli ebrei adorassero un asino. Il culto degli dei stranieri è proibito invano; Salomone è sicuramente idolatra.»

(Trattato sulla tolleranza, XII)

«E così, dunque, sotto Mosè, i giudici, i re, voi vedrete sempre degli esempi di tolleranza. (...) In poche parole, se si vuole esaminare da vicino l'ebraismo, ci si stupirà di trovarvi la più grande tolleranza tra gli orrori più barbari. È una contraddizione, è vero; quasi tutti i popoli si sono governati con delle contraddizioni. Felice quello che pratica dei costumi miti quando si hanno delle leggi di sangue!»

(Trattato sulla tolleranza, XIII)

Voltaire qui elogia la tolleranza pratica degli ebrei, a dispetto della loro religione "intollerante"; gli ebrei pacifici e secolarizzati hanno diritto di vivere tranquilli, ma non sarebbe così se seguissero alla lettera le prescrizioni religiose:

«Sembra che gli Ebrei abbiano più diritto degli altri di derubarci e di ucciderci: infatti, benché ci siano cento esempi di tolleranza nell'Antico Testamento, tuttavia vi sono anche esempi e leggi di rigore. Dio ordinò loro talvolta di uccidere gli idolatri, e di risparmiare solo le figlie nubili: essi ci considerano idolatri, e anche se noi oggi li tollerassimo, potrebbero bene, se fossero loro a comandare, non lasciar al mondo che le nostre figlie. Sarebbero soprattutto assolutamente obbligati

ad assassinare tutti i Turchi, cosa ovvia; infatti i Turchi posseggono i territori degli Etei, dei Gebusei, degli Amorrei, dei Gersenei, degli Evei, degli Aracei, dei Cinei, degli Amatei, dei Samaritani. Tutti questi popoli furono colpiti da anatema: il loro paese, che si estendeva per più di venticinque leghe, fu donato agli Ebrei con successivi patti. Essi devono rientrare in possesso dei loro beni: i maomettani ne sono gli usurpatori da più di mille anni. Se gli Ebrei ragionassero così, è chiaro che non ci sarebbe altro modo di rispondere loro che mandandoli in galera.»

(Trattato sulla tolleranza, capitolo, XVIII, *Gli unici casi in cui l'intolleranza è di diritto umano*)

Altrove prende invece la difesa del cristianesimo delle origini (che altrove spesso critica), contro gli ebrei che lo diffamavano:

«Di tutte le opere prodotte dalla loro cecità, nessuna è così odiosa e stravagante come l'antico libro intitolato: Sepher Toldos Jeschut, disseppellito dal signor Wagenseil, nel secondo tomo della sua opera intitolata: Tela ignea ecc. È in questo Sepher Toldos Jeschut che si legge una storia mostruosa della vita del nostro Salvatore, fabbricata con tutta la passione e la malafede possibili. Così, per esempio, si è osato scrivere che un tale Panther o Pandera, abitante a Betlemme, si era innamorato di una giovane donna maritata a Jochanan. Egli ebbe da questo commercio impuro un figlio chiamato Jesua o Gesù. Il padre del bambino fu costretto a fuggire e si rifugiò a Babilonia. Quanto al piccolo Gesù, fu mandato a scuola; ma, aggiunge l'autore, ebbe l'insolenza di alzare la testa e di scoprirsi il capo davanti ai sacrificatori, invece di presentarsi davanti a loro a testa bassa e col viso coperto, com'era costume: arditezza che fu vivamente riprovata, e indusse a esaminare la sua nascita, che fu trovata impura ed espose ben presto il bimbo alla pubblica ignominia. Questo detestabile Sepher Toldos Jeschut era conosciuto fin dal II secolo: Celso lo cita con rispetto, e Origene lo confuta nel suo nono capitolo.»

(Dizionario filosofico, voce "Messia")

Siccome nelle lettere private e in altri testi (*«concludo dicendo che ogni uomo assennato, ogni uomo probo, deve avere in orrore la setta cristiana»*[251]), Voltaire è assai critico con il cristianesimo, non è chiaro se si tratti di finta ironia elogiativa nei confronti di esso, come appare anche nel *Trattato sulla tolleranza* e anche altrove nel *Dizionario filosofico*, dove parla della "nostra santa religione" in termini spesso sarcastici (anche perché essendo Voltaire un non cristiano appare strano che definisca Gesù "il nostro Salvatore").

Gli ebrei sono bersaglio di ironia anche nel *Candido* (in particolare per le loro presunte abitudini, come l'usura e l'avarizia, ma non per razzismo "biologico", Voltaire non considera gli ebrei "una razza", ma un popolo o un gruppo religioso) dove appare ad esempio un giudeo avaro e corrotto di nome don Issacar, benché si opponga con decisione alle persecuzioni contro di loro, e non da meno il parigino si espresse sui cristiani (nel libro satireggiati ad esempio dalla figura del Grande Inquisitore, contraltare cattolico di don Issacar) e sugli arabi musulmani, fatto che ha portato alcuni ad accusare Voltaire di antisemitismo o perlomeno di razzismo generico.[252]

Più che di antisemitismo, sarebbe più giusto, secondo alcuni, parlare di antigiudaismo, in quanto Voltaire prende di mira principalmente quella che giudica la crudeltà e l'ignoranza della religione ebraica e di certa cultura giudaica, come fanno anche altri *philosophes*.[253]

> «Ben lungi dall'odiarvi, vi ho sempre compatiti (...) lungi dall'accusarvi, signori, io vi ho sempre guardati con compassione (...) tuttavia non bisogna bruciarli»
>
> (Dizionario filosofico, "Giudei")

Illustrazione del Candido: il protagonista ha appena ucciso per difesa il ricco giudeo don Issacar in casa di Cunegonda.

La studiosa di ebraismo Elena Loewenthal afferma che il testo della voce *Juifs*, peraltro spesso espunto da numerose edizioni del *Dizionario* e pubblicato anche come pamphlet singolo, lascia «stupiti, colpiti, delusi» pur riconoscendo l'assenza d'invettive proprie dell'antisemitismo, trattandosi perlopiù di riprese delle posizioni di filosofi romani come Cicerone e di attacchi culturali e religiosi, non etnici. Però, quando Voltaire scrive sugli ebrei, secondo Loewenthal, l'astio va ben oltre la polemica antireligiosa, anche se il filosofo condanna esplicitamente i pogrom e i roghi d'ogni tempo; egli poi «propone agli ebrei di tornarsene in Palestina, idea che sarebbe piaciuta ai futuri sionisti se non fosse accompagnata da sarcasmi come "potreste cantare liberamente nel vostro detestabile gergo la vostra detestabile musica"».[254] Sempre nella voce *Giudei*, pare anche trattare con benevolenza gli ebrei moderni, preferendoli ai cristiani, e distinguendoli dagli ebrei antichi, considerati "mostri di crudeltà e fanatismo" come i cristiani:

> «Vi chiedo soltanto di lasciare due o tre famiglie ebraiche, per avviare, dalle parti del monte Krapack, dove abito, una piccola, utile attività commerciale. Perché se come teologi siete molto ridicoli (e noi anche), come commercianti siete molto intelligenti, e noi no. (...) Voi foste dei mostri di crudeltà e di fanatismo in Palestina, noi lo siamo stati nella nostra Europa: dimentichiamo tutto questo, amici miei. Se volete vivere in pace, imitate i Baniani e i Ghebri: sono molto più antichi di voi, sono dispersi come voi, come voi sono senza patria. I Ghebri soprattutto, che non sono altro che gli antichi Persiani, sono schiavi come voi, dopo essere stati per lungo tempo vostri padroni. Non aprono bocca: fate anche voi così. Siete degli animali calcolanti; sforzatevi di essere degli animali pensanti.»
>
> (Dizionario filosofico, "Giudei")

In sostanza Voltaire tollera gli ebrei che si riconoscono nelle leggi dello Stato, e sostiene la tolleranza religiosa nei loro confronti, ma non li ama per nulla.[255]

Islam

Voltaire, come espresse numerose opinioni anticattoliche, oltre al suo noto anticlericalismo, in coerenza con la propria filosofia deista criticò anche l'Islam.[256][257] Nel *Saggio sui costumi* critica Maometto e gli arabi (pur esprimendo qualche apprezzamento per alcuni aspetti della loro civiltà)[258], già bersaglio, ad esempio nell'omonima opera teatrale *Maometto ossia il fanatismo*, nonché ebrei e cristiani. Nel *Dizionario filosofico* parla del Corano:

(**FR**) (**IT**)

«Ce livre gouverne despotiquement toute l'Afrique septentrionale du mont Atlas au désert de Barca, toute l'Égypte, les côtes de l'océan Éthiopien dans l'espace de six cents lieues, la Syrie, l'Asie Mineure, tous les pays qui entourent la mer Noire et la mer Caspienne, excepté le royaume d'Astracan, tout l'empire de l'Indoustan, toute la Perse, une grande partie de la Tartarie, et dans notre Europe la Thrace, la Macédoine, la Bulgarie, la Servie, la Bosnie, toute la Grèce, l'Épire et presque toutes les îles jusqu'au petit détroit d'Otrante où finissent toutes ces immenses possessions.»

«Questo libro governa dispoticamente tutta l'Africa settentrionale, dai monti dell'Atlante al deserto libico, tutto l'Egitto, le coste etiopiche sull'oceano per una profondità di seicento leghe, la Siria, l'Asia minore, tutti i paesi che si affacciano sul mar nero e il mar Caspio, fatta eccezione del regno di Astracan, tutto l'impero dell'Indostan, tutta la Persia, gran parte della Tartaria e nella nostra Europa la Tracia, la Macedonia, la Bulgaria, la Serbia, la Bosnia, tutta la Grecia, l'Epiro e quasi tutte le isole fino allo stretto d'Otranto dove finiscono questi immensi possedimenti.»

(Voltaire, *ALCORAN, ou plutôt LE KORAN*. dal Dizionario filosofico)

Critiche si trovano sparse anche nel *Candido* e in *Zadig*. Nel detto *Saggio sui costumi e lo spirito delle nazioni* (francese: *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*), una panoramica dei popoli e delle nazioni senza il desiderio di scendere su dettagli statistici, Voltaire dedica:

- il *Capitolo VI* ad *Arabia* e a *Maometto*[259]
- il *Capitolo VII* al *Corano ed alle leggi musulmane*[260].

Riguardo a Maometto dice:

«dopo aver ben conosciuto il carattere dei suoi concittadini, la loro ignoranza, la loro credulonería e la loro predisposizione all'entusiasmo, si rese conto di potersi trasformare in un profeta. Si propone di eliminare il Sabismo, che consiste nel fondere insieme il culto di Dio con quello degli astri; il giudaismo detestato da tutte le nazioni, e che aveva grande presa in Arabia; infine il cristianesimo, che conosceva solo per gli abusi di diverse sette diffuse nei paesi limitrofi al suo.»

«È probabile che Maometto, come tutti gli entusiasti, violentemente colpito dalle sue stesse idee, prima le *carica* di buona fede e poi le fortifica con dei sogni tanto che prende in giro se stesso e gli altri e sostiene infine, con delle furbate indispensabili, una dottrina che credeva buona. [...e così] si trovò alla testa di quarantamila uomini presi nel suo entusiasmo»

«di tutti i legislatori che hanno fondato una religione, è l'unico che abbia diffuso la sua con delle conquiste. Altri popoli hanno imposto ad altre nazioni i loro culti con il ferro e con il fuoco; ma nessun fondatore di una setta è mai stato un conquistatore (...) Un mercante di cammelli provoca un'insurrezione nel suo villaggio. Alcuni miserabili seguaci si uniscono a lui; li convince che egli parla con l'arcangelo Gabriele; si vanta di essere stato portato in paradiso, dove ha ricevuto in parte questo libro incomprensibile, ognuna delle cui pagine fa tremare il buon senso; per seguire questo

libro, egli mette a ferro e fuoco la sua terra; taglia la gola dei padri e rapisce le figlie; concede agli sconfitti di scegliere fra la morte e l'Islam. Nessun uomo può scusare cose del genere, a meno che non sia nato turco o la superstizione non abbia estinto il suo lume.»

La superiorità della ragione sui "popoli barbari"

Aspre critiche vengono da lui anche sui prussiani, sui francesi[262], definiti, "folli" (come del resto definì anche gli inglesi) e abitanti di un "paese dove le scimmie stuzzicano tigri"[263], popolo a cui lui stesso apparteneva, consentendo di sfumare parte del cosiddetto razzismo voltairiano - che mai invoca stermini e sottomissioni di popoli, per quanto "inferiori" siano - nella derisione verso chi non utilizza i "lumi" della ragione o a quella verso i generici "barbari", atteggiamento eurocentrico tipico degli intellettuali e delle persone del suo tempo[264][265].

Dipinto di Charles Gabriel Lemonnier rappresentante la lettura della tragedia di Voltaire, in quel tempo esiliato, *L'orfano della Cina* (1755), nel salotto di madame Geoffrin a rue Saint-Honoré, la cui grande presenza simbolica di intellettuali e personaggi gravitanti intorno al movimento illuminista e radunati attorno al busto di Voltaire raffigura la predominanza del filosofo di Ferney sulla cultura dell'epoca (i personaggi visibili sono Rousseau, Montesquieu, Diderot, d'Alembert, Buffon, Quesnay, Richelieu, Condillac e numerosi altri)[261]

«...non c'è nazione più feroce di quella francese.»

(Dizionario filosofico[266])

«Soltanto da persone illuminate può essere letto questo libro [*il Dizionario filosofico*, *ndr*]: l'uomo volgare non è fatto per simili conoscenze; la filosofia non sarà mai suo retaggio. Chi afferma che vi sono verità che devono essere nascoste al popolo non può in alcun modo allarmarsi; il popolo non legge affatto; lavora sei giorni la settimana e il settimo va al cabaret. In una parola, le opere di filosofia non son fatte che per i filosofi, e ogni uomo onesto deve cercare di essere filosofo, senza vantarsi di esserlo.»

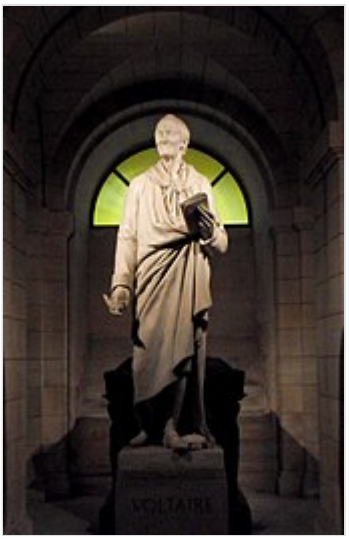
(Introduzione al Dizionario filosofico[267])

Voltaire simbolo dei *Lumi*

In generale Voltaire ha rappresentato l'Illuminismo, con il suo spirito caustico e critico, il desiderio di chiarezza e lucidità, il rifiuto del fanatismo superstizioso, con una ferma fiducia nella ragione, ma senza inclinazioni eccessive all'ottimismo e alla fiducia nella maggior parte degli individui.[268] A questo riguardo è esemplare il romanzo satirico *Candide* (*Candido*, 1759), ove Voltaire si fa beffe dell'ottimismo filosofico difeso da Leibniz. Egli infatti accusa violentemente l'ottimismo ipocrita, il "*tout est bien*" e la cosiddetta teoria dei migliori dei mondi possibili, perché fanno apparire ancora peggiori i mali di origine naturale e non, che sperimentiamo, rappresentandoli come inevitabili e intrinseci nell'universo. Ad esso oppone il vero ottimismo, ovvero la credenza nel progresso umano di cui la scienza e la filosofia illuminista si fanno portatori, anche se una minima parte di quei mali sono davvero intrinseci e occorrerà comunque sopportarli.[210][269]

Essere supremo. Popolo sovrano. Repubblica francese, stampa celebrativa rivoluzionaria francese del 1794 in occasione del culto dell'Essere Supremo, effimera religione di stato deista istituita su proposta di Robespierre e di ispirazione rousseauiana e voltairiana. Voltaire è rappresentato a sinistra accanto a un busto di Lucio Giunio Bruto, fondatore della Repubblica Romana, attorniati da diversi simboli e immagini, tra cui l'Essere Supremo raffigurato come l'occhio della provvidenza.

Voltaire "era un uomo che godeva sino in fondo della mondanità, con i suoi veleni e le sue delizie. Quello che pochi sanno è che dedicava, ogni anno, un giorno alla solitudine e al lutto: un giorno in cui si chiudeva in casa, rinunciando ad ogni commercio umano, per elaborare il lutto sino in fondo. E questo giorno era il 24 agosto, anniversario della notte di san Bartolomeo: un evento che il Nostro soffriva quasi fisicamente, perché simbolo degli effetti del fanatismo religioso, benedetto, a cose fatte, dalla gioiosa commozione del papa. A quanto sembra, Voltaire dedicava quel giorno all'aggiornamento di una sua personale statistica: quella dei morti nelle persecuzioni e nelle guerre di religione, arrivando, si dice, ad una cifra di circa 24/25 milioni".[270].



Il monumento marmoreo dedicatogli nel Panthéon è tra le rarissime statue del luogo che ritraggono un soggetto sorridente e in effetti Voltaire – in omaggio alla sua ironia – è rappresentato quasi sempre sorridente

A Voltaire si sono ispirati moltissimi intellettuali successivi, vicini e lontani nel tempo, tra cui, anche in minima parte: Thomas Jefferson, Benjamin Franklin, Maximilien de Robespierre[271], il Marchese de Sade[272], Bailly[273], Condorcet, Cesare Beccaria, Alfieri[274], Leopardi[275], Marx, Kant[276], Schopenhauer[277], Nietzsche[278], Victor Hugo[279], Benedetto Croce[280] e molti altri. Egli è citato criticamente in molte opere anti-rivoluzionarie, spesso attribuendogli posizioni estremiste che non ebbe mai (ad esempio ne *L'antireligioneria* di Vittorio Alfieri, nella *Basvilliana* di Vincenzo Monti, oltre che da Joseph de Maistre). A Voltaire viene spesso attribuita la frase «Non sono d'accordo con quello che dici, ma darei la vita perché tu lo possa dire», che però non è sua bensì di Evelyn Beatrice Hall.[281] Giuseppe Parini lo cita ironicamente in una strofa de *Il giorno* (ne *Il mattino*, scritto nel 1763) definendolo "de la Francia Proteo multiforme, / Voltaire troppo biasmato, e troppo a torto / Lodato ancor [...] maestro / Di coloro che mostran di sapere".[282]

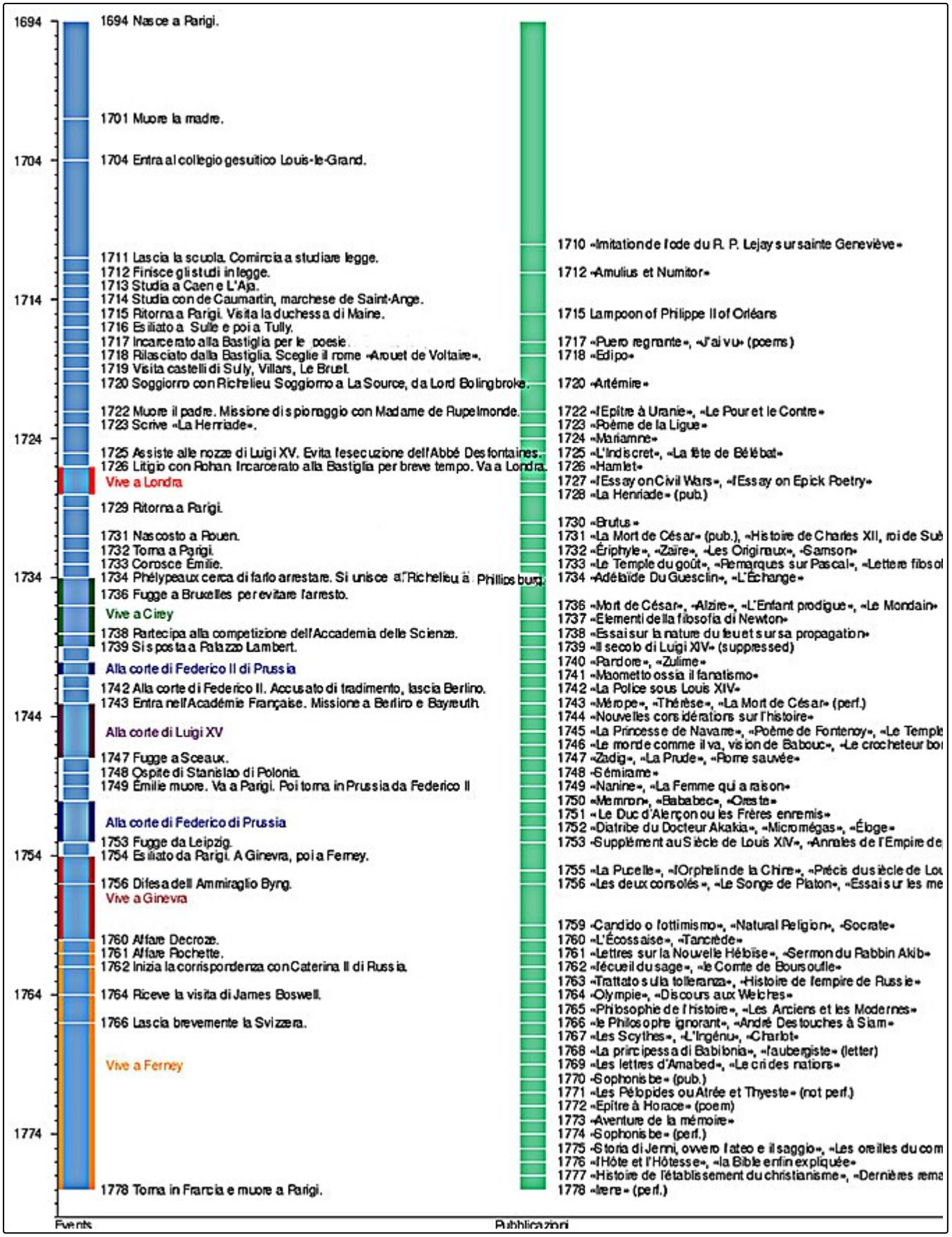
Apoteosi di Voltaire, dipinto celebrativo che raffigura il filosofo incoronato dalla Gloria e guidato dalla Verità

Opere

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Opere di Voltaire****.*

Cronologia

Di seguito viene riportata una cronologia riassuntiva della vita e delle opere di Voltaire:



Cinema

Un film sulla vita dello scrittore e filosofo francese, intitolato semplicemente *Voltaire* fu girato nel 1933 da John G. Adolfi; lo scrittore era in questo film interpretato dall'attore inglese George Arliss. La figura di Voltaire appare in altri film e serie televisive ambientate nella sua epoca, come *Jeanne Poisson, Marquise de Pompadour* del 2006.

Diversi film furono inoltre tratti dalle sue opere, in particolare dal *Candido*.

George Arliss nei panni di Voltaire

Commemorazioni

- La cittadina di Ferney, dove ha abitato, si chiama oggi in suo onore Ferney-Voltaire.
- A Voltaire è stata dedicata una moneta commemorativa da 5 franchi francesi, emessa nel 300º anniversario della sua nascita.
- Numerosa è anche la toponomastica dedicata a lui, come il celebre *boulevard Voltaire* di Parigi, la stazione sua omonima nella metropolitana della capitale francese e la via Voltaire di Roma.
- Il cabaret Voltaire fu un locale d'intrattenimento con intenzioni artistiche e politiche sperimentali, fondato a Zurigo il 5 febbraio 1916 dal regista teatrale Hugo Ball e da Emmy Hennings. Considerato la culla del dadaismo, da alcuni anni ha riaperto come cabaret.
- L'anarchica e attivista statunitense Voltairine de Cleyre fu chiamata così in omaggio a Voltaire; il padre era infatti un emigrante francese anticlericale, fervente ammiratore dell'illuminismo.
- Un asteroide, 5676 Voltaire, è intitolato al filosofo.

Note

1. ^ Luciano Canepari, *Voltaire*, in *Il DiPI: dizionario di pronuncia italiana*, Bologna, Zanichelli, 2009, ISBN 978-88-08-10511-0.
2. ^ *Voltaire*, su *treccani.it*. URL consultato l'8 gennaio 2014.
3. ^ *Voltaire. Lo scandalo dell'intelligenza, introduzione*, su *ibs.it*. URL consultato l'8 gennaio 2014.
4. ^ Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce Superstizione, Tolleranza.
5. ^ *Voltaire*, su *homolaicus.com*. URL consultato l'8 gennaio 2014.
6. ^ Ricardo J. Quinones, *Erasmo e Voltaire. Perché sono ancora attuali*, Armando editore, 2012, pag. 38, nota 5; disponibile su Google libri
7. ^ Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce Prete; voce Religione.
8. ^ *Voltaire e Rousseau protagonisti della rivoluzione*, su *ospitiweb.indire.it*. URL consultato l'8 gennaio 2014.
9. ^ "Annamaria Battista ha documentato come l'antienciclopedismo di Robespierre avesse indotto quest'ultimo a bollare «con brutalità incisiva Diderot, D'Alembert e Voltaire come "intriganti ipocriti", implacabili avversari del grande Rousseau» e come ciò sia riconducibile al "materialismo" della posizione degli enciclopedisti al quale Robespierre contrapponeva la "religiosità" rousseauiana" in Giuseppe Acocella, *Per una filosofia politica dell'Italia civile*, disponibile su Google books
10. ^ *Introduzione a Il caso de La Barre, lettera di Voltaire a Cesare Beccaria*, su *ibs.it*. URL consultato l'8 gennaio 2014.
11. ^ Lo stile ironico e polemico di Marx e Voltaire sono spesso stati messi a confronto; esempio: «Egli unisce in sé lo spirito più mordace con la più profonda serietà filosofica: immaginati Rousseau, Voltaire, d'Holbach, Lessing, Heine e Hegel fusi in una sola persona… ecco il

dottor Marx» (Moses Hess a Berthold Auerbach, 1841)

12. ^ Nella sua fase detta "illuministica", Nietzsche dedica a Voltaire il libro *Umano, troppo umano*.
13. ^ *Lorenzo Giusso, Voltaire, in Enciclopedia Italiana (1937)*.: nella voce viene accolta l'ipotesi, affermando esplicitamente che Voltaire nacque a Parigi il 20 febbraio 1694
14. ^ Davidson 2010, pagg. 1-2.
15. ^ F. Jacob, *Voltaire*, Paris 2015, pp. 14-15.
16. ^ *L'illuminato Voltaire*.
17. ^ F. Jacob, cit., pp. 19-21.
18. ^ F. Jacob, cit., p. 22-24. In una missiva dell'agosto 1735 a Tournemine, Voltaire espresse a lui e a Porée la propria riconoscenza per avergli insegnato a « amare la virtù, la verità e le lettere » (« à aimer la vertu, la vérité et les lettres »); Voltaire, *Correspondance*, Genève, Institut et Musée Voltaire, poi Oxford, Voltaire Foundation, 1968-1977, lettera D901.
19. ^ F. Jacob, cit., pp. 24-25.
20. ^ «*L'abbé de Châteauneuf me mena chez elle, j'étais âgé d'environ 13 ans, j'avais fait quelques vers...*», vedi (**FR**) Jean Orieux, *Voltaire*, p.85, éd. Flammarion, 1966, Livre de Poche.
21. ^ Per il valore del legato vedi Jean Orieux, *op. cit*. La cronologia a p. 18 dà al legato un valore di 1000 franchi del 1966 ma si tratta di un errore, il testo a p. 86 dice 2000 lire (10000 franchi) del 1966 precisa Orieux) e la lira dell'epoca è la lira tornese, il cui valore era di circa 0,38 grammi d'oro.
22. ^ I. Davidson, *Voltaire: A Life*, New York: Pegasus Books, 2010, p. 4.
23. ^ R. Pearson, *Voltaire Almighty: A Life in Pursuit of Freedom*, New York-London: Bloomsbury, 2005, p. 24.
24. ^ *Petri Liukkonen, Voltaire, pseudonyme de François-Marie Arouet* (archiviato dall'url originale il 17 febbraio 2015).
25. ^ Davidson 2010, pagg. 3-11.
26. ^ Andrea Calzolari - Introduzione a *Candido* edizioni Oscar Classici Mondadori
27. ^ Nel caso in cui fosse realmente figlio illegittimo, si potrebbe facilmente spiegare il ritardato battesimo: vedi sopra.
28. ^ Andrea Calzolari, Biografia di Voltaire dal Candido, Oscar Mondadori
29. ^ Davidson 2010, pagg. 12-20; 25-30.
30. ^ La duchessa di Berry, vedova, era allora in avanzato stato di gravidanza - il padre del figlio era uno dei suoi amanti - e si era ritirata al castello de la Muette per partorire
31. ^ Calzolari, Biografia nel Candido Mondadori
32. ^ Cfr. Introduzione storico-critica al *Dizionario filosofico*, Milano, Garzanti, 1999, p. VII.
33. ^ Davidson 2010, pagg. 30-33.
34. ^ *Vita e opere di Voltaire*, su *nonsolocultura.it*. URL consultato l'8 gennaio 2014 (archiviato dall'url originale l'8 gennaio 2014).
35. ^ *Voltaire: la vita e le opere*, su *laurascolastica.it*. URL consultato l'8 gennaio 2014 (archiviato dall'url originale l'11 giugno 2012).
36. ^ *The life of Voltaire*, su *thegreatdebate.org.uk*. URL consultato l'8 gennaio 2014.
37. ^ Davidson 2010, pagg. 40-55.
38. Sambugar-Salà.
39. ^ Davidson 2010, pagg. 56-58.
40. Calzolari, Biografia
41. ^ *City of Westminster: placche verdi*, su *transact.westminster.gov.uk*. URL consultato l'8 gennaio 2014 (archiviato dall'url originale il 3 dicembre 2013).
42. ^ Davidson 2010, pagg. 58-65.
43. ^ *Il discorso su Shakespeare, commento di Giuseppe Baretti*, su *spazioinwind.libero.it*. URL consultato l'8 gennaio 2014.
44. ^ *Isaac Newton*, su *mondoailati.unical.it*. URL consultato l'8 gennaio 2014 (archiviato dall'url originale il 17 giugno 2013).
45. ^ Davidson 2010, pagg. 65-74.
46. ^ Davidson 2010, pagg. 70-74.
47. ^ Davidson 2010, pagg. 74-86.
48. ^ *Voltaire, biografia e opere*, su *homolaicus.com*. URL consultato l'8 gennaio 2014.
49. ^ Davidson 2010, pagg. 88-89.
50. ^ Lettera di Voltaire a Jean Baptiste Rousseau, c. 1 March 1719
51. ^ Davidson 2010, pagg. 88-95.
52. ^ *François-Marie Arouet dit Voltaire*, su *larousse.fr*. URL consultato l'8 gennaio 2014.
53. ^ Holmes, Richard (2000). Sidetracks: explorations of a romantic biographer. HarperCollins. pp. 345–366. and "Voltaire's

Grin" in New York Review of Books, 30 November 1995, page. 49–55

54. ^ *Voltaire Biographie - fiche de lecture*.
55. ^ Preserved Smith, *A History of Modern Culture, Volume 2*, Cambridge University Press, 2014, p. 251
56. ^ Riportiamo parte delle teorie messe in risalto da Migliorini e pubblicate anche su Accademia Edu. “Francois Antoine Chevrier è stato uno scrittore lorenese del primo settecento, che si potrebbe definire l’inventore del voudeville, ironico, molto caustico, pericolosamente polemico, i suoi phamplet e le sue farse gli costarono l'esilio prima a Parigi, poi in Olanda e in Germania, tanto per presentarlo a chi già non lo conoscesse. Spulciando la sua opera in qua e là, mi imbatto in un suo scritto dal titolo “ghiotto”: “Les Amusement des dames de Bruxelles”, dove a un certo punto leggo una parola a me familiare: Volterra. Incuriosito, con maggior attenzione, scopro che in quel libro l'autore, sostiene che Francois-Marie Arouet dopo una visita a Volterra, colpito dalla gentilezza inusitata con la quale fu accolto dagli abitanti, tornato in Francia decise di adottare un -nom de plume- in omaggio a quella città; fu così che divenne universalmente noto con lo pseudonimo di Voltaire … sono saltato sulla sedia! la saliva mi è andata di traverso, una rivelazione di quelle da far girare la testa, credo che mai nessuno finora abbia immaginato una cosa simile, o abbia azzardato anche un confronto o abbia ricercato il perché di una così evidente analogia tra la nostra città e uno dei nomi d’arte più famosi nella storia, forse per prudenza, forse perché non si hanno notizie di questa visita volterrana, o forse perché, nei secoli, la versione più nota della scelta di questo nome d’arte è sempre stata quella dell’ipotesi di un faragginoso anagramma del suo cognome scritto alla maniera latina quindi non AROUET ma AROVET con l’aggiunta delle iniziali L.J. (che stanno per Les Jeune-il giovane), tutto questo ragionamento avrebbe portato all’anagramma e alla scelta dello pseudonimo Voltaire secondo alcuni studiosi del passato, oppure teorie ancora più fantasiose e inverosimili. Il fatto, che sembra acclarato, è che Voltaire non sia mai venuto in Italia, quindi la teoria di Chevrier della visita volterrana non regge e non reggeva nei secoli passati agli occhi degli studiosi volteriani (e non volterriani come li definì Eugenio Scalfari in un famoso articolo sul suo giornale), forse per questo l’affermazione dello scrittore licenzioso fu bypassata e dimenticata. Ma nel 1929 prima e nel 1937 dopo vengono in soccorso di questa analogia, Voltaire-Volterra, due grandi studiosi americani il primo, Ira Owen Wade, in un suo lungo articolo “Voltaire’s name”, pubblicato sulla prestigiosa rivista americana edita dalla Associazione Americana della Lingua Moderna (MLA Modern Language Association con sede a Boston), Il professor Wade evidenzia il fatto che Volterra è la città natale di Aulo Persio Flacco del quale Voltaire conosceva bene gli scritti tanto che sono famose due sue citazioni tratte dalla Satira V del nostro (“Vatibus hic mos est, centum sibi poscere voces, centum ora et linguas optare in carmina centum, fabula seu maestro ponatur hianda tragoedo, vulnera seu Parthi ducentis ab inguine ferrum...” e anche “...quid pulchrius? at cum Herodis venere dies untanque fenestra dispositae pinguem nebulam vomuere lucernae portantes violas rubrumque amplexa catinum cauda natat thynni, tumet alba fidelia vino, labra moves tacitus recutitaque sabbata palles...”) durante una sua discussione che riguardava la setta di Erode. Così potrebbe essere possibile che il satirico Arouet si sia riconosciuto così tanto in Persio Flacco da decidere, non potendo dirsi nato a Volterra, di adottare Volterra come sua città attraverso lo pseudonimo con il quale sarà universalmente noto, con l’idea di nobilitarsi. C’è però da dire, afferma Wade, che “mai Voltaire si è definito un novello Persio Flacco” e dopotutto ci sono poche similitudini tra i due scrittori, anzi possiamo affermare che appartengono a due concezioni letterarie e filosofiche diametralmente opposte: "il coraggioso e ascetico stoicismo di Persio Flacco sembra non aver niente a che vedere con il gioioso epicureismo del giovane Voltaire nè con il pessimismo della sua vecchiaia". Quindi “non è così probabile che il giovane Arouet adotti Volterra come nome sentendosi vicino a uno dei più importanti figli di quella

città”, sostiene ancora Wade. Però “il nome di Volterra deve essergli rimasto addosso per qualche altro motivo”, a sostenerlo questa volta è il professore newyorchese Lawrence M.Levin in un suo articolo del 1937 “A note on the Arouet > Voltaire problem” pubblicato sulla rivista “Studies in Philology” pubblicata dall’Università del Nord Carolina. “Potrebbe essere possibile, per esempio”, dice il professore, “che per Arouet, il nome Volterra, abbia evocato una forte suggestione rispetto ad altri nomi di antiche città”. Nelle sue Satire però Persio Flacco, nato a Volterra, non parla mai di Volterra, “nella prima Satira, anche questa citata da Voltaire, parla casualmente di Arezzo, avrebbe dovuto semmai essere Arezzo ad ispirare Arouet. Ma non è così, Arezzo e Volterra sono relativamente vicine, sono entrambe città etrusche, entrambe facenti parte della Lega Etrusca il loro appoggio nel periodo Repubblicano fu molto importante e il loro nome sui libri di storia appare così spesso insieme al punto di poter aver catturato l’attenzione di Francois- Marie”. Cicerone durante il suo consolato si adoperò per l’indipendenza di Volterra e Arezzo, Dionigi di Alicarnasso fa riferimento a Volterra e Arezzo, insieme ad altre (Chiusi, Roselle Fiesole e Perugia), come le uniche città Tirreniche che inviarono aiuti ai Latini nelle guerre contro Tarquinio Prisco e ancora gli aiuti per Scipione, descritti da Tito Livio. Per finire con Tolomeo che descrive Arezzo e Volterra (insieme a Fiesole, Roselle e Perugia) come una sorta di Lega a sé stante di cinque città toscane. Volaterrae un nome molto evocativo, una città nobile antichissima una terra che vola come volano i pensieri, una città che ha intuito e si è battuta per la democrazia fin dai propri albori, anche attraverso uno dei suoi figli più illustri, Persio Flacco appunto, che ha dato voce giovane e raffinatissima, ironica e determinata a questa causa. Voltaterrae-Volterra e per un gioco di pronuncia Voltaire... Nel nome e di fatto una città che presiede la Storia e la democrazia, presiede il primo cristianesimo non ancora, secondo lui, corrotto dal cattolicesimo, con Lino successore di Pietro, insomma una città che lo ha affascinato studiandola. “Che Arouet sia stato influenzato da tutto ciò per la scelta del suo pseudonimo immortale è, naturalmente, pura ipotesi in mancanza di prove concrete, però”, conclude il professor Levin, “le coincidenze sono così notevoli che vale la pena sottolinearle”.

57. **^** Davidson 2010, pagg. 94-95.
58. **^** Davidson 2010, pagg. 99-109.
59. **^** Davidson 2010, pagg.102-120.
60. **^** *The works of Voltaire*, su *oll.libertyfund.org*. URL consultato il 9 gennaio 2014.
61. **^** Davidson 2010, pagg. 239.
62. **^** Davidson 2010, pagg. 120-185.
63. **^** Davidson 2010, pagg. 205-210.
64. **^** Davidson 2010, pagg. 205-225.
65. **^** *L'Età degli Asburgo di Spagna (1535-1707)*, a cura di Giorgio Politi
66. **^** Davidson 2010, pag. 443 *google books*.
67. **^** Voltaire, *Epistolario* e *Memorie*
68. **^** Davidson 2010, pagg. 220-238.
69. Biografia di Voltaire, Introduzione a *Candido*, Oscar Classici Mondadori
70. **^** Davidson 2010, pagg. 239-245.
71. **^** già al ritorno dall'Inghilterra, aveva investito denaro presso i banchieri Paris, guadagnando molto dalle speculazioni, e riuscendo a vivere lussuosamente per tutta la vita, anche senza i proventi del suo lavoro letterario
72. **^** Voltaire lo colpirà con la satira "Storia del dottor Akakia", deridendolo anche in un capitolo del Candido
73. **^** Davidson 2010, pagg. 245-263.
74. **^** Davidson 2010, pagg. 264-268.
75. **^** Davidson 2010, pagg. 269-270.
76. **^** "Fanatici papisti e fanatici calvinisti sono tutti impastati della stessa merda, intrisa di sangue corrotto" (Lettera del 1755 a d'Alembert, Epistolario di Voltaire; citata in Calzolari, Introduzione a Candido)
77. **^** Davidson 2010, pagg. 269-279.
78. **^** Davidson 2010, pagg. 280-306.
79. **^** James Boswell, *Boswell and the Grand Tour*, capitolo "Voltaire e Rousseau".
80. **^** Davidson 2010, pagg. 200-203.
81. **^** Davidson 2010, pagg. 280-290; 371-390.
82. *Un episodio poco noto della vita di Voltaire*.
83. **^** *Voltaire - lettre a Rousseau*.

84. ^ Cf. *Le sentiment des citoyens* in una copia con annotazioni dello stesso Rousseau *Annotations sur Le Sentiment des citoyens dans Oeuvres phares, Collections - Musée Jean-Jacques Rousseau de Montmorency, France*.
85. ^ *Cronologia della vita di Rousseau* (archiviato dall'url originale il 7 aprile 2014).
86. ^ A. Gurrado, *Voltaire giudice di Jean-Jacques* (**PDF**), su *giannifrancioni.it*. URL consultato l'8 gennaio 2014.
87. ^ da *Le confessioni*, Libro X
88. ^ Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, cap XXIII, Preghiera a Dio.
89. ^ Andrea Calzolari, Introduzione e note a *Candido* di Voltaire, Oscar Mondadori
90. ^ Davidson 2010, pagg. 307-313.
91. ^ Cf. Ferdinand Brunetière, *Voltaire d'après les travaux récens*, Revue des Deux Mondes tome 27, 1878 *Voltaire d'après les travaux récens - Wikisource*.
92. ^ Davidson 2010, pagg. 357-370.
93. Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*.
94. ^ Davidson 2010, pagg. 314-332.
95. ^ *Marquise de Pompadour Enciclopedia Britannica*, su *britannica.com*.
96. ^ *Il caso Calas, Voltaire e la lotta per la tolleranza ovvero – Contro tutti i fanatismi* (**PDF**) (archiviato dall'url originale il 7 aprile 2014).
97. ^ Davidson 2010, pag.371-391.
98. ^ Davidson 2010, pagg. 400-430.
99. ^ *Massoni famosi*, su *loggiatacito740.it*. URL consultato l'8 gennaio 2014 (archiviato dall'url originale l'8 gennaio 2014).
100. ^ Davidson 2010, pagg. 431-432 e segg.
101. ^ "Benjamin Franklin...urged Voltaire to become a freemason; and Voltaire agreed, perhaps only to please Franklin."Ridley, Jasper (2002). The Freemasons: A History of the World's Most Powerful Secret Society. p. 114. ISBN 978-1-55970-654-4.
102. ^ Davidson 2010, pagg. 258-260.
103. ^ *M.J. Gaberel - Voltaire et les Genevois*., da *Récit complet et détaillé de l'arrivée et du séjour de Voltaire á Paris en 1778*, Edouard Damilaville, 1878
104. ^ *La morte di Voltaire*, su *memo.fr*. URL consultato l'8 gennaio 2014 (archiviato dall'url originale l'8 gennaio 2014).
105. ^ Una spiegazione della circostanza - e del perché Voltaire tenesse tanto ad avere una sepoltura e delle esequie decorose - ricorre a un episodio che Voltaire stesso ricordò in alcune opere, tra cui anche il *Candido*: la morte della sua giovane e carissima amica, l'attrice Adrienne Lecouvreur, che, scomunicata come tutti gli attori dell'epoca, fu sepolta in una fossa comune. Voltaire, sarebbe stato ossessionato dall'idea di poter fare la stessa fine, e avrebbe deciso infine di firmare una confessione di fede al fine di evitare una sepoltura indegna (all'epoca i funerali e i cimiteri erano esclusivo terreno della Chiesa). Nel *Candido*, Voltaire fa parlare il protagonista che innorridisce di sdegno per la sepoltura della Lecouvreur ai margini della strada, "nell'immondezzaio", in quanto, chi era privo di funerale religioso, non poteva avere una vera tomba e spesso veniva gettato in una fossa comune senza alcuna cerimonia né onore, in segno di disprezzo. Cfr. *La filosofia di Voltaire: ride bene chi ride ultimo*, su *lorenzorotella.altervista.org*. URL consultato l'8 gennaio 2014 (archiviato dall'url originale l'8 gennaio 2014).
106. ^ L'accademico spagnolo Carlos Valverde, nel 2005, trovò nel numero XII della rivista francese Correspondance Littéraire, Philosophique et Critique (1753-1793) la notizia di una di queste presunte professioni di fede di Voltaire del 2 marzo 1778, resa nella casa del marchese di Villete, alla presenza dell'abate Mignot, nipote di Voltaire, e del marchese Villevielle, tutti e tre firmatari, in qualità di testimoni, della conversione del filosofo e della sua confessione sacramentale di mano del sacerdote M. Gauthier. cfr. *Correspondance Littéraire, Philosophique et Critique VOL. 12, avril 1778, pagg.87-88*, su *archive.org*. URL consultato l'8 gennaio 2014. e *Correspondance littéraire, philosophique et critique. Tome 12 / par Grimm, Diderot, Raynal, Meister, etc. ; revue sur les textes originaux... par Maurice Tourneux avril 1778, pagg.87 e segg. su gallica.bnf*, su *gallica.bnf.fr*. URL consultato l'8 gennaio 2014. Inoltre, invece di riportare il nome di battesimo, François-Marie Arouet, il documento della presunta conversione riporta lo pseudonimo Monsieur de Voltaire, in teoria non valido per i registri ecclesiastici e civili. Ecco il testo riportato:

«*COPIE DE LA PROFESSION DE FOI DE M. DE VOLTAIRE, EXIGEE PAR M. L'ABBE GAUTHIER, SON CONFESSEUR.*

«Je, soussigné, déclare qu'étant attaqué depuis quatre jours d'un vomissement de sang, à l'âge de quatre-vingt-quatre ans, et n'ayant pu me traîner a l'eglise, et M. le curé de Saint-Sulpice ayant bien voulu ajouter à ses bonnes œuvres celle de m'envoyer M. l'abbé Gauthier, prêtre, je me suis confessé à lui, et que si Dieu dispose de moi, je meurs dans la sainte religion catholique où je suis né, espérant de la misèricorde divine qu'elle daignera pardonner toutes mes fautes; et que si j'avais jamais scandalisé l'Eglise, j'en demande pardon à Dieu et à elle.

A signé : VOLTAIRE, le 2 mars 1778, dans la maison de M. le marquis de Villette. En presence de M. l'abbé Mignot, mon neveu, et de M. le marquis de Villevieille, mon ami.- L'ABBE MIGNOT, VILLEVIEILLE.

Nous déclarons la présente copie conforme à L'original, qui est demeuré entre les mains du sieur abbe Gauthier, et que nous avons signé l'un et l'autre comme nous signons le present certificat.

Fait à Paris, ce 27 mai 1778. - L'ABBE MIGNOT, VILLEVIEILLE.

L'original ci-dessus mentionné a eté presenté a M. le curé de Saint-Sulpice, qui en a tiré copie. - L'ABBE MIGNOT, VILLEVIEILLE.»»

[...] Letteralmente dice così: "Io, sottoscritto, dichiaro che avendo sofferto di un vomito di sangue quattro giorni fa, all'età di 84 anni e non essendo potuto andare in chiesa, il parroco di Saint Sulpice ha voluto aggiungere un'altra buona opera alle sue inviandomi a M. Gauthier, sacerdote. Io mi sono confessato con lui, e se Dio vuole, muoio nella santa religione cattolica nella quale sono nato, sperando dalla misericordia divina che si degnerà di perdonarmi tutte le mie mancanze, e che, se ho scandalizzato la Chiesa, chiedo perdono a Dio e a lei. Firmato: Voltaire, il 2 marzo del 1778 nella casa del marchese di Villete, in presenza del signor abate Mignot, mio nipote e del signor marchese di Villevielle". Firmano anche: l'abate Mignot, Villevielle. Si aggiunge: "dichiariamo la presente copia conforme all'originale, che è rimasto nelle mani del signor abate Gauthier, che abbiamo firmato, come firmiamo il presente certificato. In Parigi, il 27 maggio del 1778. L'abate Mignot, Villevielle". Che la relazione possa stimarsi come autentica lo dimostrerebbero altri documenti che si incontrano nel numero di giugno della medesima rivista, che non è per niente clericale certamente, perché era pubblicata da Grimm, Diderot ed altri enciclopedisti. [1] (http://arvo.net/fe-y-ciencias/la-conversion-de-voltaire/gmx-niv90-con10085.htm) Archiviato (https://web.archive.org/web/20170306211257/http://arvo.net/fe-y-ciencias/la-conversion-de-voltaire/gmx-niv90-con10085.htm) il 6 marzo 2017 in Internet Archive.

107. ^ Ad esempio nell'opera di Eduard Mennechet, pubblicata nel 1840 intitolata *Le Plutarque Francais: vies des hommes et femmes illustres de la France* (*Le Plutarque Francais: vies des hommes et femmes illustres de la France T.7 pag.131 (31 della biogr. di Voltaire) su archive.org*.). L'articolo su Voltaire essendo di tono anticlericale, risulterebbe per tale ragione contraddittorio e non incisivo per dimostrare una supposta conversione. A

pag. 31 del tomo settimo dell'opera, si riferisce come Voltaire, tornato a Parigi, dopo aver avuto una forte emorragia, facesse chiamare il sacerdote cattolico Gauthier al quale "...consegnò una dichiarazione affermante che voleva morire nella religione cattolica nella quale era nato, domandando perdono a Dio e alla Chiesa per le offese che poteva loro aver fatto...". Tale dichiarazione non è mai stata trovata. Il parroco di San Sulpicio, nella cui parrocchia Voltaire viveva, l'avrebbe giudicata tuttavia insufficiente visto chi l'aveva scritta e chi erano i testimoni. Successivamente, il filosofo, rimessosi, lasciò "la chiesa per il teatro" (*ibid. poco più sotto Mais Voltaire se sentit mieux et laissa l'église pour le théatre*.).

108. ^ I colloqui con Gauthier sarebbero continuati sino alla morte, avvenuta all'età di ottantatré anni, il 30 maggio 1778, dopo la quale il Gauthier, avrebbe riferito a un confratello che Voltaire ormai aveva perduto lucidità, cosa verosimile che rende ancor più discutibile una conversione che resta così, più che altro, una desiata presunzione.
109. ^ Davidson 2010, pp. 460 e segg. riporta del rifiuto di Voltaire al sacerdote, come raccontato anche da Condorcet.
110. ^ Stéphane Audeguy, *In Memoriam*, Parigi, Gallimard, p. 9-10, ISBN 978-2-07-012319-3
111. ^ *Ian Davidson, Voltaire in exile: the last years, 1753-1778, nel paragrafo riportato*.
112. ^ *Il fatto di ieri: 30 maggio 1778 - Voltaire*, su *thepolloweb.blogspot.it*. URL consultato l'8 gennaio 2014.
113. ^ Davidson 2010, pag.460 *cfr su google books estratto*.
114. ^ pare sia solo un aneddoto non verificato quello che vuole che rispondendo alla richiesta insistita del sacerdote di rinunciare al diavolo e a riconciliarsi con Dio, fece la famosa battuta spesso riportata: "Non è tempo di farsi nuovi nemici", cfr. *Voltaire o della disavventura di essere più citato che letto*. URL consultato il 5 maggio 2019 (archiviato dall'url originale il 26 marzo 2016)..
115. ^ *Almanacco: 30 maggio, muore Voltaire*, su *dietrolequinteonline.it*. URL consultato il 12 luglio 2021 (archiviato dall'url originale il 28 giugno 2013).
116. ^ René Pomeau, *Voltaire en son temps*, tome 5, p. 319.
117. ^ Paolo Del Guercio, *Voltaire e Rousseau: aneddoti*, su *storiain.net*. URL consultato l'8 gennaio 2014 (archiviato dall'url originale il 10 aprile 2009).
118. ^ Davidson 2010, pagg. 460-461.
119. Del Guercio, *art. cit.*
120. ^ *Le ossa di Dante, il cuore di Voltaire e ora il cranio di Cartesio*, su *ariannaeditrice.it*. URL consultato l'8 gennaio 2014.
121. ^ Stern, Jean (1938). *Belle et bonne. Reine-Philiberte de Varicourt: une fervente amie de Voltaire: 1757-1822*; Paris: Hachette. OCLC 83060284.
122. ^ Davidson 2010, pagg. 418.
123. ^ *Il Pantheon dei francesi*, su *valledelsagittario.it*. URL consultato l'8 gennaio 2014.
124. ^ Alberto Barausse, *I maestri all'università: la Scuola pedagogica di Roma, 1904-1923*
125. ^ *Articolo del New York Times del 1898 sulla riesumazione ed esposizione temporanea delle ossa di Voltaire e Rousseau*, su *query.nytimes.com*. URL consultato l'8 gennaio 2014.
126. ^ *Voltaire e Rousseau, le ragioni di un conflitto* (**PDF**) (archiviato dall'url originale il 4 giugno 2006).
127. Diego Fusaro (a cura di), *Voltaire su Filosofico.net*, su *filosofico.net*. URL consultato l'8 gennaio 2014.
128. ^ Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce Libertà di pensiero.
129. ^ *Candido*, capitolo XXX
130. Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce Tirannia.
131. ^ Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce Persecuzione; voce Tolleranza.
132. ^ Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce Stati, Governi, qual è il migliore?; voce Leggi, II; voce Tirannia.
133. ^ Voltaire, *Ideés Republicaines*, (1762)
134. ^ Voltaire ne parla in *Storia del parlamento di Parigi*
135. ^ *Roma triumphans? L'attualità dell'antico nella Francia del '700, pag. 98*, su *books.google.it*. URL consultato l'8 gennaio 2014.
136. ^ *Voltaire, tolleranza e libertà*.

137. ^ «È meglio assolvere mille persone colpevoli piuttosto che mettere a morte un innocente».
138. ^ Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, cap VIII, Se i Romani siano stati tolleranti; e anche nel Dizionario filosofico
139. ^ Nota sotto lo pseudonimo di Stephen G. Tallentyre; la citazione è in *The Friends of Voltaire*, biografia del filosofo del 1906.
140. ^ *Le dieci regine delle citazioni bufala, Corriere.it, 19 marzo 2009*.
141. *Voltaire - Histoire du monde*.
142. ^ Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, cap XXV, Seguito e conclusione.
143. ^ John Stuart Mill, *La libertà*, Bur 1999, p. 85: «Quand'anche l'intera umanità, a eccezione di una sola persona, avesse una certa opinione, e quell'unica persona ne avesse una opposta, non per questo l'umanità potrebbe metterla a tacere: non avrebbe maggiori giustificazioni di quante ne avrebbe quell'unica persona per mettere a tacere l'umanità, avendone il potere».
144. ^ *Voltaire, François-Marie Arouet*. URL consultato il 2 aprile 2014 (archiviato dall'url originale il 10 gennaio 2015).
145. Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce Tolleranza.
146. Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, cap XX, Se sia utile mantenere il popolo nella superstizione.
147. ^ Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, cap XXII, Della tolleranza universale.
148. ^ Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, cap XI, Abuso dell'intolleranza.
149. Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce Tortura.
150. ^ Voltaire, *Commento al libro "Dei delitti e delle pene"*, in "Grande antologia filosofica", vol, XIV, pp.570-1
151. ^ Spesso si riporta la frase in favore del miglioramento delle condizioni dei detenuti: «Non fatemi vedere i vostri palazzi ma le vostre carceri, poiché è da esse che si misura il grado di civiltà di una nazione», accanto a quella di Dostoevskij "Il grado di civilizzazione di una società si può misurare entrando nelle sue prigioni". (*Memorie dalla casa dei morti*)
152. ^ Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce Leggi, II, Leggi civili ed ecclesiastiche.
153. *Illuminismo e pena di morte* (**PDF**), su *provincia.pistoia.it*. URL consultato l'8 gennaio 2014 (archiviato dall'url originale l'8 gennaio 2014).
154. ^ Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce Guerra.
155. ^ *Candido*, capitolo II
156. ^ in *Scritti politici*, UTET, Torino, edizione 1976, pagg. 810, 834-837
157. ^ Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce Eguaglianza.
158. ^ Cioè nobili ed alto clero
159. ^ Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce Lusso.
160. ^ Dal *Saggio sui costumi e sullo spirito delle nazioni*. Cf. testo originale, capitolo CLV. *Essai sur les mœurs/Chapitre 155 - Wikisource*.
161. ^ ad esempio, Capitolo XXIII e succ. di *Candido*
162. ^ Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce Ateismo; voce Dio.
163. ^ *Articolo di paragone tra il terremoto di Lisbona del 1755 a quello di Haiti del 2010*, su *lastampa.it*. URL consultato l'8 gennaio 2014 (archiviato dall'url originale l'8 gennaio 2014).
164. ^ Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce Fede.
165. ^ Kennedy, Emmet (1989). *A Cultural History of the French Revolution*. Yale University Press. ISBN 0-300-04426-7, pag. 343-345
166. ^ Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Capitolo XI, "Abuso dell'intolleranza".
167. ^ vedi tutte le teorie esposte in: Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*
168. ^ Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce Dio.
169. Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Capitolo XXIII, "Preghiera a Dio".
170. ^ il termine "teista" all'epoca era sinonimo di deista, non di "credente in un Dio rivelato", com'è usato oggi
171. ^ Voltaire. W. Dugdale, A Philosophical Dictionary ver 2, 1843, Page 473 sec 1. Retrieved 31 October 2007.
172. ^ Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce Teismo.
173. ^ Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce Destino; voce Dogmi; voce Idolo.
174. ^ Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce Destino.
175. ^ *Candido*, capitolo V e VI
176. ^ Introduzione al Candido, Mondadori
177. ^ Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce Grazia.

178. ^ Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Capitolo XIII, "Preghiera a Dio".
179. ^ *La religione di Voltaire tra confessionalismo, deismo e ateismo*, su *linkiesta.it*. URL consultato l'8 gennaio 2014.
180. ^ Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker* ("L'orologiaio cieco"), New York, Norton, 1986, pp. 6. ISBN 0-393-31570-3
181. ^ (**EN**) R. E. Florida, *Voltaire and the Socinians*, 1974: "Voltaire from his very first writings on the subject of religion showed a libertine scorn of scripture, which he never lost. This set him apart from Socinianism even though he admired the simplicity of Socinian theology as well as their...".
182. ^ Voltaire citato in Giuseppe Fumagalli, *Chi l'ha detto?*, Hoepli editore, 1980, p. 456
183. ^ Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce Inquisizione; voce Superstizione; voce Tolleranza.
184. ^ Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce Pietro; voce Teismo.
185. ^ (**FR**) *Oeuvres complètes de Voltaire*, Volume 7, p. 184
186. ^ Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce Leggi.
187. ^ *Voltaire*, su *holysmoke.org*. URL consultato l'8 gennaio 2014 (archiviato dall'url originale il 21 gennaio 2015).
188. ^ *La filosofia e la preghiera - L'Illuminismo francese*, su *filosofico.net*. URL consultato l'8 gennaio 2014.
189. ^ Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce Prete.
190. ^ Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce Cristianesimo; voce Dogmi; voce Miracoli.
191. Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce Ateismo.
192. ^ Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce Materia.
193. ^ Gaetano Capone Braga, *La filosofia francese e italiana del settecento*, Edizioni delle "Pagine critiche", 1920, p.63, che cita a sua volta lo stesso Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce Corpo
194. ^ *Il problema della religione in Voltaire*, su *sintesidialettica.it*. URL consultato l'8 gennaio 2014 (archiviato dall'url originale l'8 gennaio 2014).
195. ^ Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce Religione.
196. ^ Niccolò Machiavelli, *Discorsi*, "Di quanta importanza sia tenere conto della religione, ecc."
197. ^ *Era ateo Voltaire?*, su *lafrusta1.homestead.com*. URL consultato l'8 gennaio 2014 (archiviato dall'url originale il 13 novembre 2010).
198. ^ Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce Cristianesimo; voce Pietro; voce Prete; voce Superstizione.
199. ^ Vittorio Messori, *Pensare la storia*, SugarcoEdizioni (2006)
200. ^ *Voltaire et la bible*, su *eglise.mu*. URL consultato il 10 gennaio 2014 (archiviato dall'url originale il 10 gennaio 2014).
201. ^ *Poema sulla legge naturale*: «Ah, non avveleniamo la dolcezza che ci resta / Mi sembra di vedere dei forzati in una cella funesta / Che pur potendo soccorrersi, l'un contro l'altro accaniti / Si combattono con i ferri da cui sono incatenati.», versi che Andrea Calzolari paragona al messaggio de *La ginestra* di Leopardi; e il capitolo finale del *Candido*
202. ^ Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce Guerra; voce Necessario; voce Malvagio; voce Destino.
203. ^ Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce Anima; voce Metamorfosi, Metempsicosi.
204. *Voltaire e Pascal*, su *filosofico.net*. URL consultato l'8 gennaio 2014.
205. Erica Joy Mannucci, *La cena di Pitagora*, Carocci editore, Roma 2008, p 80.
206. ^ Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce Bestie; voce Sensazione.
207. ^ Barbara De Mori, *Che cos'è la bioetica animale*, Carocci 2007, p. 25.
208. ^ Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce Bestie.
209. Citato in Barbara De Mori, *Che cos'è la bioetica animale*, Carocci 2007, pp. 25-26.
210. Calzolari, Introduzione
211. ^ Valerio Martone, *Storicismo*
212. ^ SambugarSalà.
213. ^ E. Auerbach, *Mimesis*, Torino, 1956
214. ^ Pomeau, *Introduzione - Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, 2 vols. (Parigi: Bordas, 1990).
215. ^ *Examen important de milord Bolingbroke*, in *Œuvres complètes de Voltaire/Complete works of Voltaire*, Ulla Kölving, ed., 85 vols. (Ginevra: Voltaire Foundation, 1968)
216. ^ Voltaire, *Contes*

217. ^ Bailly, *Lettres sur l'origine des sciences et sur celle des peuples d'Asie.*
218. ^ David Allen Harvey, *The lost Caucasian civilization: Jean-Sylvain Bailly and the roots of the Arian myth*, p. 6.
219. ^ Jean Sylvain Bailly, *Lettres sur l'origine des sciences et sur celle des peuples de l'Asie* (Paris, 1777), 4.
220. ^ Jean Sylvain Bailly, *Lettres sur l'origine des sciences*, 6.
221. ^ Rolando Minuti, *Oriente barbarico e storiografia settescentesca: Rappresentazione della storia dei Tartari nella cultura francese del XVIII secolo* (Venezia, 1994), 102, 41.
222. ^ Andrea Calzolari, *Introduzione a Candido*, Oscar Classici Mondadori
223. ^ Davidson 2010, Introd. XVIII-XX.
224. ^ SambugarSalà citano E. Auerbach, *Mimemis*, 1956
225. ^ Herbert Theodor Lundh, *Carlo XII re di Svezia*, Enciclopedia Italiana, 1931. URL consultato il 18 marzo 2023.
226. ^ Barbara Allason (a cura di), *Voltaire. Storia dell'Impero russo sotto Pietro il Grande*, Roma, Migliaresi Editore, 1945, pp. 5 - 16.
227. ^ Gianamar Giovannetti-Singh, *Racial Capitalism in Voltaire's Enlightenment*, in *History Workshop Journal*, n. 94, 2022, DOI:10.1093/hwj/dbac025.
228. ^ Giuliano Gliozzi, *Poligenismo e razzismo agli albori del secolo dei Lumi*, in *Rivista di Filosofia*, vol. 70, n. 1, 1970, p. 1-31.
229. ^ Capitolo I
230. ^ Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce Amore cosiddetto socratico.
231. ^ Mémoires pour servir à la vie de M. de Voltaire écrits par lui même / Memorie per servire alla Vita del signor Voltaire, scritte da lui medesimo [1759-60]), pagg. 8; 10-11; 31-35; 45
232. ^ Andrea Calzolari, Note al Candido, Oscar Mondadori.
233. ^ Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce Malvagio.
234. ^ *Essai sur le moeurs*, capitolo 145
235. ^ Francesco Agnoli, *www.uccronline.it*.
236. ^ "Mi è sempre sembrato significativo che Voltaire abbia investito buona parte dei suoi lauti redditi come intellettuale di corte proprio in una società di navigazione negriera, che assicurava cioè il trasporto degli schiavi africani verso l'America" (Qualche ragione per credere, Ares 2008, pag. 101).
237. ^ Ad esempio: Marion Sigaut, Voltaire. Tra propaganda e menzogna (XY.IT Editore – Collana Antaios, 18 Euro, 202 p.), recensito dal quotidiano cattolico Tempi: *Voltaire, il guardiano della nostra prigione mentale*.
238. ^ L. Poliakov, Storia dell'antisemitismo, La Nuova Italia 1976, vol.III, pag. 122; in *Storia dell'antigiudaismo e dell'antisemitismo* (Pearson Italia 2007)
239. ^ *societe-voltaire.org*.
240. ^ Jean Ehrard, Lumières et esclavage. L'esclavage colonial et l'opinion publique en France XVIIIe siècle, André Versaille éditeur (2008), p. 28
241. ^ Domenico Losurdo, *Hegel, Marx e la tradizione liberale: libertà, uguaglianza, stato*, Editori Riuniti, 1988 p.95
242. ^ Christopher L. Miller, The French Atlantic Triangle. Literature and Culture of the Slave Trade, Duke University Press (2008), p. 428
243. ^ Da *Dalla teoria della dittatura del proletariato al gulag?*, in Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifesto del partito comunista*, traduzione e introduzione di Domenico Losurdo, Laterza, Bari 2003, p. XL.
244. ^ Christopher L. Miller, The French Atlantic Triangle. Literature and Culture of the Slave Trade, Duke University Press (2008), cap. III, nota 62
245. ^ Riportata in Jean Ehrard, *Lumières et esclavage. L'esclavage colonial et l'opinion publique en France XVIIIe siècle*, André Versaille éditeur (2008), p. 28
246. ^ Voltaire, Oeuvres complètes, tomo XII "Correspondence générale"
247. ^ [2] (https://www.politico.eu/article/removal-of-voltaire-statue-in-paris-is-only-temporary-says-city-hall/)
248. ^ Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce Antropofago.
249. ^ Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce Giudei.
250. ^ Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, cap XII-XIII.

251. ^ Voltaire, *Miscellanea* in *Opere complete*, París, Bibliothèque de la Pléiade, NRF, 1965, p. 1116, così riportato da Fernando Savater, in *Voltaire. Contro i fanatici*, Laterza
252. ^ Leon Poliakov, *L'antisemitismo da Voltaire a Wagner*
253. ^ Salvatore Veca, *Prefazione al Trattato sulla tolleranza*, con *Introduzione* di Lorenzo Bianchi, Giunti, 1993
254. ^ *Cesare Medail, Voltaire, ovvero la tolleranza si è fermata al ghetto*.
255. ^ *Quel virus che dorme nel cuore dell'Europa*.
256. ^ Davidson 2010, Introd. I.
257. ^ Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce Cristianesimo; voce Prete.
258. ^ *Il Maometto di Voltaire che offese i cattolici*, su *ricerca.repubblica.it*. URL consultato l'8 gennaio 2014.
259. ^ *ESSAI SUR LES MOEURS ET L'ESPRIT DES NATIONS, CHAP. VI. -- De l'Arabie et de Mahomet*, su *Voltaire*. URL consultato il 15 giugno 2008 (archiviato dall'url originale il 14 novembre 2007).
260. ^ *ESSAI SUR LES MOEURS ET L'ESPRIT DES NATIONS, CHAP. VII(46). -- De l'Alcoran, et de la loi musulmane. Examen si la religion musulmane était nouvelle, et si elle a été persécutante.*, su *Voltaire*. URL consultato il 15 giugno 2008 (archiviato dall'url originale il 14 novembre 2007).
261. ^ Gli altri ospiti raffigurati nel dipinto sono Gresset, Marivaux, Marmontel, Vien, La Condamine, Raynal, Rameau, mademoiselle Clairon, Hènault, Choiseul, Bouchardon, Soufflot, Saint-Lambert, il conte di Caylus, Felice, il barone di Aulne Turgot, Malesherbes, Maupertis, Mairan, d'Aguesseau, Clairault, la contessa di Houdetot, Vernet, Fontenelle, il duca di Nivernais, Crèbillon, Duclos, Helvètius, van Loo, Lekain, Lespinasse, Boccage, Réaumur, Graffigny, Jussieu e Daubenton. Assenti gli intellettuali più appartati, come il barone d'Holbach.
262. ^ presi in giro come "bulgari" e "abari" nei primi capitoli del Candido
263. ^ Candido, capitolo XXII
264. ^ Carlo Ginzburg, *Il filo e le tracce. Vero falso finto*; google books
265. ^ Davidson 2010, Introd. I-III.
266. ^ Voltaire, *Dizionario filosofico*, Voce "Tortura".
267. ^ Voltaire, *Dizionario filosofico*, Prefazione dell'autore.
268. ^ Davidson 2010, Introd. XX.
269. ^ Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce Bene; voce Destino.
270. ^ Alberto Benzoni, *Elogio della responsabilità*, in Mondoperaio, n. 3/2015, p. 8.
271. ^ Acocella, *op. cit.*
272. ^ Guillaume Apollinaire, *L'Ouvre du Marquis de Sade*, Bibliothèque des Curieux, 1909, pag. 90
273. ^ Edwin Burrows Smith, *Jean Sylvain Bailly: Astronomer, Mystic, Revolutionary (1736-1798)*, American Philosophical Society (Philadelphia, 1954).
274. ^ Guido Santato, *Alfieri e Voltaire: dall'imitazione alla contestazione*; riportato in Guido Santato, *Letteratura italiana e cultura europea tra illuminismo e romanticismo* ("Dénouement des lumières et invention romantique: actes du Colloque de Genève", a cura di G. Santato), disponibile su google books, pagg. 297-298
275. ^ Introduzione alle Operette Morali, edizione Garzanti
276. ^ *Voltaire and Kant*, su *www3.northern.edu*. URL consultato l'8 gennaio 2014 (archiviato dall'url originale l'8 gennaio 2014).
277. ^ *Schopenhauer e la volontà*, su *filosofico.net*. URL consultato l'8 gennaio 2014.
278. ^ Nietzsche, *op. cit.*
279. ^ V. Hugo, *Oration on Voltaire*
280. ^ B. Croce, *Teoria e storia della storiografia* nel saggio *La storiografia dell'Illuminismo*, Laterza, Bari 1916
281. ^ *Voltaire non ha mai detto: «Non sono d'accordo con quello che dici, ma darei la vita perché tu lo possa dire»*, su *linkiesta.it*. URL consultato il 13 marzo 2016.
282. ^ Riferimento alla definizione data da Dante del filosofo Aristotele "maestro di color che sanno"

Bibliografia

Biografie

- (FR) Sébastien Longchamp, *Anecdotes sur la vie privée de Monsieur de Voltaire*, texte établi par Frédéric S. Eigeldinger, présenté et annoté par Raymond Trousson, Paris: H. Champion, 2009.
- (FR) *Les vies de Voltaire: discours et représentations biographiques, XVIIIe-XXIe siècles* textes réunis et présentés par Christophe Cave et Simon Davies, Oxford: Voltaire Foundation, 2008.
- (FR) René Pomeau, *Voltaire en son temps*, 5 volumes, Oxford: Voltaire Foundation, 1985-1994.
  - Vol. I. *D'Arouet à Voltaire*, 1985.
  - Vol. II. *Avec Madame Du Châtelet: 1734-1749*, 1988.
  - Vol. III. *De la Cour au jardin, 1750-1759*, (con Christiane Mervaud e altri), 1991.
  - Vol. IV. *Ecraser l'Infâme, 1759-1770*, (con Jean Balcou e altri), 1994.
  - Vol V. *On a voulu l'enterrer, 1770-1791*, (con André Billaz e altri), 1994.
- Gustave Lanson, *Voltaire*, (nuova edizione a cura di René Pomeau), Parigi: Hachette, 1960.
- Theodore Besterman, *Voltaire*, traduzione di R. Petrillo, Collana I Fatti e le Idee n.224, Milano, Feltrinelli, 1971.
- Jean Orieux, *Voltaire. La sua vita, le sue opere, i suoi tempi, i suoi segreti*, traduzione di Maria Vasta Tazzi, Collana I Marmi, Milano, Longanesi, I ed. 1971.
- Trevor Haydn Mason, *Vita di Voltaire*, traduzione di Anna Casini Paszkowski, Bari, Laterza, 1984.
- Alfred J. Ajer, *Voltaire*, Collana Universale Paperbacks, Bologna, Il Mulino, 2001.
- (EN) Ian Davidson, *Voltaire. A life*, Pegasus, 2010. *Testo disponibile*.
- (EN) Ian Davidson, *Voltaire in exile: The last years (1753-1778)*, London: Atlantic, 2004.
- (EN) R. Pearson, *Voltaire Almighty: A Life in Pursuit of Freedom*, New York-London: Bloomsbury, 2005.
- (FR) Patricia Ménissier, *Les amies de Voltaire dans la correspondance (1749-1778)*, Paris: H. Champion, 2007.
- James Boswell, *Visita a Rousseau e a Voltaire* (estratto da *Boswell on the Grand Tour: Germany and Switzerland*, 1764), trad. Bruno Fonzi, Milano: Adelphi Edizioni, 1973.
- (EN) Evelyn Beatrice Hall, *The Friends of Voltaire* (1906). ISBN 1-4102-1020-0
- (EN) Evelyn Beatrice Hall, *The Life of Voltaire* (1907). ISBN 1-4102-1346-3
- (EN) Evelyn Beatrice Hall (a cura di), *Voltaire In His Letters* (1919). ISBN 1-4102-1195-9
- (FR) François Jacob, *Voltaire*, Paris: Gallimard, 2015. ISBN 978-2-07-046139-4

Studi sulle opere letterarie

- Andrea Calzolari, *Introduzione al "Candido" di Voltaire*, Oscar Mondadori, Milano, 1988.
- Marta Sambugar, Gabriella Salà, *LM. Letteratura modulare. Per le Scuole superiori vol.1, pagine 14-21; 64-65; 280; 288-293*, La Nuova Italia, 2000-2008.Il Settecento e l'Ottocento
- Cronk, Nicholas,THE SELFLESS AUTHOR: VOLTAIRE'S APOCRYPHA, Romanic Review, 103.3/4 (May-Nov 2012): 553-577

Studi sul pensiero filosofico

- Paolo Alatri, *Voltaire e la società del suo tempo*, in *Voltaire, Diderot e il "partito filosofico"*, Messina-Firenze: D'Anna, 1965.
- (EN) Richard A. Brooks, *Voltaire and Leibniz*, Ginevra: Droz, 1964.
- Paolo Casini, *Voltaire*, in *Introduzione all'illuminismo*, Roma-Bari: Laterza, 1973.
- Silvia Mattei, *Voltaire et les voyages de la raison*, Paris: Harmattan, 2010.
- (FR) André Versaille (a cura di), *Dictionnaire de la pensée de Voltaire par lui-même*, Bruxelles: Editions Complexe, 1994.

Studi sul pensiero storico, religioso e politico

- Furio Diaz, *Voltaire storico*, Torino, Einaudi, 1958.
- (EN) Peter Gay, *Voltaire's Politics. The Poet as a Realist*, New Haven, Yale University Press, 1959.
- Ulrich Im Hof, *L'Europa dell'Illuminismo*, Bari, Laterza, 2005.
- Gustave Le Brisoys Desnoiresterres, *Voltaire e la società del XVIII secolo*, Parigi, 1871-1876, ristampa Ginevra: Slatkine Reprints, 1967.
- Michard Legarde, *XVIIIe siècle*, Parigi: Bordas, 1965.
- (FR) Christiane Mervaud, *Voltaire et Frédéric II: une dramaturgie des lumières, 1736-1778*, Oxford: Voltaire Foundation, 1985.
- (FR) René Pomeau, *La religion de Voltaire*, Parigi: Nizet, 1969.
- (FR) Charles Augustin de Sainte-Beuve, *Causeries du lundi, Voltaire à Cirey*, Parigi: Garnier, 1881.
- Guido Santato, *Alfieri e Voltaire. Dall'imitazione alla contestazione*, Firenze: Olschki, 1988.
- Sebastiano Timpanaro (a cura di), *Osservazioni di Voltaire su "Il buon senso" del barone d'Holbach*, Milano: Garzanti, 1985.
- Palmiro Togliatti, *Su Voltaire*, in Giulio Trevisani e Stefano Canzio, *Il papato contro l'Italia*, prefazione di Luciano Canfora, Milano, Nicola Teti Editore, 2008, ISBN 978-88-7039-025-4.
- Franco Venturi, *Settecento riformatore*, Torino: Einaudi, 1969-1979 (sei volumi).

Studi su Voltaire e la Massoneria

- (FR) Jean van Win, *Voltaire et la franc-maçonnerie sous l'éclairage des rituels du temps*, Parigi, Ed. Télètes, 2012.

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Voltaire**
- Wikisource contiene una pagina in lingua francese dedicata a **Voltaire**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Voltaire**
- Wikibooks contiene testi o manuali su **Voltaire**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Voltaire (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Voltaire?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-

- *Voltaire, François-Marie Arouet detto*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Lorenzo Giusso, *VOLTAIRE, François-Marie-Arouet, de*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1937.
- *Voltaire*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Voltaire, François-Marie Arouet, detto*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Voltaire, François-Marie Arouet, detto*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Voltaire*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (**IT**, **DE**, **FR**) *Voltaire*, su *hls-dhs-dss.ch*, Dizionario storico della Svizzera.
- (**EN**) René Henry Pomeau, *Voltaire*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) *Voltaire*, su *The Encyclopedia of Science Fiction*.
- (**EN**) *Voltaire*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- *Voltaire*, su *accademicidellacrusca.org*, Accademia della Crusca.
- *Voltaire*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (**FR**) *Voltaire*, su *www.academie-francaise.fr*, Académie française.
- (**FR**) *Voltaire*, su *CÉSAR - Calendrier Électronique des Spectacles sous l'Ancien régime et sous la Révolution*, Huma-Num.
- *Opere di Voltaire*, su *Liber Liber*.
- *Opere di Voltaire* / *Voltaire (altra versione)* / *Voltaire (altra versione)* / *Voltaire (altra versione)* / *Voltaire (altra versione)* / *Voltaire (altra versione)* / *Voltaire (altra versione)* / *Voltaire (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Voltaire*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Opere di Voltaire*, su *Progetto Gutenberg*.
- (**EN**) *Audiolibri di Voltaire*, su *LibriVox*.
- (**EN**) *Opere riguardanti Voltaire*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Bibliografia di Voltaire*, su *Internet Speculative Fiction Database*, Al von Ruff.
- (**EN**) *Voltaire*, su *Goodreads*.
- *Bibliografia italiana di Voltaire*, su *Catalogo Vegetti della letteratura fantastica*, Fantascienza.com.
- (**EN**) *Spartiti o libretti di Voltaire*, su *International Music Score Library Project*, Project Petrucci LLC.
- *Registrazioni audiovisive di Voltaire* / *Voltaire (pseudonimo di François-Marie Arouet)*, su *Rai Teche*, Rai.
- (**EN**) *Voltaire*, su *IMDb*, IMDb.com.
- (**EN**) *Voltaire*, su *Internet Broadway Database*, The Broadway League.
- *Atelier Voltaire, Montesquieu.it*, su *montesquieu.it:*.
- *Dizionario filosofico di Voltaire in italiano* (**PDF**), su *ousia.it*.
- (**FR**) *Société Voltaire*, su *societe-voltaire.org:*.
- (**FR**) *Institut et Musée Voltaire, Genève*, su *ville-ge.ch*. URL consultato il 10 settembre 2006 (archiviato dall'url originale il 12 maggio 2009).
- (**EN**) *Voltaire Foundation di Oxford*, su *voltaire.ox.ac.uk*. URL consultato il 16 giugno 2013 (archiviato dall'url originale il 2 giugno 2013).
- (**EN**) J. B. Shank, *Voltaire*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 36925746 (https://viaf.org/viaf/36925746) · ISNI (EN) 0000 0001 2128 0652 (http://isni.org/isni/0000000121280652) · SBN CFIV000105 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV000105?core=autoriall) · BAV 495/54585 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_54585) · CERL cnp01270875 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01270875) · Europeana agent/base/59833 (https://data.europeana.eu/agent/base/59833) · ULAN (EN) 500354532 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500354532) · LCCN (EN) n80126267 (http://id.loc.gov/authorities/names/n80126267) · GND (DE) 118627813 (https://d-nb.info/gnd/118627813) · BNE (ES) XX960938 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX960938) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX960938) · BNF (FR) cb11928669t (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11928669t) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11928669t) · J9U (EN, HE) 987007269640605171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007269640605171) · NSK (HR) 000002412 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000002412) · NDL (EN, JA) 00459873 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00459873) · CONOR.SI (SL) 6677859 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/6677859) · WorldCat Identities (EN) lccn-n80126267 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n80126267)

Portale Areligiosità	**Portale Biografie**	**Portale Filosofia**
Portale Letteratura	**Portale Storia**	**Portale Teatro**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Voltaire&oldid=137856906"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 13 feb 2024 alle 19:50.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Anne Robert Jacques Turgot

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Anne-Robert-Jacques Turgot (Parigi, 10 maggio 1727 – Parigi, 18 marzo 1781) è stato un economista e filosofo francese di orientamento fisiocratico; Luigi XVI gli affidò il controllo delle finanze e lui diede così vita al più organico tentativo di riforma conosciuto dalla Francia settecentesca.

Anne-Robert-Jacques Turgot

Indice

Biografia
- Gli studi
- La carriera
- Intendente di Limoges (1761 - 1764)
- Ministro
- Ultimi anni

Note

Bibliografia
- Articoli

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Gli studi

Nato a Parigi fu il figlio più giovane di Michel-Etienne Turgot, "Prevosto dei Mercanti" di Parigi, e di Madeleine Françoise Martineau de Brétignolles, di origini normanne. Educato per entrare nella carriera ecclesiastica, venne ammesso alla Sorbona nel 1749 (dopo essere stato nominato abate di Brucourt) e fu autore in questo periodo di due apprezzate dissertazioni in Latino dal titolo *Sui benefici della Religione Cristiana* e *Sul progresso storico della Mente Umana*. La prima opera che mostra il suo interesse per l'economia è una lettera del 1749 sulle monete cartacee, indirizzata al suo amico De Cicé, nella quale Turgot si opponeva alla difesa, da parte di Terrasson, del sistema economico di John Law.

Turgot si mostrò anche molto versato nel componimento in versi, e tentò di introdurre nella lingua francese le regole della prosodia latina; la sua traduzione in francese del IV Libro dell'Eneide incontrò gli entusiasmi di Voltaire, il quale salutò quest'opera come l'unica traduzione in prosa per la quale aveva provato un

sincero entusiasmo.

Nel 1750 Turgot prese l'importante decisione di non prendere la tonaca e ricevere gli ordini, dando come motivazione di non « [...] poter indossare una maschera per il resto della mia vita».

La carriera

> «Non vi è modo di sapere quanti professori abbiano tenuto lezioni e quanti studenti abbiano dovuto ascoltarli nel corso della storia, ma soltanto poche di queste lezioni hanno costruito la storia. Jacques Turgot, insegnante di storia alla Sorbona, fa parte di coloro che si sono guadagnati un posto in questo elenco abbastanza ristretto. Nel 1750, entrò in un'aula di Parigi, prese i suoi appunti e iniziò una lezione, in latino, in due parti su un nuovo concetto di storia del mondo. Turgot contestò Platone, Aristotele, San Paolo, Sant'Agostino e tutti i grandi intellettuali del mondo antico e medioevale. Nel momento in cui concluse l'ultima frase e ripose i suoi appunti, aveva già cambiato l'intero ordinamento della storia del mondo. Queste lezioni [...] diedero origine a una nuova concezione della storia del mondo dall'antichità più remota ai tempi attuali e costituirono la prima importante traduzione nei tempi moderni dell'ideologia del progresso.»
>
> (Jeremy Rifkin, *Entropia. La fondamentale legge della natura da cui dipende la qualità della vita*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1982, p.25)

Nel 1752 divenne sostituto, e in seguito consigliere, nel Parlamento di Parigi e nel 1753 venne eletto *maître des requêtes*. A Parigi frequentò diversi salotti letterari, fra i quali quello di Madame de Graffigny dove conobbe Madame Geoffrin, Madame du Deffand e Mademoiselle de Lespinasse(Jeanne Julie Éléonore de Lespinasse). In questo stesso periodo incontrò i padri della teoria fisiocratica, François Quesnay e Vincent de Gournay, e con essi, l'abate André Morellet ed altri importanti economisti dell'epoca.

Nel 1755 e nel 1756 accompagnò in qualità di assistente l'"Intendente" del commercio de Gournay il cui motto *laisser faire, laisser passer* diventò il motto del liberismo economico. Nel 1760, mentre viaggiava nell'est della Francia, fece visita a Voltaire, il quale divenne uno dei suoi più cari amici e sostenitori.

A quel tempo Turgot si dedicò allo studio di diverse branche della scienza e delle lingue antiche e moderne. Nel 1753 tradusse in francese le *Questions sur le commerce* di Josias Tucker e nel 1754 fu autore di una *Lettre sur la tolérance civile* e di un *pamphlet* dal titolo *Le Conciliateur* a sostegno della tolleranza religiosa. Tra il 1755 ed il 1756 fu autore di diversi articoli per la celebre *Encyclopédie* e tra il 1757 ed il 1760 fu autore di un articolo dal titolo *Valeurs des monnaies*, composto probabilmente per il *Dictionnaire du commerce* di Morellet. Nel 1759 apparve anche un suo *Eloge de Gournay*.

Intendente di Limoges (1761 - 1764)

Nell'agosto 1761 Turgot venne eletto intendente della *généralité* di Limoges, che comprendeva alcune delle zone più subissate dalle tasse e le più povere di tutta la Francia. Poiché era già molto addentro alle teorie economiche di Quesnay e Gournay, cercò di applicarne i principi in queste province. La sua prima iniziativa fu di continuare l'operato del suo predecessore Tourny, cercando di fare un nuovo catasto della regione, con lo scopo di equilibrare una più equa tassazione, ottenendo una sostanziale riduzione fiscale della provincia.

Tra il 1762 ed il 1770 pubblicò il suo *Avis sur l'assiette et la repartition de la taille* e in qualità di presidente della *Société d'agriculture de Limoges* fece diverse conferenze sui principi della tassazione. Quesnay e Honoré Gabriel Riqueti de Mirabeau avevano proposto una "tassa proporzionale" (*impôt de quotité*) mentre Turgot propose una "tassa distributiva" (*impôt de repartition*).

Una sua ulteriore riforma fu l'eliminazione dell'istituto della *corvée* con una tassa in moneta imposta su tutta la provincia, i cui ricavi vennero utilizzati per la costruzione e la manutenzione delle strade, permettendo così il progresso delle vie di comunicazione che potessero incrementare il traffico di merci.

Nel 1769 scrisse le *Mémoire sur les prêts à intérêt* a seguito dello scandalo finanziario di Angoulême, in occasione del quale venne trattato scientificamente l'istituto del prestito a interesse, tralasciando le mere considerazioni morali degli ecclesiastici. In questo caso il punto di vista di Turgot era la necessità di raggiungere un compromesso tra la necessità di prestare denaro per la creazione di imprese e quella di ricavarne il più alto tasso d'interesse possibile.

Fra le altre opere scritte durante il suo periodo da intendente, si annoverano le *Mémoire sur les mines et carrières* e le *Mémoire sur la marque des fers*, nelle quali Turgot protestò animosamente contro l'ingerenza dello Stato a favore della libera competizione.

Ministro

Il 20 giugno 1774, Turgot, grazie al rapporto di amicizia con il Conte di Maurepas, il principale consigliere del nuovo sovrano, Luigi XVI di Francia, ottenne l'incarico di Ministro della Marina; il 24 agosto dello stesso anno fu nominato anche *Contrôleur général des finances*[1].

Accolto con grande calore da parte degli intellettuali e dai circoli riformatori, il nuovo ministro inviò al Re un breve memoriale contenente l'indicazione dei principi di governo: "Nessuna bancarotta, nessun aumento di imposte, nessun prestito". In ottemperanza a tali principi e proseguendo in parte sulla linea già tracciata dal suo predecessore Abate Terray, Turgot impose la soppressione di numerose sinecure, il contenimento delle spese di corte e cercò di imporre un maggior controllo da parte del Contrôle Général sulle spese degli altri dipartimenti[2].

Più contenuti furono i suoi interventi in materia fiscale e tributaria: pur ipotizzando la sostituzione delle imposte indirette con una singola imposta sul valore dei terreni e una riforma comprensiva della *Ferme Générale*, si accontentò di abrogare alcuni octroi (dazi su determinati beni) e a rinnovare i contratti di riscossione negoziati da Terray imponendo solamente condizioni più stringenti in tema di personale amministrativo, migliorò l'esazione della taille e contenne gli abusi dei *croupes* (una speciale classe di pensioni pubbliche)[3]. In campo amministrativo, sostituì l'inefficiente compagnia che aveva tenuto il monopolio del salnitro con una régie pubblica, a capo della quale pose lo scienziato Lavoisier, migliorando non poco l'efficienza e la produzione di polvere da sparo e munizioni, e dispose il trasferimento dei servizi postali da un monopolista privato ad un servizio pubblico, sottoposto al diretto controllo del dipartimento delle finanze[4].

Le iniziative di Turgot garantirono una considerevole riduzione del deficit e permisero di migliorare il credito nazionale al punto che, nel 1776, fu in grado di negoziare un prestito con un consorzio di banchieri olandesi al tasso di interesse del 4%.

Al momento dell'assunzione in carica Turgot doveva affrontare una situazione economica estremamente precaria, soprattutto a causa di una dura carestia che aveva portato a forti rincari dei prodotti agricoli che avevano indotto l'Abate Terray ad abolire la limitata libertà di commercio del grano introdotta pochi anni prima in favore di una politica di intervento.

Il 13 settembre 1774, Turgot promulgò un decreto di liberalizzazione del commercio di cereali, nonostante la forte opposizione del consiglio della corona e vivaci polemiche anche nei confronti con diversi illuministi Simon-Nicholas Henri Linguet e Necker, il quale criticò l'operato di Turgot nel suo *Essai sur la législation et le commerce des grains*. Il raccolto del 1774, tuttavia, fu più scarso del previsto e poco dopo scoppiò nelle campagne parigine, sottoposte a misure di requisizione per garantire l'approvvigionamento della capitale, una vera e propria guerra delle farine: i tumulti proseguirono per diversi mesi fino a quando, il 2 maggio 1775, a seguito di una manifestazione di contadini nelle vicinanze di Versailles, Luigi XVI impose un calmiere sui prezzi[5].

Nel gennaio 1776, dopo una lunga fase preparatoria, Turgot sottopose al Re ed al consiglio sei editti: quattro erano un ampliamento dell'editto sul libero commercio del grano e abolivano numerose cariche amministrative e sinecure relative al commercio di generi alimentari, il quinto sopprimeva le *jurandes* e le *maîtrises*, ovvero le corporazioni dei mestieri che controllavano e limitavano l'ammissione in molte manifatture, l'ultimo abrogava le corvée ed istituiva un'imposta generale di scopo sulla manutenzione delle strade a carico di tutti i proprietari terrieri[6].

Il Parlamento di Parigi negò la registrazione degli editti ma il Re, accogliendo il suggerimento di Turgot stesso, dispose un lit de justice per superare l'opposizione e promulgare così le norme. Fu l'ultima vittoria del ministro. Le riforme della corte, l'introduzione del libero commercio interno, i tentativi di riforma dell'amministrazione e del sistema fiscale, così come la richiesta fatta al Re di sopprimere nel giuramento di incoronazione le frasi offensive nei confronti dei Protestanti alienarono il consenso dell'intera nobiltà, di gran parte dell'amministrazione civile, della corte e di numerosi finanzieri parigini mentre la Regina fu oltraggiata dal rifiuto di Turgot di garantire favori economici alla favorita, Contessa di Polignac[7].

Ultimi anni

Sostenuto dai soli illuministi, Turgot perse la fiducia di Luigi XVI il quale, su istigazione della moglie e di Maurepas, destituì il ministro il 12 maggio 1776. Turgot scrisse allora una lettera al re in cui prevedeva gli sviluppi successivi, ossia il verificarsi della rivoluzione francese:

> «Sua Maestà ha bisogno di una guida più lungimirante per evitare gli errori di Carlo I Stuart, finito decapitato, e del sanguinario Carlo IX. Non dimenticate, Sire, che fu la debolezza a mettere la testa di Carlo I sul ceppo e a rendere crudele Carlo IX.»

Si ritirò a vita privata nel castello di La Roche-Guyon, di proprietà della duchessa di Enville ma non vi rimase a lungo: tornò a Parigi ove consacrò il resto della sua vita agli studi scientifici e letterari ed ottenne, nel 1777, la nomina di vice presidente dell'Académie des inscriptions et belles-lettres. Ivi morì il 18 marzo 1781.

Note

1. ^ Cobban, p. 102.

2. ^ Cobban, pp. 103-104.
3. ^ Cobban, p. 103.
4. ^ Cobban, p. 104.
5. ^ J. Godechot, La presa della Bastiglia, 1969, pp. 25-27.
6. ^ Cobban, p. 105.
7. ^ Fraser, p. 250.

Bibliografia

- (FR) Condorcet, Turgot, *Correspondance inédite de Condorcet et de Turgot : 1770-1779*, Publiée avec des notes et une introduction d'après les autographes de la collection Minoret et les manuscrits de l'Institut par M. Charles Henry, Paris, Charavay Frères, 1883. URL consultato il 13 maggio 2012.
- (EN) Douglas Dakin, *Turgot and the Ancient Régime in France*, London, Methuen & Co., 1939.
- (FR) Edgar Faure, *La disgrâce de Turgot (12 mai 1776)*, Paris, Gallimard, 1961, ISBN 2-07-022347-7.
- (FR) Léon Say, *Turgot*, Paris, Librairie Hachette et Cie, 1887. URL consultato il 13 maggio 2012.
- (FR) Turgot, *Écrits économiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1994, ISBN 978-2-7021-0536-8.

Articoli

- (EN) P. D. Groenewegen, *Turgot and Adam Smith*, in *Scottish Journal of Political Economy*, vol. 15, n. 3, novembre 1968, pp. 271–287, DOI:10.1111/j.1467-9485.1968.tb00017.x.
- (FR) *Portrait : Turgot 1727-1781*, in *La nouvelle lettre*, n. 1062, gennaio 2011, p. 8. URL consultato il 13 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 25 ottobre 2012).

Voci correlate

- Luigi XVI di Francia
- Guerra delle farine
- Fisiocratici

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Anne Robert Jacques Turgot**
- Wikisource contiene una pagina in lingua francese dedicata a **Anne Robert Jacques Turgot**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Anne Robert Jacques Turgot**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Anne Robert Jacques Turgot (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Anne_Robert_Jacques_Turgot?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-

- *Turgot, Robert-Jacques*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Gino Luzzatto, *TURGOT, Robert-Jacques*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1937.
- *Turgot, Robert-Jacques*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- (**EN**) Jean Bouvier, *Anne-Robert-Jacques Turgot, baron de l'Aulne*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- *Opere di Anne Robert Jacques Turgot*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Anne Robert Jacques Turgot* / *Anne Robert Jacques Turgot (altra versione)*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Audiolibri di Anne Robert Jacques Turgot*, su *LibriVox*.
- (**EN**) *Anne Robert Jacques Turgot*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.

Controllo di autorità	VIAF (**EN**) 12316007 (https://viaf.org/viaf/12316007) · ISNI (**EN**) 0000 0001 2120 8407 (http://isni.org/isni/0000000121208407) · SBN VEAV551022 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/VEAV551022?core=autoriall) · BAV 495/119991 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_119991) · CERL cnp00944783 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00944783) · LCCN (**EN**) n50051803 (http://id.loc.gov/authorities/names/n50051803) · GND (**DE**) 118763202 (https://d-nb.info/gnd/118763202) · BNE (**ES**) XX1463112 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1463112) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1463112) · BNF (**FR**) cb119272595 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb119272595) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb119272595) · J9U (**EN**, **HE**) 987007268999705171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007268999705171) · NDL (**EN**, **JA**) 00526892 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00526892) · WorldCat Identities (**EN**) lccn-n50051803 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n50051803)

Portale Biografie **Portale Economia**

Portale Politica **Portale Storia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Anne_Robert_Jacques_Turgot&oldid=135132613"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 26 ago 2023 alle 09:19.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Nicolas de Condorcet

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – "Condorcet" rimanda qui. Se stai cercando altri significati, vedi **Condorcet (disambigua)**.*

Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, **marchese di Condorcet**, noto come **Nicolas de Condorcet** (Ribemont, 17 settembre 1743 – Bourg-la-Reine, 29 marzo 1794), è stato un matematico, economista, filosofo e politico rivoluzionario francese.

Fece parte del gruppo degli "enciclopedisti", stringendo una proficua collaborazione in particolare con i *philosophes* Jean-Baptiste D'Alembert, Denis Diderot, d'Holbach e Voltaire.[1] Massone[2], fu membro della loggia parigina *Le nove sorelle*, appartenente al Grande Oriente di Francia.[3] Condorcet è considerato uno degli ultimi illuministi francesi assieme a Jacques-André Naigeon.

Come matematico scrisse nel 1765 *Sul calcolo integrale* e nel 1768 *Saggi di analisi* e nel 1785 *Saggio sull'applicazione dell'analisi alla probabilità delle decisioni prese a maggioranza di voti*, dove tentava di applicare forme di calcolo matematico ai fenomeni sociali.[1] Nel 1769 entrò a far parte dell'Académie des Sciences, di cui divenne segretario nel 1773. Nel 1782 fu eletto all'Académie Française.[1]

Unitosi ai cosiddetti *idéologues*, partecipò attivamente alla Rivoluzione francese, ma avvicinatosi al gruppo dei girondini, fu oggetto di proscrizione per i suoi contrasti con Robespierre, in particolare per divergenze sulle leggi costituzionali e per la sua opposizione alla pena di morte per Luigi XVI, ed in seguito incarcerato.[1] Morì in prigione, in circostanze poco chiare ma probabilmente suicida, nel 1794.[1]

Indice

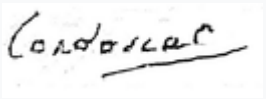
Biografia
- La giovinezza
- Gli inizi della carriera politica

Nicolas de Condorcet

Presidente dell'Assemblea Nazionale della Francia durante la Rivoluzione	
Durata mandato	5 febbraio 1792 - 19 febbraio 1792
Vice	René-François Dumas
Predecessore	Élie Guadet
Successore	René-François Dumas
Coalizione	Girondini

Dati generali	
Partito politico	Club dei Giacobini (fino al 1792) Indipendente
Titolo di studio	Laurea in scienze
Professione	Economista

Il paradosso di Condorcet
Altre opere
La Rivoluzione francese
Deputato
Arresto e morte
Famiglia
Condorcet e il progresso
Note
Bibliografia
Bibliografia secondaria
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Firma	

Biografia

La giovinezza

Condorcet nacque a Ribemont, nell'Aisne, in un ramo dell'antica famiglia dei Caritat, marchesi che prendevano il nome dalla cittadina di Condorcet, nell'allora Delfinato, dove avevano risieduto a lungo.[1] Orfano di padre dopo pochi anni, fu allevato dalla madre, devota religiosa. Studiò in un collegio dei Gesuiti a Reims e quindi al *Collège de Navarre* a Parigi, dove mostrò rapidamente le sue capacità intellettuali e ottenne i primi riconoscimenti in matematica. A sedici anni, le sue abilità analitiche furono elogiate da Jean le Rond d'Alembert e Alexis Clairault; presto Condorcet sarebbe divenuto allievo di d'Alembert.[1]

Dal 1765 al 1774 si dedicò alla scienza. Nel 1765 pubblicò il suo primo lavoro sulla matematica, dal titolo *Essai sur le calcul intégral*, che fu molto ben accolto, dando inizio a una carriera di matematico di fama. In seguito continuò pubblicando molti altri lavori e il 25 febbraio 1769 fu eletto all'Académie royale des Sciences.[1]

Nel 1772 pubblicò un'altra opera sul calcolo integrale che fu salutato da molti come un lavoro innovativo in diversi campi. Poco dopo conobbe Jacques Turgot, un economista, di cui divenne amico. Turgot sarebbe divenuto amministratore con Luigi XV nel 1772 e in seguito divenne Controllore Generale delle Finanze con Luigi XVI nel 1774.[1]

Condorcet divenne conosciuto in tutto il mondo e lavorò con scienziati famosi come Eulero e Benjamin Franklin. Fu nominato membro onorario di diverse accademie scientifiche e società filosofiche straniere, come per esempio in Germania, Russia e Stati Uniti d'America.[1]

Gli inizi della carriera politica

Nel 1774 Condorcet fu nominato da Turgot ispettore generale alla Zecca di Parigi. Condorcet iniziò ad interessarsi alla filosofia e alle questioni politiche. Negli anni seguenti divenne difensore dei diritti umani in generale, e dei diritti delle donne e dei Neri in particolare; favorevole all'abolizione della schiavitù, aderì alla

Società degli Amici dei Neri negli anni ottanta del Settecento. Appoggiò gli ideali rappresentati dagli appena costituiti Stati Uniti d'America e avanzò progetti di riforme politiche, amministrative e economiche che intendevano trasformare la Francia.[1]

Il marchese di Condorcet

Nel 1776 Turgot cadde in disgrazia e fu rimosso dal posto di Controllore Generale. Di conseguenza Condorcet presentò le sue dimissioni come ispettore generale della Zecca, ma gli furono respinte e continuò a ricoprire la funzione fino al 1791. Condorcet scrisse poi *Vie de M.Turgot* (1786), una biografia che parlava appassionatamente di Turgot e sosteneva le sue teorie economiche. Condorcet continuò a ricoprire prestigiose cariche: nel 1777 divenne ad esempio Segretario Permanente dell'Académie des Sciences, favorito dal suo protettore, il celebre matematico ed enciclopedista Jean Baptiste d'Alembert. Alle elezioni per il Segretariato sconfisse l'astronomo Jean Sylvain Bailly, per il quale parteggiava l'insigne naturalista Georges-Louis Leclerc de Buffon. Da quel momento in poi tra Condorcet e Bailly nacque una profonda rivalità accademica: Condorcet arrivò a definire il suo rivale un «fratello illuminato» («*frére illuminé*»), accusandolo di dedicarsi principalmente a mere congetture mistico-illuministiche più che al progresso della cultura scientifica e alludendo alle sue presunte simpatie massoniche e metafisiche (sebbene entrambi facessero parte della loggia *Les Neuf Sœurs*).[4]

Jean Sylvain Bailly ritratto da Jacques-Louis David.

Condorcet mantenne la carica di segretario fino all'abolizione dell'Accademia stessa, nel 1793.[1] Nel 1782 inoltre, entrò nell'Académie Française di cui divenne segretario.[1] La sua entrata fu, ancora una volta, segnata dalla rivalità con Bailly. Nella votazione per l'ammissione Condorcet ottenne 16 voti contro i 15 ottenuti dal rivale Bailly. Condorcet riuscì comunque ad essere eletto grazie ad una manovra politica con la quale il suo protettore D'Alembert, segretario perpetuo dell'Académie Française, gli fece avere il voto del conte de Tressan, fisico e scienziato. Bailly riuscì comunque ad entrare nell'accademia l'anno successivo, ma solo dopo che l'opposizione di D'Alembert verso di lui terminò con la morte di questi, avvenuta nell'ottobre del 1783.

Il paradosso di Condorcet

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Paradosso di Condorcet****.*

Nel 1785 Condorcet scrisse il "Trattato sull'Applicazione dell'Analisi alla Probabilità delle Decisioni a Maggioranza", una delle sue opere più importanti. Questo lavoro descriveva diversi risultati ora famosi, tra cui il teorema della giuria di Condorcet, che stabilisce che aggregare stime casuali indipendenti di una singola variabile aumenta la probabilità di esattezza se e solo se la probabilità di errore di ciascuna stima è meno della metà, e il paradosso di Condorcet, che mostra che i voti a maggioranza diventano intransitivi

quando vi siano tre o più scelte: è possibile che vi sia una maggioranza favorevole ad A rispetto a B, un'altra maggioranza favorevole a B rispetto a C, e un'altra maggioranza favorevole a C rispetto ad A, prese all'interno dello stesso elettorato e durante la stessa votazione.[1]

Il trattato delinea anche un generico metodo di voto di Condorcet, progettato per simulare votazioni a due opzioni anche quando vi siano più candidati in una elezione. Era fortemente in disaccordo con il metodo alternativo di aggregare le preferenze avanzato da Jean-Charles de Borda (basato sulla somma delle posizioni nelle graduatorie di preferenza di ciascun elettore). Condorcet fu uno dei primi ad applicare sistematicamente la matematica alle scienze sociali.[1]

Altre opere

Nel 1781 Condorcet scrisse un *pamphlet*, *Riflessioni sulla schiavitù dei negri*, nel quale denunciava lo schiavismo.[1] Nel 1786 lavorò su alcune idee riguardanti il calcolo integrale e quello differenziale, trattando in modo nuovo gli infinitesimi, tuttavia non pubblicò mai i suoi risultati. Nel 1789 pubblicò invece *Vie de Voltaire*, che illustrava la vita di Voltaire (morto nel 1778) e lo appoggiava nella sua opposizione alla Chiesa cattolica.[1] Nel 1798 Thomas Malthus scrisse il "Saggio sul principio della popolazione e i suoi effetti sullo sviluppo futuro della società", in risposta parziale alle opinioni di Condorcet sulla "perfettibilità della società".[1]

La Rivoluzione francese

Fu il punto di riferimento dell'Illuminismo libertario nelle vicende politiche della Rivoluzione e, con esso, risultò soccombente durante gli sviluppi più radicali[5].

Deputato

Condorcet ebbe un ruolo molto rilevante agli inizi della Rivoluzione francese nel 1789; sperava in una ricostruzione razionalista della società e sostenne diverse istanze di ispirazione liberale; economicamente era un fisiocratico e opposto al mercantilismo.[1] Nel 1791 fu quindi eletto come rappresentante di Parigi all'Assemblea nazionale, di cui fu in seguito nominato segretario.[1] L'assemblea adottò il progetto di Condorcet per un nuovo sistema educativo nazionale[6]; egli inoltre propose una bozza di costituzione di una monarchia costituzionale per la nuova Francia. Si espresse a favore del diritto di voto alle donne per le nuove elezioni, scrivendo un articolo per il *Journal de la Société de 1789* e pubblicando *De l'admission des femmes au droit de cité* nel 1790.[1]

Dopo il 1792 le due principali fazioni politiche erano i Girondini, divenuto ormai il gruppo più moderato, e i Montagnardi, tra cui spiccava Maximilien Robespierre, fautori di una liquidazione rapida della monarchia come l'ultimo residuo dell'*Ancien Régime*.[1] Benché Condorcet non facesse parte integrante di alcun gruppo o club, è considerato un Girondino, gruppo in cui aveva diversi amici. Fu presidente dell'Assemblea quando i Girondini ne avevano la maggioranza, fino a quando nel 1792 fu sostituita dalla Convenzione Nazionale, eletta in settembre per scrivere una nuova costituzione (Costituzione francese del 1793) che abolì la monarchia in favore della Repubblica, più di un anno dopo la tentata fuga del re Luigi XVI a Varennes.[1]

Quando Luigi XVI fu processato, i Girondini avevano già perso la maggioranza alla Convenzione. Condorcet, che si opponeva alla pena di morte ma appoggiava il processo, si espresse contro l'esecuzione del re durante il voto nominale alla Convenzione. Questo episodio lo fece considerare un Girondino a tutti

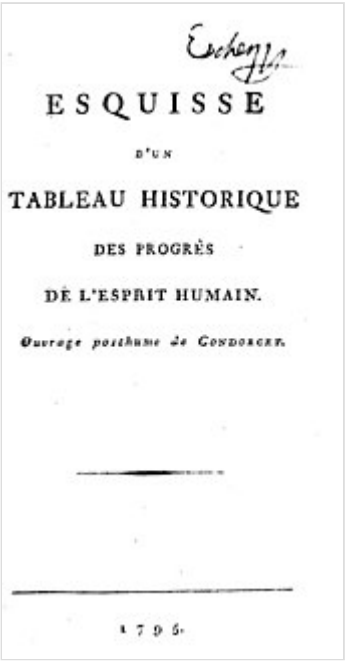
gli effetti.[1] Deputato convenzionale per l'Aisne, votò[7] "si" alla domanda "Luigi Capeto è colpevole di cospirazione contro la libertà pubblica e di attentato alla sicurezza generale dello Stato?", no alla richiesta di sottoporre al voto popolare il giudizio, e alla richiesta di pena rese la dichiarazione secondo cui al re andasse inflitta "la massima pena prevista dal nostro ordinamento che non sia la morte", ossia, implicitamente, l'ergastolo, chiedendo comunque che venisse ascoltata la richiesta del deputato girondino Jean-Baptiste Mailhe (che votò per la ghigliottina) in caso di condanna a morte, ossia che la pena fosse eventualmente sospesa.[8] Infine nel quarto quesito, cioè la richiesta di sospensione della pena irrogata, si astenne dal voto. Questo in coerenza con la propria opinione avversa alla pena capitale. Di fatto votò in maniera simile al montagnardo giacobino abbé Grégoire.

I Montagnardi stavano acquisendo sempre più influenza alla Convenzione, visto che il tradimento del re stava confermando le loro tesi. Uno di essi, Marie-Jean Hérault de Séchelles, come Condorcet membro della Commissione per la Costituzione, rielaborò pesantemente la bozza di Condorcet e presentò quella che fu chiamata la *Costituzione Montagnarda*, democratica e mai applicata, in cui comunque si negava il principio della separazione dei poteri cara agli illuministi essendo ispirata da Montesquieu. Condorcet criticò questa rielaborazione e, di conseguenza, fu accusato di tradimento secondo la legge dei sospetti. Il 3 ottobre 1793 fu emesso un mandato di cattura nei suoi confronti da parte del Tribunale rivoluzionario.[1]

Condorcet, benché contrario all'ateismo di stato, sostenuto di fatto dai più accaniti fra i fautori della cosiddetta "scristianizzazione della Francia" (gli hébertisti), era anche contrario alla politica religiosa filo-deista di Robespierre e affermò che "Robespierre è un prete e non sarà mai altro che un prete."[9]

Arresto e morte

Il mandato d'arresto costrinse Condorcet a nascondersi, essendo quasi certo (come accaduto alla maggioranza degli altri girondini) di venire condannato alla ghigliottina in caso di processo. Restò per cinque mesi (secondo altre fonti per otto) nella casa di Madame Vernet, in rue des Fossoyeurs (poi Servandoni), a Parigi. Qui scrisse la sua opera più celebre,[10] *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (Abbozzo di un ritratto storico dei progressi dello spirito umano), che fu pubblicato postumo nel 1795 ed è considerato uno dei maggiori testi dell'Illuminismo e del pensiero storico. Narra la storia della civilizzazione mostrando la stretta connessione tra il progresso scientifico e lo sviluppo dei diritti umani e della giustizia e traccia i principali aspetti di una società razionalista futura, modellata dalla conoscenza scientifica.[1] Con questo testo è in genere considerato concluso lo sviluppo dell'Illuminismo.[11]


ESQUISSE
D'UN
TABLEAU HISTORIQUE
DES PROGRÈS
DE L'ESPRIT HUMAIN.
Ouvrage posthume de CONDORCET.
1795.

Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain, 1795

Il 25 marzo 1794 Condorcet, convinto di non essere più al sicuro, lasciò il suo nascondiglio e cercò di lasciare Parigi. Due giorni dopo fu arrestato a Clamart in quanto senza documenti validi - dichiarando di chiamarsi Pierre Simon, di professione cameriere - e imprigionato a Bourg-la-Reine (o, come veniva chiamata la cittadina durante la Rivoluzione, *Bourg-l'Égalité*). Quarantotto ore dopo fu ritrovato morto nella sua cella, prima che fosse identificato e processato, riverso sul pavimento e con segni di epistassi.[12] La teoria prevalentemente accettata è che un suo amico, il medico e filosofo Pierre Jean Georges Cabanis, gli avesse fornito del veleno già il 30 giugno 1793 (una letale mistura di oppio e stramonio, conservato in un anello[12]) e che Condorcet l'usò per suicidarsi, onde evitare un destino come quello di Bailly (condannato a morte e quasi linciato dalla

Tomba di Condorcet al Panthéon

folla prima di essere ghigliottinato). Tuttavia alcuni storici ritengono che potrebbe essere stato ucciso (forse perché troppo famoso e amato per essere giustiziato).[1][13] L'ufficiale sanitario dichiarò che il decesso poteva imputarsi ad "apoplessia sanguigna", cioè ictus cerebrale.[12] Lo storico Jules Michelet disse che, suicida o no, in questo modo fu evitata "alla Repubblica la vergogna del parricidio, il crimine di colpire l'ultimo dei *philosophes* senza i quali essa non sarebbe esistita".[12]

Condorcet fu simbolicamente sepolto al Panthéon nel 1989.

Condorcet fu sepolto al Panthéon di Parigi nel 1989, in onore del bicentenario della Rivoluzione francese e in omaggio al suo ruolo come figura centrale dell'Illuminismo ed enciclopedista. La bara era tuttavia vuota: inumato nel cimitero comune di Bourg-la-Reine sotto il falso nome di Pierre Simon[12], i suoi resti andarono perduti durante l'Ottocento.[1]

Famiglia

Nel 1786 Condorcet sposò Sophie de Grouchy, di oltre vent'anni più giovane di lui. Sua moglie, considerata una delle più belle donne della società, mantenne un fortunato salotto letterario e si dedicò alla traduzione di Thomas Paine e Adam Smith. Erudita, intelligente e istruita, parlava correntemente sia inglese che italiano. Sophie visitò spesso il marito, quando questi si nascondeva per evitare l'arresto. Iniziò la procedura di divorzio nel gennaio 1794, solo a causa delle insistenze di Condorcet e di Cabanis, che volevano proteggere la proprietà di famiglia dall'esproprio e quindi garantire la sicurezza finanziaria a Sophie e alla figlioletta, Louise Alexandrine, conosciuta come Eliza, nata nel 1790.[1]

Sophie de Condorcet

Sophie morì nel 1822, senza essersi mai risposata pur avendo delle relazioni sentimentali stabili; tra il 1801 e il 1804 si era dedicata alla pubblicazione di tutte le opere di Condorcet. Amica fra gli altri di Giulia Beccaria e del giovane Alessandro Manzoni, fu legata da una convivenza ventennale a Claude Fauriel, che non volle tuttavia mai sposare, considerando umiliante contrarre matrimonio con un non nobile[14].

Il suo lavoro fu continuato dalla figlia Eliza Condorcet, che curò una nuova edizione, tra il 1847 e il 1849.[1]

Condorcet e il progresso

Gli scritti di Condorcet costituirono un contributo chiave all'Illuminismo francese, e in particolare il suo pensiero riguardo al progresso umano; in precedenza era inconcepibile credere che l'uomo potesse capire tutto del mondo naturale. Nessuno degli scritti di Condorcet fa riferimento a credenze in una religione o a interventi divini negli affari umani, al contrario ribadì spesso la sua fede nell'umanità stessa e nella sua abilità a progredire grazie alla filosofia morale come quella di Aristotele.[1]

Questo ha fatto pensare che Condorcet, con il suo scetticismo verso tutte le religioni e la simpatia per l'anticlericalismo di Voltaire, fosse ateo.[15] Attraverso questa accumulazione e condivisione di conoscenza, era convinto che ogni uomo potesse arrivare alla comprensione di tutti gli eventi nel mondo naturale. L'Illuminismo riguardo alla conoscenza del mondo fisico esortava al progresso nel mondo sociale e politico. Condorcet credeva che non fosse possibile definire l'esistenza umana perfetta e quindi credeva che il progresso della specie umana sarebbe stato eterno. Considerava l'uomo come in costante avvicinamento verso l'utopica società perfetta. Perché ciò fosse davvero possibile, comunque, Condorcet insisteva sulla necessità di unione tra gli uomini, indipendentemente da razza, religione, cultura o sesso.[1]

Statua di Condorcet al Louvre

Note

1. Enciclopedia della filosofia dell'Università di Stanford: History of feminism: Marquis de Condorcet (http://plato.stanford.edu/entries/histfem-condorcet/)
2. ^ Antonella Beccaria, *I segreti della Massoneria in Italia dalla prima Gran Loggia alla P2*, I Volti della Storia, n. 438, Newton Compton Editori, p. 23, ISBN 978-88227-1124-3, OCLC 1141581159.
3. ^ John Hamill e Robert Gilbert (Editori), *Freemasonry, A Celebration Of The Craft*, J.G. Press, 1998, p. 230 ISBN 0-9516355-2-2
4. ^ Edwin Burrows Smith, *Jean-Sylvain Bailly: Astronomer, Mystic, Revolutionary* (1736-1793) (Philadelphia, 1954); p. 484.
5. ^ Jonathan Israel, «Rivoluzione francese. Una storia intellettuale dai Diritti dell'uomo a Robespierre», Einaudi, 2015.
6. ^ Giovanni Cominelli, *Dimenticare Gentile*, Mondoperaio, n. 1/2017, p. 50: "il 4 settembre 1791 l'Assemblea nazionale si pronuncia per un sistema di istruzione pubblica gratuito, aperto a tutti i cittadini, che poi Condorcet delinea nel suo *Rapport sur l'instruction publique* del 1792. Egli propone una scuola volta a "procurare l'indefinita perfettibilità dell'uomo", che sia unica, gratuita e neutra."
7. ^ Archives parlementaires de 1787 à 1860. Première série, 1787 à 1799 » [archive], Gallica, 17 février 2012.
8. ^ "Per naturale conseguenza dell'opinione che ho già espresso sulla prima domanda, voto per la morte di Luigi. Faccio solo un'osservazione. Se la morte ha la maggioranza, penso che sarebbe degno della Convenzione nazionale considerare se non sarebbe politico e utile accelerare o ritardare il momento dell'esecuzione. Questa proposta è indipendente dal mio voto. Torno alla prima domanda e voto per la morte." (Dichiarazione di voto di Mailhe)

9. ^ Francesco Lamendola, Commento su *Robespierre politico e mistico* (http://www.arsmilitaris.org/pubblicazioni/Robespierre_politico_e_mistico.pdf)
10. ^ Giuseppe Vottari, *L'illuminismo. Un percorso alfabetico nell'età delle riforme*, Alpha Test, 2003, p. 54, ISBN 978-88-483-0456-6.
11. ^ Domenico Maddaloni, *Visioni in movimento. Teorie dell'evoluzione e scienze sociali dall'Illuminismo a oggi: Teorie dell'evoluzione e scienze sociali dall'Illuminismo a oggi*, FrancoAngeli, 2011, p. 20, ISBN 978-88-568-7115-9.
12. *Fu vero suicidio?* (https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/1994/12/20/fu-vero-suicidio.html)
13. ^ Luca Corchia, *La ricostruzione dei processi culturali nell'opera di Jürgen Habermas tra filosofia e sociologia*, The Lab's Quarterly, 2009, p. 175, ISBN 978-88-7544-175-3.
14. ^ La figura di Sophie de Condorcet e i rapporti della coppia con Giulia Beccaria e la famiglia Manzoni sono descritti in Natalia Ginzburg, *La famiglia Manzoni*, Einaudi 1983. Si vedano in particolare le pagg. 12-13
15. ^ Storia dell'ateismo (http://www.uaar.it/ateismo/storia)

Bibliografia

- (FR) *Du probleme des trois corps*, Paris, François Ambroise Didot, 1787.
- (FR) *Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain*, [Paris?], [s.n.], 1795.
- Condorcet, *Frammento sull'Atlantide*, a cura di F. P. Adorno, Macerata, Quodlibet 2008

Bibliografia secondaria

- Claudio De Boni, *Condorcet: l'esprit général nella rivoluzione francese*, Roma, Bulzoni, 1989.
- Cosimo Scarcella, *Condorçet. Dottrine politiche e sociali,* Lecce, Milella Editore 1980, pp. 312.
- Gabriele Magrin, *Condorcet: un costituzionalismo democratico*, Milano, F. Angeli, 2001.

Voci correlate

- Sophie de Condorcet
- Paradosso di Condorcet
- Metodo di voto di Condorcet

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Jean-Antoine Caritat de Condorcet**
- Wikisource contiene una pagina in lingua francese dedicata a **Jean-Antoine Caritat de Condorcet**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Jean-Antoine Caritat de Condorcet**

- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Jean-Antoine Caritat de Condorcet (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Nicolas_de_Condorcet?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Condorcet, Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat, marchese di*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Nicolas de Condorcet*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Condorcet*, in *Enciclopedia della Matematica*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2013.
- (EN) Harry Burrows Acton, *Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis de Condorcet*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (FR) *Nicolas de Condorcet*, su *www.academie-francaise.fr*, Académie française.
- (EN) *Nicolas de Condorcet*, su *MacTutor*, University of St Andrews, Scotland.
- (EN) *Nicolas de Condorcet*, su *Mathematics Genealogy Project*, North Dakota State University.
- *Nicolas de Condorcet*, su *accademiadellescienze.it*, Accademia delle Scienze di Torino.
- *Opere di Nicolas de Condorcet*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Nicolas de Condorcet*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Nicolas de Condorcet*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di Nicolas de Condorcet*, su *LibriVox*.
- (FR) *Pubblicazioni di Nicolas de Condorcet*, su *Persée*, Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation.
- (FR) *Nicolas de Condorcet*, su *Sycomore*, Accademia nazionale.
- (FR) *L. Pepe, Condorcet et l'Italie*, su *persee.fr*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 34454867 (https://viaf.org/viaf/34454867) · ISNI (EN) 0000 0001 2100 5175 (http://isni.org/isni/0000000121005175) · SBN CFIV025851 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV025851?core=autoriall) · BAV 495/5276 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_5276) · CERL cnp01259950 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01259950) · ULAN (EN) 500354588 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500354588) · LCCN (EN) n50030053 (http://id.loc.gov/authorities/names/n50030053) · GND (DE) 118521772 (https://d-nb.info/gnd/118521772) · BNE (ES) XX869339 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX869339) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX869339) · BNF (FR) cb118975118 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb118975118) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb118975118) · J9U (EN, HE) 987007292141705171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007292141705171) · NDL (EN, JA) 00520819 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00520819) · CONOR.SI (SL) 98667107 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/98667107) · WorldCat Identities (EN) lccn-n50030053 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n50030053)

Portale Biografie	**Portale Economia**	**Portale Filosofia**
Portale Matematica	**Portale Metrologia**	**Portale Politica**

Portale Rivoluzione francese: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di Rivoluzione francese

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Nicolas_de_Condorcet&oldid=136871803"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 13 dic 2023 alle 12:41.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Denis Diderot

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Denis Diderot (Langres, 5 ottobre 1713 – Parigi, 31 luglio 1784) è stato un filosofo, enciclopedista, scrittore e critico d'arte francese, uno dei massimi rappresentanti dell'Illuminismo e uno degli intellettuali più rappresentativi del XVIII secolo.

Denis Diderot, 1767, ritratto da Louis-Michel van Loo.

Firma

Amico e collaboratore di Voltaire e del barone d'Holbach, col quale scrisse numerose opere anonime di intonazione antireligiosa e anticlericale.[1]

Fu promotore, direttore editoriale ed editore dell'*Encyclopédie*, avvalendosi inizialmente dell'importante collaborazione di d'Alembert, che però alle prime difficoltà con la censura (dopo la condanna del testo *De l'esprit* di Helvétius, anch'egli collaboratore) si ritirerà.

Sarà Diderot, dirigendo l'opera e scrivendo circa 5000 voci, spesso anonime, che porterà avanti l'impresa quasi da solo, grazie a vari finanziamenti,[2][3] sino all'uscita degli ultimi volumi nel 1772.

Oltre al colossale lavoro enciclopedico e alle pubblicazioni anonime per aggirare la censura, Diderot scrisse numerose opere filosofiche e teatrali, romanzi, articoli e saggi su disparati argomenti, occupandosi di arte, storia, politica e società.[4]

Indice

Biografia

- Origini familiari e formazione
- L'attività letteraria e filosofica
- L'arresto e la prigionia a Vincennes
- Il matrimonio e la relazione con Volland
- L'enciclopedia e il circolo del barone d'Holbach
  - Problemi con la censura
  - Litigio con Rousseau
  - Le ulteriori censure all'Enciclopedia
  - La conclusione del progetto e altre iniziative
- Gli ultimi anni
- Sepoltura e vicende postume

Altre attività e studi di Diderot
Diderot critico d'arte
Pensiero
La natura
L'educazione alla scienza
Dal deismo all'ateismo evoluzionista
L'origine della vita
La morale
Diderot e il libertinismo
Opere
Film tratti da opere di Diderot
Altre trasposizioni
Film su Diderot
Note
Bibliografia
Testi biografici
Studi
In inglese
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Origini familiari e formazione

La famiglia, borghese e cattolica, relativamente benestante, avrebbe voluto avviarlo alla carriera ecclesiastica o a quella giuridica, ma il giovane Denis non pareva interessato né all'una né all'altra.[4] Il padre era Didier Diderot[5], fabbricante di coltelli e ferri chirurgici[6], sposato ad Angélique Vigneron.[7][8] Denis portava il nome del nonno. Aveva due fratelli: Didier-Pierre, poi sacerdote e canonico della cattedrale di Langres e Angélique che, diventata suora, morirà giovane in convento, probabilmente suicida: una tragica figura che Diderot riprenderà nel romanzo *La monaca*.[9][10] Dopo aver studiato presso il collegio gesuita della città natale, e aver effettuato anche la tonsura (il rito del taglio di capelli per entrare nell'ordine), lasciò la vita clericale contro la volontà paterna, e si trasferì a Parigi per iscriversi all'Università, dove ottenne il

Didier Diderot, il padre di Denis

baccalaureato. Ne uscì nel 1732, con il titolo di *magister artium*, una laurea abbastanza generica e quindi relativamente carente per una specializzazione professionale.[1][4][8]

L'attività letteraria e filosofica

Sprovvisto di un preciso indirizzo di carriera, Diderot inizialmente, lavorò per un periodo nello studio di un procuratore[4] e in seguito si adattò ai più diversi lavori; studiò greco e latino, medicina e musica, guadagnandosi da vivere come traduttore ed entrando così in contatto con autori e idee da cui trasse ispirazione.[11]

Stampa raffigurante Diderot

Fu anche scrivano pubblico e precettore, frequentando, come molti altri giovani anticonformisti, i salotti e i caffè letterari in cui circolavano le idee illuministiche e libertine. Il suo spirito vulcanico e decisionista doveva farne un leader del movimento illuminista[1] e non a caso è di questo periodo la segnalazione alla polizia, che nel 1748 lo schederà come "giovane pericoloso" per le sue idee blasfeme e contro la religione.[12][13]

A Parigi conobbe, nel 1742, un altro provinciale come lui, il ginevrino Jean-Jacques Rousseau, con cui costruì un intenso quanto burrascoso rapporto. Il sodalizio tra alti e bassi si romperà a un certo punto perché Rousseau si sentì "tradito" dagli amici illuministi che non condividevano le sue idee e i suoi atteggiamenti.[1][4] Dal 1742 al 1745 traduce dall'inglese il *Dizionario medico* di Robert James.[14] Nel 1745 incontrò per la prima volta Condillac; nello stesso anno tradusse il *Saggio sulla virtù e sul merito* di Anthony Ashley Cooper, III conte di Shaftesbury, del quale ammirò le idee di tolleranza e di libertà. In seguito, assieme agli scrittori e traduttori François-Vincent Toussaint e a Marc-Antoine Eidous, lavorò alla versione francese del *Dictionnaire universel de medicine* (Parigi 1746-1748) del medico inglese Robert James.[15]

Risentono di questi rapporti culturali i suoi *Pensées philosophiques* (*Pensieri filosofici*) del 1746, di intonazione deista, *La sufficienza della religione naturale* e *La passeggiata dello scettico* del 1747; tutte opere aspramente critiche verso la superstizione e l'intolleranza.[4][8] Il Parlamento di Parigi condannò i *Pensieri*, pubblicati anonimo, ad essere bruciati.[4] Risalgono al 1748 il romanzo libertino *I gioielli indiscreti* e al 1749 la *Lettera sui ciechi ad uso di coloro che vedono* di intonazione sensista e materialista.[4][16]

Già questa prima rassegna di titoli, a cui vanno aggiunti anche alcuni saggi di matematica, lascia intravedere due caratteristiche fondamentali della personalità intellettuale del filosofo, vale a dire la vastità dei suoi interessi - che spaziarono dalla filosofia alla biologia, dall'estetica alla letteratura - e la flessibilità dei generi di scrittura da lui praticati, particolarmente congeniale al carattere mobile, aperto e dialogico del suo pensiero, nonché la sua propensione alla catalogazione dei vari rami del sapere.[1][4][8]

In questo periodo, con l'editore André Le Breton, comincia a prendere forma il progetto dell'Encyclopédie. Diderot frequenta il salotte di madame Geoffrin, assieme a Voltaire e d'Alembert.[4][8]

L'arresto e la prigionia a Vincennes

Incarcerato nel castello di Vincennes per la *Lettera sui ciechi ad uso di coloro che vedono*, un vero e proprio manifesto dell'ateismo, dove Diderot aveva fra l'altro ripreso alcuni passi degli scritti del prete-ateo Jean Meslier (1664-1729), poi pubblicati e revisionati da Voltaire, trascorrerà centotré giorni di prigionia piuttosto blanda (grazie a Madame du Châtelet, la compagna di Voltaire, che era parente del direttore del carcere, ebbe anche dei permessi di uscita), dal 22 luglio al 3 novembre 1749[1][4]. Oltre che per la *Lettera*, fu arrestato anche come sospetto di aver scritto un "noto romanzo libertino" e cioè *Thérèse philosophe*, solitamente attribuito a Jean-Baptiste Boyer d'Argens o altri (si veda anche il paragrafo sul rapporto col libertinismo). Nello stesso anno (1748) aveva dato alle stampe un altro romanzo libertino e filosofico, anonimo, dal titolo *I gioielli indiscreti*.

La *Lettera sui ciechi* sarà invece inviata anche a Voltaire, che l'apprezzerà, pur non condividendo la tendenza materialista di Diderot.[17] Diderot fu liberato dopo aver firmato una "lettera di sottomissione"[18] e anche per le intercessioni di alcuni amici presso le autorità di sicurezza (e con tutta probabilità per l'influenza della favorita del re Luigi XV, madame de Pompadour, amica personale di Diderot e Voltaire[19]); dovette però restare per un periodo in libertà vigilata.[4][8]

Copertina dell'*Encyclopédie*.

Cercherà anche di attribuire i *Pensieri* alla sua amica ed ex amante Madame de Puisieux, ma poi dovette ammettere di averli scritti e promettere per iscritto di non scrivere più «contro la religione e la morale»[8]; da allora, per molto tempo, si limitò ad esporre gli argomenti più pericolosi del suo pensiero velatamente o in maniera superficiale o ricorrendo ad inserirli nelle voci dell'Enciclopedia meno sospette. In seguito pubblicherà solo in forma anonima o sotto pseudonimi gli articoli più scomodi, oppure parteciperà con altri come Jacques-André Naigeon (costui era un'artista e scultore inizialmente coinvolto in articoli tecnici dell'Enciclopedia, in seguito instancabile propagatore di scritti antireligiosi) alla curatela delle opere materialistiche sotto pseudonimi del barone d'Holbach.[20]

Si racconta che mentre andava a trovare Diderot in prigione a piedi, durante questo periodo, Rousseau ebbe l'idea della sua prima opera, il *Discorso sulle scienze e le arti*, che rimarrà legata nell'aneddotica a questa particolare circostanza.[4][21] Nello stesso anno, dopo 14 anni, Diderot si riappacificò col padre che aveva condannato la sua vita giovanile spregiudicata e gli aveva tolto una modesta pensione di sopravvivenza.[8]

Il matrimonio e la relazione con Volland

La vita privata di Diderot fu intensa e libera, focalizzata intorno a centri affettivi di grande importanza come la famiglia. Sposatosi nel 1743 con la camiciaia Antoinette Champion (1710-1796) detta *Nanette*[22], che si rivelerà un'ottima amministratrice dell'economia domestica, ed ebbe dal matrimonio quattro figli, dei quali gli sopravvisse solo l'amatissima figlia quartogenita Marie-Angélique[23] (1753-1824), chiamata col nome della madre e della sorella di Diderot; i tre figli nati in precedenza, la primogenita chiamata anch'essa Angélique in onore della nonna, e i due maschi, François-Jacques-Denis e Denis-Laurent, morirono tutti pochi mesi dopo la nascita.[24] Il padre Didier era fortemente contrario al matrimonio, e minacciò di diseredarlo (si rinconciliarono solo grazie alla mediazione di Antoinette stessa) se non si fosse fatto abate, come lui voleva. Riuscì con uno stratagemma a far rinchiudere il trentenne Diderot nel convento locale, per impedirne il matrimonio, ma lui fuggì dalla finestra e andò alla cerimonia.[25]

Pierre-Marie Alix, ritratto di Diderot da un disegno di Van Loo

A partire dal 1756 ebbe con l'amica e amante Sophie Volland[1][26][27] una relazione sentimentale e intellettuale della quale ci resta un epistolario biografico, letterario e storico di grande valore.[13][24][28] Il rapporto amoroso con Sophie, una donna molto diversa sia dall'amante Madeleine de Puisieux (1720-1798) - una scrittrice moralista e femminista che Diderot aveva incontrato nel 1745 - che dalla moglie Antoinette - di livello inferiore come istruzione e interessata, più che al perseguimento degli ideali, alle faccende pratiche dell'esistenza che assicurassero una vita agiata (al punto che in età avanzata lo scrittore diceva che Nanette "inveiva tutto il giorno"[29]) - fu molto importante per Diderot, che scoprì il vero sentimento dell'amore e trovò in lei una confidente e consigliera che gli fu vicina per tutta la vita.[30] Di Sophie non è rimasto alcun ritratto, ma solo alcune notazioni che dicono che portava gli occhiali e che aveva «la menotte sèche», delle "manucce magre" («Je baise votre front, vos yeux, votre bouche et votre menotte sèche qui me plaît tout autant qu'une potelée...») e che era dotata di un'accurata cultura scientifica e filosofica che destò l'ammirazione di Diderot.[31]

L'enciclopedia e il circolo del barone d'Holbach

> «Mi rappresento il vasto recinto delle scienze come una grande estensione di terreno disseminato di luoghi oscuri e illuminati. Lo scopo delle nostre fatiche deve essere quello di estendere i confini dei luoghi illuminati, oppure di moltiplicare sul terreno i centri di luce. L'un compito è proprio del genio che crea, l'altro della perspicacia che perfeziona.»
>
> (D. Diderot, *Interpretazione della natura*[32])

Dal 1745 Diderot fu coinvolto attivamente nell'ambizioso progetto dell'*Encyclopédie*[4], di cui diverrà due anni dopo direttore, con d'Alembert condirettore per la parte matematica.[8] L'editore André Le Breton e i suoi tre soci in affari, David, Durand e Briasson, ottennero un privilegio reale di 20 anni per pubblicare un Dizionario Universale delle Arti e delle Scienze, tradotto dalla *Cyclopaedia* dell'inglese Ephraim Chambers. La direzione editoriale venne affidata all'abate Gua de Malves, dell'Accademia delle Scienze. Tra i collaboratori vennero scelti Diderot e d'Alembert. Nell'ottobre del 1747, Gua de Malves abbandonò l'incarico a favore di Diderot e d'Alembert, nominato condirettore.[33]

Statua di Diderot a Langres.

Di quest'opera, che lo occuperà instancabilmente per il successivo ventennio, Diderot sarà il più infaticabile artefice: egli scorgeva in essa un'irrinunciabile battaglia politica e culturale che sostenne pressoché da solo, dopo la defezione di Jean d'Alembert nel 1759, a causa della persecuzione dei *philosophes* dovuta alla sentenza di condanna contro *L'esprit* di Helvétius.[1][8] Per Diderot, a differenza di quanto pensava Voltaire, l'Enciclopedia doveva servire a diffondere il sapere all'esterno della tradizionale cerchia culturale, come una nuova «paideia», un'educazione per il popolo, non solo per nobili e alto-borghesi.[34]

Jean Le Rond d'Alembert

Viceversa, Diderot non darà in genere circolazione pubblica ai propri scritti, molti dei quali rimarranno quindi del tutto sconosciuti al di fuori della ristretta cerchia dei filosofi, per venire pubblicati solo dopo molti decenni dalla sua morte (alcuni addirittura dopo la seconda guerra mondiale).[4][8][35] Nel 1751 Diderot e d'Alembert avevano ricevuto, da Federico II di Prussia, la nomina di membri dell'Accademia di Berlino.[4]

Paul Henri Thiry d'Holbach, ritratto di Louis Carmontelle

Diderot, da questo periodo in poi, partecipò anche alla stesura o alla revisione delle opere, pubblicate anonime, del barone d'Holbach[4], animatore di un circolo culturale scettico e materialista, ma frequentato da personalità di diverso tipo.[8] Assieme al barone (autore principale e a cui i libelli sono generalmente attribuiti dalla critica), allo stretto collaboratore di quest'ultimo Jacques-André Naigeon e a Louis de Jaucourt, già eminente partecipante all'Encyclopedie, Diderot stenderà o contribuirà a diversi saggi antireligiosi e anticlericali (come *Il sistema della natura*, *Il buon senso* e *Il cristianesimo svelato*), che d'Holbach faceva poi pubblicare in segreto e circolare grazie alle sue conoscenze personali e all'ingente patrimonio di famiglia. Come buona parte delle opere diderottiane più sovversive, anche queste circolarono clandestinamente e gli furono attribuite, nelle parti in cui vi lavorò, solo molto tempo dopo la morte del filosofo e di quella di d'Holbach.

Problemi con la censura

Nel 1752, l'abbé de Prades, uno dei redattori dell'Enciclopedia, venne accusato dalle autorità ecclesiastiche di promuovere il materialismo ateo e dare adito ai sovvertitori della società.[33] Una sentenza del Consiglio del Re proibì e condannò al macero i due volumi pubblicati.[33] Diderot, con il supporto di Malesherbes (giurista illuminista e futura vittima della rivoluzione francese in quanto avvocato di Luigi XVI), direttore della Biblioteca reale (equivalente del Ministero della Cultura), riuscirà ad ottenere un nuovo privilegio reale, con una discreta libertà di pubblicazione, che durerà fino al 1759, grazie all'intervento della Pompadour presso il re.[4][8] La pubblicazione riprese nel mese di novembre 1753.[33] D'Alembert si dimise da condirettore, ma tornò dopo pochi mesi per dedicarsi interamente agli articoli di fisica e matematica.[33]

A parte il periodo di Vincennes, Diderot si dedicò infaticabilmente all'Enciclopedia; il Prospetto, scritto da lui stesso e considerato il manifesto programmatico degli Enciclopedisti, lanciò una sottoscrizione per la vendita dell'opera.[33] Il progetto riprese l'"Albero della conoscenza umana" di Francesco Bacone, innescando subito una polemica con i gesuiti che espressero la loro opposizione perché secondo loro, era diretto contro la Chiesa e la morale cristiana. Abbastanza rapidamente, infatti, il papa, i giansenisti e i gesuiti si ritrovarono insieme contro l'opera.[33]

Appartengono a questo periodo - oltre alla pubblicazione dell'*Encyclopédie* che si concluderà definitivamente solo nel 1772 - altre importanti opere, tra cui si possono ricordare i fondamentali saggi filosofici *L'interpretazione della natura* (1753) e il *Sogno di d'Alembert* (1769), i romanzi *La monaca*

Diderot ritratto da Dmitry Levitskij

(1760) e *Jacques il fatalista e il suo padrone* (1773), il dialogo *Il nipote di Rameau* (1762); le opere teatrali *Il figlio naturale* (1757) e *Il padre di famiglia* (1758), nonché il trattato *La poésie dramatique*, mentre il *Paradosso sull'attore* è ancora oggi una delle opere più importanti sull'arte della recitazione.[1][8]

Una cena di filosofi o *La santa cena del patriarca* di Jean Huber. Al tavolo di Voltaire a Ferney, si vede anche Denis Diderot (l'uomo seduto di profilo a destra)

Litigio con Rousseau

Nel 1756 incontra di nuovo Rousseau, prima che quest'ultimo - a causa dell'articolo enciclopedico sulla sua città, Ginevra - litighi, sentendosi offeso, prima con gli autori dello scritto, d'Alembert e Voltaire (che era stato poco prima cacciato dalla città svizzera), e poi con Diderot stesso, rompendo ogni rapporto con gli enciclopedisti.[8][36][37] Da allora sia Voltaire (che lo bersagliò di satire e *pamphlet*) sia Diderot ostacolarono la circolazione delle opere del ginevrino, in particolare quelle autobiografiche, e Rousseau diverrà ancora più paranoico.[11][38] Già precedentemente Diderot aveva litigato con Rousseau per il rifiuto di presentarsi al re che voleva concedergli un vitalizio in seguito al successo a corte dell'opera lirica *L'indovino del villaggio*, a causa del suo problema urinario. Sia Diderot che il suo amico Frédéric-Melchior Grimm al quale Rousseau era stato precedentemente legato, non tollerano ormai più l'umore scostante e la paranoia di Rousseau verso il gruppo che lui chiama la coterie holbachiana: Diderot lo accusa di essere un misantropo, scrivendo né *Le fils naturel* che "il buono vive in società, il malvagio da solo", causando in Rousseau un risentimento paranoico (seppur Diderot dicesse che la frase non era rivolta a lui), mentre Voltaire lo definisce "il Giuda della confraternita". Essi criticano le scelte del ginevrino, come l'aver abbandonato i cinque figli in orfanotrofio, la sua difesa quasi sciovinista di Ginevra, l'accompagnarsi con una donna analfabeta e povera (Thérèse Levasseur), che non vuole sposare e che deride alle spalle con gli amici filosofi, ma per la cui famiglia chiede denaro agli amici e specialmente a Grimm e d'Holbach (mostrandosi secondo loro ingrato). Rousseau accusava invece la *coterie* di tramare contro di lui con l'aiuto della suocera, e rispose con *Le confessioni* (1766) opera che Diderot e Grimm considerano a tratti diffamatoria, pubblicata integralmente solo dopo la morte nel 1778. Rousseau rivela infatti episodi privati, afferma di essere stato ingannato e perseguitato, di sentirsi tacitamente approvato da loro come parte dell'ambiente "libertino" nel caso dei figli abbandonati[39] - nonostante Rousseau dicesse di non vergognarsi e di averlo reso chiaro all'epoca, è risentito dalla rivelazione pubblica fatta da Voltaire dopo la persecuzione agli enciclopedisti per l'articolo *Ginevra* - e mette in cattiva luce Louise d'Épinay.

L'ex amica di Rousseau, in buoni rapporti con Diderot e da lui appoggiata, riesce a impedirne le letture pubbliche con una denuncia alla polizia (1771), infastidita dal fatto che Rousseau racconti in pubblico la relazione sentimentale quasi contemporanea che lui e Grimm avevano avuto con lei, rotta perché Diderot,

da lei ospitato, frequenta contemporaneamente la contessa Houdetot di cui si è innamorato (Rousseau sostiene invece che Diderot e Grimm sparlassero di lui e Louise, e che Grimm abbia voluto soppiantarlo come amante della donna).

Rousseau intorno al 1760

L'amicizia tra i due si ruppe completamente già negli anni '50, per Diderot la presenza di Rousseau è fonte di "inquietudine", i suoi scritti deliranti ("Rousseau è il baratro che separa il cielo dall'inferno", dirà) e si rifiuta di frequentarlo ulteriormente.[40] Si incontrano per l'ultima volta all'Ermitage di Montmorency nel 1757 e litigano a causa della *Lettera a d'Alembert* sull'articolo su Ginevra. Diderot teme che Rousseau possa attirare la persecuzione delle autorità sugli enciclopedisti in un momento delicato. Rousseau scrive che "dal mio insediamento all'Ermitage, Diderot non aveva cessato di molestarmi". Nel 1765 Diderot tentò una riconciliazione con Rousseau, ma questi rifiuta, pubblicando parte delle *Confessioni* l'anno dopo, mentre Diderot mette in guardia gli amici dal fidarsi del ginevrino.

Le ulteriori censure all'Enciclopedia

Nel mese di gennaio 1757, il fallito tentativo del servitore di un parlamentare, lo squilibrato Robert François Damiens, di assassinare Luigi XV venne attribuito, dagli avversari di Diderot e d'Alembert, all'influenza delle nuove idee, che sono accusati di diffondere. Luigi XV cominciò a stringere le maglie della censura.[33] L'anno seguente, i contrasti tra l'editore e d'Alembert[41], che abbandonerà il progetto, e la persecuzione delle autorità contro uno dei collaboratori, Helvétius, per aver pubblicato il saggio materialista *De l'Esprit*, misero a rischio il lavoro.[33][42] Il re sospese i privilegi, e ordinò il rogo dei sette volumi usciti. Diderot riuscì a nascondere i volumi e le tavole a casa di Malesherbes, fino alla sospensione dei provvedimenti, ma solo nei confronti degli argomenti tecnici e non sensibili di censura.[33]

Nel 1759 l'Enciclopedia comincia ad essere vittima della censura del Parlamento di Parigi, con l'approvazione di Luigi XV, e nemmeno la Pompadour riuscirà più a far nulla.[41] Papa Clemente XIII, intanto, inserisce l'opera nell'Indice dei libri proibiti, ordinando ai cattolici, sotto minaccia di scomunica, di consegnare ai vescovi le copie in loro possesso, affinché venissero bruciate.[11][13][41] Voltaire, dall'esilio nella sua proprietà di Ferney, soccorre Diderot, proponendolo come accademico di Francia, ma lui declina; nel frattempo difende comunque l'amico, attaccato pubblicamente dal giornalista anti-illuminista Élie Fréron (che lo accusava di aver plagiato un'opera di Carlo Goldoni, *Il vero amico*, ne *Le Fils naturel*, anche se il vero bersaglio da colpire era sempre l'Enciclopedia)[43], con la pubblicazione di molti pamphlet anonimi.[11] Le Breton sottopose i volumi a una censura preventiva e bruciò i manoscritti, atti che susciteranno la rabbia di Diderot, ma il progetto proseguì, con la pubblicazione degli ultimi dieci volumi, completata nel 1772, sotto falso indirizzo e in maniera semi-clandestina.[33]

La conclusione del progetto e altre iniziative

Lo stesso anno conobbe David Hume, in casa di d'Holbach, e cominciarono i rapporti epistolari con Caterina II di Russia, la più potente dei monarchi "illuminati".[11] Diderot le propose di poter lavorare ad un'edizione russa senza alcuna censura dell'Enciclopedia, ma l'imperatrice non accettò.[17] Nel 1766, sempre nel salotto parigino del barone, conosce gli illuministi italiani Cesare Beccaria e Alessandro Verri (fratello di Pietro). Entusiasta del libro *Dei delitti e delle pene* del Beccaria, in cui si propugna razionalmente

l'abolizione della tortura e della pena di morte - tradotto in francese dall'abbé Morellet nel 1776 - Diderot ne scriverà le note esplicative.[1][4] Tutto questo lo spingerà nettamente verso il sostegno all'abolizionismo della pena capitale.[43] Nel 1767 venne nominato membro dell'Accademia delle arti di San Pietroburgo.[24]

Jean-Antoine Houdon, *Diderot* (1771)

Come molti illuministi, sostenne la lotta dei coloni americani contro l'Inghilterra nella guerra d'indipendenza americana (1776), che si concluderà nel 1783 con la nascita degli Stati Uniti d'America.[13][24][44]

Gli ultimi anni

Nel 1765, l'imperatrice Caterina II di Russia acquistò la biblioteca di Diderot, che ne mantenne tuttavia l'usufrutto e una rendita come bibliotecario.[24] Tra il 1764 e il 1765 conobbe l'eccentrico scrittore britannico Laurence Sterne e David Garrick.[13][45]

Diderot nel 1780

Nel 1773 il filosofo si recò a San Pietroburgo, dove stese per l'imperatrice diversi progetti di riforma della società e dell'istruzione, che non andranno in porto.[1] La successiva delusione gli fece sconfessare la concezione voltairiana di assolutismo illuminato, per farlo tornare, in *Mémoires pour Cathérine II* e in *Critica al libro "Dell'uomo" di Helvétius*, a schierarsi con l'ex amico Rousseau, a favore di una concezione più democratica e anti-assolutistica; negli ultimi tempi della sua vita Diderot era ormai quasi anti-monarchico, sebbene sostenesse che la zarina era certamente dispotica, ma non necessariamente tirannica.[1][46][47][48][49][50][51] Diderot coniò per la Russia la famosa definizione di "colosso dai piedi d'argilla", ripreso da un'immagine biblica.[52]

Sempre nel 1773 la figlia Angélique sposò Abel-François Caroillon de Vandeul.[53] Prima di partire per la Russia nominò Naigeon suo esecutore letterario, per cui il collaboratore di d'Holbach divenne editore, compilatore e commentatore delle opere di Diderot.[54]

L'itinerario di viaggio di Diderot da Parigi a San Pietroburgo nel 1773-74

Al ritorno del viaggio in Russia, nel 1774, visitò i Paesi Bassi, fermandosi all'Aia.[24][55]

Tornato a Parigi, dal 1774 fece vita ritirata a causa della sua salute in declino, risiedendo talvolta nella villa di campagna di d'Holbach, a Grandval. In questi ultimi anni scrisse molte opere e cominciò la pubblicazione, a puntate, di *Jacques il fatalista*.[4]

In questo periodo moriranno molti dei suoi collaboratori *philosophes* (Montesquieu era morto nel 1755): Helvetius nel 1771, Voltaire e Rousseau nel 1778, l'amico d'Alembert morto nel 1783 (pochi giorni dopo il compimento dei 70 anni di Diderot)[11] e madame d'Epinay (morta anche lei nel 1783, ad aprile).[13]

Il 19 febbraio 1784 Diderot, che soffriva d'ipertensione ed enfisema, venne colpito da un ictus. Furono per lui durissimi colpi la morte di Sophie, avvenuta solo tre giorni dopo, il 22 febbraio[26], e quella di una sua nipote, Marie-Anne detta *Minette*, nata da poco, il 15 aprile. Nel luglio 1784 si trasferì in un lussuoso appartamento in Rue de Richelieu[56], il cui affitto era pagato da Caterina II, dove però visse solo per due settimane; il 31 luglio dello stesso anno, infatti, Diderot morì a Parigi[13][57] per un improvviso attacco cardiaco[12]: colpito dal malore, al termine di un pranzo con la moglie e la figlia, mentre si accingeva a mangiare una composta di ciliegie di cui era golosissimo, si accasciò e morì in pochi minuti, senza accorgersi quasi di nulla.[1][58][59] L'autopsia, che fu eseguita secondo la volontà espressa dallo stesso Diderot, ascrisse la causa della morte a cardiomiopatia ipertrofica ed embolia polmonare[60], causate da ipertrofia cardiaca cronica.[61]

Jean-Simon Berthélémy, Diderot ritratto l'anno della morte (1784), Museo Carnavalet di Parigi

Sepoltura e vicende postume

In prossimità della sua morte gli amici lo avevano convinto a trasferirsi, per risiedere in una parrocchia il cui sacerdote acconsentisse a seppellirlo cristianamente, per evitare, in questo modo - come aveva fatto anche Voltaire - la sepoltura infamante in una fossa comune. Diderot firmò quindi, su loro insistenza, una falsa professione di fede cattolica e visse quindi gli ultimi mesi nel quartiere di Saint-Roch, dove aveva traslocato (nei pressi della dimora di d'Holbach, in un sontuoso appartamento di rue Richelieu, a spese di Caterina II[43]).[62] Il corpo di Diderot verrà sepolto nella chiesa di Saint-Roch, sontuoso edificio barocco e luogo di sepoltura di artisti[63], proprio accanto al posto dove, nel 1789, sarà inumato l'amico d'Holbach, condividendone il destino di celebre ateo sepolto in un luogo religioso.[12]

Diderot e Caterina II

Caterina II garantì alla vedova di Diderot una donazione di 1000 rubli; precedentemente aveva concesso dei lasciti anche al nipote superstite del filosofo, Denis-Simon, che ebbe discendenza.[12]

Dopo la morte di Diderot, i suoi manoscritti e i volumi della sua biblioteca furono trasferiti a San Pietroburgo, dove l'imperatrice Caterina aveva riunito anche i volumi appartenuti a D'Alembert e Voltaire, oggi esposti alla Biblioteca nazionale russa.[1][64]

Postumo uscirà, per volontà della moglie Antoinette, la versione completa, in volume, del celebre romanzo *Jacques il fatalista*.[12]

Nel 1791 i sanculotti assaltarono la chiesa di Saint-Roch, danneggiando anche le tombe, per cui i resti andarono dispersi, probabilmente finiti anche in fosse comuni di cimiteri di epoca rivoluzionaria e quindi poi nelle catacombe di Parigi, oppure nell'ossario della chiesa. Assalti e combattimenti a Saint-Roch avvennero nuovamente nel 1795, durante l'insurrezione del 13 vendemmiaio anno IV (con scontri tra i soldati comandati da Napoleone Bonaparte e i monarchici, con i primi che mitragliarono il sagrato e la facciata) e il 7 gennaio 1815 (durante una protesta anticlericale per il divieto di sepoltura di un'attrice, durante il periodo turbolento della prima restaurazione francese che

precedette i cento giorni), per cui l'aspetto originario della chiesa e della posizione delle lapidi è andato perduto, subendo un'opera di rifacimento. Il 6 brumaio dell'anno VII (27 ottobre 1798), un decreto del Direttorio l'aveva temporaneamente nominata "Tempio del Genio", monumento laico in analogia al Pantheon e ai Templi della Ragione come Notre-Dame sconsacrata. La lapide di Diderot è comunque andata perduta. Tuttavia un grande cenotafio lo ricorda al Pantheon, situato proprio sotto la cupola. Nel 2013, per il tricentenario della nascita, un gruppo di intellettuali ha proposto, al Presidente francese François Hollande, di effettuare una cerimonia ufficiale trasferimento solenne presso il Pantheon, a bara vuota come avvenuto per Condorcet, come accaduto per altri illuministi, tra i quali Voltaire e Rousseau qui portati durante la Rivoluzione francese.[65]

A Diderot e agli Enciclopedisti di A. C. Terroir, monumento e cenotafio di Diderot nel Pantheon (1913), fotografato con la presenza di un'installazione artistica temporanea recente con uno specchio e un pendolo di Foucault.

Altre attività e studi di Diderot

Oltre che filosofo e instancabile enciclopedista e scrittore, Diderot fu uno dei primi europei ad interessarsi di culture orientali, avviando gli studi sul buddhismo, il taoismo e l'induismo.[66][67]

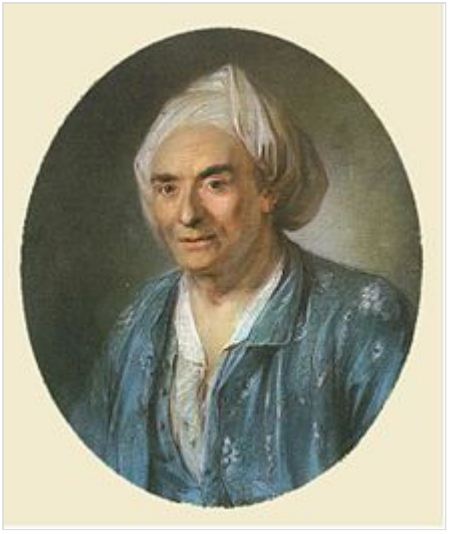
Diderot è stato considerato anche un precursore della psicologia: Sigmund Freud, il padre della psicoanalisi, afferma che egli ha già intuito con acutezza la realtà del complesso di Edipo, riferendosi ad una frase de *Il nipote di Rameau*, nella traduzione tedesca di Goethe: *«Se il piccolo selvaggio fosse abbandonato a sé stesso e se conservasse tutta la sua debolezza mentale, e alla mancanza di ragione propria del bambino in fasce congiungesse la violenza delle passioni dell'uomo di trent'anni, torcerebbe il collo al padre e giacerebbe con la madre»*.[68]

Diderot critico d'arte

Diderot svolse un ruolo capitale anche nella storia della critica d'arte e nella storia dell'arte, disciplina nata intorno agli anni trenta del secolo dei lumi, contemporaneamente alla storia della letteratura promossa dai protestanti rifugiati nei Paesi Bassi e dai benedettini di Saint-Maur.[4] Potendo avere accesso alla pittura del XVI e XVII secolo, presente nelle collezioni del duca d'Orléans al Palais Royal, in quelle di Ange-Laurent de La Live de Jully in rue de Richelieu, nonché nelle proprietà dell'amico barone d'Holbach, Diderot vi contribuì dischiudendo una strada che condurrà sino a Baudelaire[69].

Diderot fu il primo a collegare il punto di vista tecnico a quello estetico nella sua critica d'arte raccolta principalmente nella serie di impressioni ch'egli consegnò in forma epistolare in occasione delle esposizioni parigine (i *Salons*) alla *Correspondance littéraire* dell'amico Friedrich Grimm. Il *Salon*, iniziativa dapprima annuale, poi biennale dal 1746 al 1781 era un'esposizione di pittura ad ingresso gratuito che si apriva al mattino del giorno della festa del re, San Luigi, il 25 agosto e che durava all'incirca fino alla fine di settembre.[15][70]

Se il resoconto diderottiano del *Salon* del 1759, il primo redatto per la *Correspondance littéraire*, non fu che un articolo di una quindicina di pagine, a partire dal 1761 e dal 1763 queste lettere diventarono il terreno su cui Diderot formulò alcuni dei suoi princìpi estetici più importanti, disseminandovi altresì riflessioni filosofiche storiche e morali.[71][72]



Diderot in un dipinto di Claude Bornet

Statua di Diderot a Parigi

L'estetica illuminista trova in Diderot, che la intendeva come un mezzo di sviluppo della società[73], l'abbandono degli schemi idealistici, dato che il senso estetico e la bellezza divengono per lui il frutto di un "rapporto" tra l'oggetto artistico e chi lo percepisce con la propria sensibilità individuale. In questo modo l'"estetico" non è più l'oggetto in sé, ma il "rapporto" soggetto-oggetto. Questo rapporto ha delle tipologie estremamente variabili, pluralistiche, non prive di casualità. Sono perciò tali rapporti a fondare il bello in generale, mentre ogni singolo bello particolare (di ogni oggetto artistico) non è riferibile ad alcuno degli schemi codificati di bellezza. Nel *Traité du Beau* Diderot precisa il suo pensiero relativamente al "bello" con un'ulteriore relativizzazione, conferendo una base filosofica all'estetica che è lontana sia dal sensismo puro che dall'astrazione intellettualistica.[74]

Secondo Diderot un particolare elemento di giudizio nell'esame di un'opera d'arte può essere rappresentato anche da quel "velo del tempo", da quella patina che valorizza i quadri di pittori come Claude Joseph Vernet che hanno *«un tono di colore migliore degli altri perché hanno avuto il vantaggio di essere stati dipinti dal tempo, come accade alle opere dei grandi coloristi. Vernet si trova bene alla verifica del tempo, che nuoce tanto ai suoi colleghi.»* Diderot teorizza in questo modo anche un gusto per l'antico, che influenzerà il restauro romantico e l'estetica del neoclassicismo.[75]

Pensiero

> «Nessun uomo ha ricevuto dalla natura il diritto di comandare gli altri. La libertà è un dono del cielo, e ogni individuo, della stessa specie ha il diritto di goderne appena giunge all'età della ragione.»
>
> (Denis Diderot)

La natura

L'educazione alla scienza

Tipicamente rispondente all'impegno pedagogico illuministico della liberazione dall'ignoranza e dalla superstizione religiosa è l'invito di Diderot a una formazione culturale scientifica, rivolto specialmente alle giovani menti aperte alle novità[16]:

(**FR**) (**IT**)

«Jeune homme, prends et lis. Si tu peux aller jusqu'à la fin de cet ouvrage, tu ne seras pas incapable d'en entendre un meilleur. Comme je me suis moins proposé de t'instruire que de t'exercer, il m'importe peu que tu adoptes mes idées ou que tu les rejettes, pourvu qu'elles emploient toute ton attention. Un plus habile t'apprendra à connaître les forces de la nature; il me suffira de t'avoir fait essayer les tiennes.[76]»

«Giovane, prendi e leggi. Se potrai arrivare sino alla fine di quest'opera sarai capace di capirne una migliore. Io mi sono proposto più che d'istruirti di esercitarti e perciò m'importa poco che tu adotti le mie idee o che le rifiuti purché esse abbiano ricevuto tutta la tua attenzione. Uno più esperto di me t'insegnerà a conoscere le forze della natura; a me basterà di averti fatto mettere alla prova le tue»

Dal deismo all'ateismo evoluzionista

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Storia dell'ateismo***.

PENSÉES
PHILOSOPHIQUES.
Piscis hic non est omnium.
A LA HAYE;
Aux dépens de la Compagnie.
M. DCC. XLVI.

Pensieri filosofici, prima edizione del 1746

«Se un misantropo si fosse proposto di fare l'infelicità del genere umano, che avrebbe potuto inventare di meglio che la credenza in un essere incomprensibile, sul quale gli uomini non avrebbero potuto mai mettersi d'accordo e al quale avrebbero attribuito maggior importanza che alla loro stessa vita?»

(*L'uomo e la morale*[77])

Nel discorso scientifico sulla natura sino al '700 non era assente il tema religioso. Agli inizi del suo pensiero Diderot, influenzato da Voltaire, si mostra attratto dal *deismo*, fondato, più che su quel perfetto meccanismo celeste che suscitava l'ammirazione di Newton e poi di Kant, sull'ammirevole ordine stabilito da un Ente supremo all'interno degli organismi naturali.[78]
La constatazione poi che esistono individui malamente costituiti, se non addirittura mostri naturali[79], lo porta prima all'agnosticismo[80], già presente in lui sotto certi aspetti[81], poi a un completo ateismo[82], anche se non esplicito e netto come quello dell'amico d'Holbach, e fondato sul probabilismo e su un parziale evoluzionismo: in natura infatti gli organismi si sono organicamente strutturati dopo una serie infinita di esperimenti che le forze naturali hanno compiuto prima di arrivare a costituire corpi in grado di affrontare l'esistenza. Gli esseri infelici per natura sono il risultato dei tentativi falliti, compiuti in un tempo che si può definire eterno, se si ammette che l'universo e la materia siano da sempre esistenti.[83] Questa concezione casuale e pre-evoluzionistica, che si potrebbe far risalire a Lucrezio[84] e ancor prima agli atomisti, a Democrito ed Epicuro (a cui Lucrezio si ispirava), ebbe molta fortuna nel Settecento anche perché, trovando conferme sperimentali della teoria della generazione spontanea dei germi (*generatio aequivoca*)[85], sostenuta da molti biologi fino alla confutazione da parte di Lazzaro Spallanzani, portava ad escludere la necessità di un Dio creatore (anche la teoria di Spallanzani non necessitava comunque di una causa prima superiore).[16]

(**FR**)

«Il est très important de ne pas prendre de la ciguë pour du persil, mais nullement de croire ou de ne pas croire en Dieu.»

(**IT**)

«È molto importante non confondere la cicuta col prezzemolo, ma credere o non credere in Dio non lo è per nulla.»

(Denis Diderot, *Lettera a Voltaire dell'11 giugno 1749*[86])

Come per d'Holbach, anche per Diderot la religione rivelata è fonte di superstizione e turbamento: *«il pensiero che Dio non esista non ha mai terrorizzato nessuno; sì invece quello che ne esista uno, tal quale me l'hanno raffigurato»*. Sulla linea di pensiero di Buffon (come lui anticipatore della teoria dell'evoluzione di Lamarck e Darwin) anche Diderot ritiene che in natura si debba escludere ogni meccanicismo incapace com'è di spiegare la vita e per lo stesso motivo considera la matematica inutile per la biologia.[16][87] Tra le opere dedicate all'interpretazione naturalistica del mondo, oltre ai *Pensieri* e alla *Lettera*, Diderot scrive *Il sogno di d'Alembert*, in cui utilizza la finzione del sogno fatto dall'amico, a cui il libro è dedicato per esporre organicamente la sua filosofia, spesso sotto forma di scene e dialoghi.[73]

L'origine della vita

Il tema più ampiamente trattato da Diderot è quello relativo al problema filosofico e scientifico dell'origine della vita che ai livelli superiori si manifesta come coscienza e pensiero: per la soluzione del problema bisogna scegliere tra due ipotesi:

1. esistono in natura due settori completamente distinti: quello inorganico, dove la vita è assente, e quello organico; teoria questa smentita dai fatti poiché in natura si constata la mescolanza dei due mondi; i corpi naturali sono caratterizzati dai continui passaggi tra i due campi;
2. oppure si deve ritenere che il punto di partenza sia unico; ma in questo caso bisogna spiegare perché i corpi naturali appaiano diversi.[16]

Diderot è convinto che tutta la materia abbia possibilità di uno sviluppo senziente: le primigenie particelle materiali organizzandosi, arrivano alla vita e da questa a quelle forme più alte di sviluppo che sono la coscienza e il pensiero.

Egli pensa che un organismo completamente formato abbia in sé un complesso di elementi vitali indipendenti dal tutto così come il complesso unitario rappresentato da uno sciame di api (l'organismo) è costituito dai singoli insetti (i "microanimali" indipendenti). La prova di questo è nel vedere come ad esempio un polipo possa dividersi in organismi più piccoli o come dalla decomposizione di un corpo nascano microrganismi diversi.[89] Seguendo Condillac, Diderot aderisce al sensismo: le sensazioni e la sensibilità, correttamente interpretati dalla ragione, sono parti importanti dell'esperienza della vita[90], ma occorre distinguere tra opinione e realtà verificata.[91] Come Hume, d'Holbach, Voltaire e Rousseau (e gran parte degli illuministi) riconosce il rispetto agli animali in quanto essere senzienti, anche se per Diderot il mondo è reso interessante soprattutto per la presenza dell'uomo, l'unico animale che la ammira e la studia, altrimenti sarebbe solo uno spettacolo senza spettatori:

Presunto ritratto di Denis Diderot, opera di Fragonard nel 1769 circa[88]

> «Soltanto la presenza dell'uomo rende interessante l'esistenza degli esseri (...). L'uomo è il termine unico dal quale occorre partire e al quale occorre far capo, se si vuol piacere, interessare, commuovere, perfino nelle considerazioni più aride e nei particolari più secchi.[92]»

Tuttavia nel suo pensiero, si trovano anche ridimensionamento dell'essere umano, che è pur sempre un animale, inoltre polemizza con le dottrine di Rousseau sulla bontà intrinseca della natura, sostenendo che il fascino della natura è anche di essere a volte terribile (estetica del Sublime):

> «Andiamo, amico, diamoci un po' meno d'importanza. Noi siamo nella natura, un momento ci stiamo bene, un momento male: credetemi, coloro che lodano la natura per aver tappezzato a primavera la terra di verde, un colore amico dei nostri occhi, sono degli impertinenti che dimenticano che questa stessa natura, di cui vogliono trovare ovunque la benevolenza, stende d'inverno una grande coltre bianca che ferisce i nostri occhi, ci dà il capogiro e ci espone a morire congelati. La natura è bella e buona quando ci è propizia, brutta e cattiva quando ci affligge. Sovente è ai nostri stessi sforzi ch'essa deve almeno una parte del suo fascino...[93]»

La morale

> «Volete che vi racconti un bel paradosso? Io sono convinto che la specie umana può essere veramente felice solo in uno stato sociale nel quale non vi siano né re, né magistrati, né preti, né leggi, né tuo, né mio, né proprietà mobiliare, né proprietà fondiaria, né vizi, né virtù; e questo stato sociale è maledettamente ideale.»
>
> (*L'uomo e la morale*[94])

Tutte queste tesi sulla natura non vengono mai affermate da Diderot in maniera esclusiva e definitiva: egli preferisce usare la forma dialogica nei suoi scritti - spesso uno dei due dialoganti è Diderot e l'altro un suo conoscente - proprio per evitare quelle affermazioni dogmatiche, che talora si riscontravano anche tra gli illuministi (ad esempio in d'Holbach, ma anche in Rousseau), alle quali Diderot contrappone uno scetticismo che non scade mai a derisione dell'avversario con cui sta polemizzando, cosa che lo differenzia nello stile da Voltaire.[16]

Nella morale Diderot è contrario a qualunque impostazione deterministica, sostenuta in parte dal d'Holbach, che consideri l'uomo vittima impotente di elementi naturali: al contrario l'individuo è libero di scegliere il suo comportamento dominando se stesso e le forze naturali nei limiti in cui riesce a sfuggire ai suoi istinti naturali: per il dominio della natura e per la sua libertà giova all'uomo la conoscenza dei fenomeni naturali e della storia umana che gli permetterà di liberarsi dalla superstizione e dai pregiudizi per conseguire una vita che sarà felice a condizione che rispetti il bene universale.[95] La sua critica agli eccessi della proprietà privata non cade invece mai in sogni di restaurazione primitiva o rifiuto del progresso "corruttore", come in Rousseau. Nonostante la diffusione del razzismo e del filo-colonialismo tra gli intellettuali dell'epoca (tranne quelli di area gesuita, con le loro "missioni"), anche nell'Encyclopedie[96], Diderot, ammirando la società dell'isola di Tahiti come prototipo realizzato della teoria del "buon selvaggio", si pronunciò contro lo schiavismo e la colonizzazione[97], oltre che contro la sottomissione della donna, e a favore della libertà sessuale nell'opera *Supplemento al viaggio di Bougainville*.[15][16][98]

Diderot e il libertinismo

> «La litania contro le passioni non ha mai fine: sono loro imputate tutte le pene dell'uomo, mentre ci si dimentica ch'esse sono anche la fonte di ogni suo piacere. [...] La sobrietà nelle passioni rende mediocri gli uomini.»
>
> (Diderot, *Pensieri filosofici*)

Diderot ebbe rapporti filosofici con i circoli del libertinismo; egli non è un "libertino amorale", ma la sua morale laica è diversa da quella corrente alla sua epoca[99]: le passioni buone portano al piacere e alla felicità, e vanno coltivate, in maniera decisa.[100] Il sensismo e il razionalismo non portano Diderot, a rifiutare sentimento, istinto e, come Kant, Passione (sentimento), ma come i libertini e i romantici, a coltivarli, se portano al bene. Per Diderot

> «...inclinazioni, desideri e avversioni portate a un certo grado di intensità, combinate con una sensazione indistinta di piacere o dolore, causate o accompagnate da un movimento irregolare del sangue e degli spiriti animali, sono ciò che chiamiamo *passioni*. Possono essere così forti da inibire qualsiasi pratica della libertà personale, uno stato in cui l'anima è in un certo senso resa passiva, da cui il nome di *passioni*. Questa inclinazione o cosiddetta disposizione dell'anima, nasce dall'opinione che noi sosteniamo che un grande bene o un grande male è contenuto in un oggetto che in se stesso suscita passione.[101].»

Il tema morale, come quello della scelta tra il determinismo e il libero arbitrio, è ripreso da Diderot anche nelle sue opere letterarie come il romanzo filosofico *Giacomo il fatalista* dove sostiene che, sulla base delle esperienze vissute, un rigido determinismo alla d'Holbach sia da escludere.[16]

Ne *La monaca* accusa la morale corrente di ipocrita perbenismo ed esalta invece la felicità raggiungibile su questa Terra, criticando, da spunti biografici e familiari, il costume di avviare ragazzi e ragazze ancora giovani alla vita ecclesiastica, pur in assenza di una qualsiasi vocazione o libera scelta[102][103]. Nel libro, come già, con toni più satirici ne *I gioielli indiscreti*, Diderot riprende temi erotico-libertini, ma come pretesto per spiegare delle idee.[16] In particolare attacca la vita religiosa, vista come ambiente di perversione e malvagità, spesso usata dai padri per risolvere questioni di eredità o nascondere scomode relazioni extraconiugali, facendo sparire i figli nati dall'adulterio, come la protagonista del romanzo, e condannandoli ad una vita di infelicità per tutelare i loro interessi.[41]

Qualche critico ha attribuito a Diderot anche il romanzo libertino erotico-filosofico *Thérèse philosophe*, solitamente attribuito - almeno in alcuni suoi estratti - a Jean-Baptiste Boyer d'Argens, che lo pubblicò anonimo nel 1748. Fu uno dei motivi dell'arresto a Vincennes, in quanto ritenuto altamente diretto contro la Chiesa e la morale (egli negò sempre, anche nelle lettere, di aver scritto il romanzo). Il libro oltre a scene di erotismo esplicito riprende le teorie materialiste ed edoniste di Julien Offray de La Mettrie, ufficialmente rifiutate da Diderot, teorie che tuttavia talvolta ricompaiono nelle opere di Diderot in forma attenuata. Il filosofo enciclopedista avrebbe, secondo questa ipotesi, scritto il romanzo in segreto, più che altro per autofinanziamento, difatti fu un vero *best seller* per decenni.[105]

Ne *Il nipote di Rameau* descrive le vicende di un nuovo Don Giovanni, che impronta la sua vita alla leggerezza e allo sfoggio di una superficiale intellettualità distruggendo così ogni vero valore morale e ogni verità accertata.[106] Qui Diderot attacca il parassitismo di chi lusinga la classe dominante, per avere favori, soffocando il vero spirito artistico, culturale e creativo.[73]

Tra gli illuministi, fu praticamente l'unico, a parte Julien Offray de La Mettrie e il libertino radicale più tardo Marchese de Sade, a sostenere esplicitamente diritto umano di un costume sessuale e sentimentale apertamente libero[107], nonostante i due citati fossero distanti da lui in moltissime posizioni; Diderot infatti condannò La Mettrie per il suo volume *Antiseneca*, per essere un edonista eccessivo e per il suo meccanicismo assoluto. A proposito della morte di La Mettrie dopo un pranzo luculliano scrisse in una lettera che "La Mettrie è morto come era giusto dovesse morire, vittima della sua intemperanza e della sua follia. Si è ucciso per ignoranza di ciò che professava. Questo giudizio è severo, ma giusto", definendolo "corrotto nei costumi e nelle idee". Il libertinismo di Diderot, rispetto a quello di de Sade e dei classici libertini, è incentrato sulla "bontà" o "neutralità" dell'uomo naturale, non sull'origine che l'uomo sia malvagio e trovi soddisfazione nel peccato e nel senso di colpa (cardini del pensiero sadiano seppur mascherati da ateismo), che Diderot come La Mettrie non approva. Diderot è anche l'unico degli illuministi pre-rivoluzionari a non condannare esplicitamente l'omosessualità, mantenendosi su un atteggiamento di vaga e leggera disapprovazione senza invocare interventi esterni di Stato o religione sulle vicende private. Queste posizioni illuministe libertarie, quasi proto-anarchiche negli ultimi anni, filtrate dagli *idéologues*, ebbero influenza anche sulla legislazione della Rivoluzione francese, che depenalizzò i cosiddetti "reati immaginari" (1790) quali adulterio e omosessualità, con l'istituzione del divorzio e del matrimonio civile.[108] Nel *Saggio sui regni di Claudio e Nerone*, usando la storia dell'Impero romano, esalta invece la libertà del pensiero rappresentata da Seneca.[30]

Diderot è ritenuto da alcuni autore (o co-autore) del romanzo libertino *Thérèse philosophe*, o perlomeno delle parti più filosofiche. Di solito ritenuto opera di Jean-Baptiste Boyer d'Argens o autori come Xavier d'Arles de Montigny o Louis-Charles Fougeret de Monbron, presenta digressioni filosofiche e uno stile ironico per molti non attribuibili a scrittori considerati modesti, tali da far pensare all'intervento di Diderot, che in quel periodo scriveva testi libertini.[104]

La vita di Diderot è stata spesso rappresentata nel romanzo e nel cinema, talvolta con esagerazioni per esigenze artistiche, come quella di un esponente libertino dell'illuminismo; ad esempio, in maniera molto romanzata, Diderot è il singolare protagonista, a metà tra il filosofo e l'uomo di mondo, della commedia teatrale *Il libertino* (*Le Libertin*, 1997) di Éric-Emmanuel Schmitt, il quale ispirò l'omonimo film del 2000 di Gabriel Aghion, che ne fa un prototipo dell'illuminista radicale e gaudente, assai simile al tipo di personaggio di seduttore libertino solitamente rappresentato da Giacomo Casanova.

Opere

Edizioni moderne delle opere di Diderot

- *Ironie morali*, trad. Vincenzo Cardarelli, Milano: Facchi, 1919; Roma: Colombo, 1949
- *Il nipote di Rameau*, a cura di Giacinto Spagnoletti, Parma, Guanda, 1945
- *La religiosa*, trad. Carlo Borelli, prefazione di Fernanda Pivano, Torino, Einaudi, 1945; nuova ed. come *La monaca*, nota introduttiva di Franco Cordero, ivi, 1972
- *Lettere a Sofia*, a cura di Giacomo Falco, Milano, Bompiani, 1946
- *Scritti di estetica*, a cura di Guido Neri, Milano, Feltrinelli, 1957

- *Giacomo il fatalista e il suo padrone*, Milano, BUR, 1959.
- *I gingilli indiscreti*, trad. Pino Bava, Milano, Rizzoli, 1962; nuova ed. come *I gioielli indiscreti*, introduzione di Giovanni Bogliolo, ivi, 1982
- *Opere filosofiche*, a cura di Paolo Rossi, Milano, Feltrinelli, 1963
- *I gioielli indiscreti*, a cura di Glauco Natoli, trad. Marcella Bonsanti, Firenze, Sansoni 1966
- *La religiosa*, trad. Carmen Lottero, Torino, Edizioni dell'Albero, 1966
- *Scritti politici*, a cura di Furio Diaz, Torino, UTET, 1967
- *Sogno di D'Alembert*, trad. Paola Campioli, Milano, Rizzoli, 1967
- *Enciclopedia, o Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri*, con autori vari, a cura di Paolo Casini, Bari, Laterza, 1968, 2003
- *Commento alla Lettera sull'uomo di Hemsterhuis*, a cura di Mirella Brini Savorelli, Bari, Laterza 1971, 1981
- *Memorie per Caterina II*, trad. Maria Vasta Dazzi, Milano, Longanesi, 1972
- *La teoria e la pratica dell'arte*, a cura di Armando La Torre, Roma, Bulzoni, 1976
- *Antologia dall'Encyclopedie di Diderot e d'Alembert*, a cura di Mario e Massimo Bonfantini, Novara, De Agostini, 1977
- *Potere politico e libertà di stampa*, a cura di Paolo Alatri, Roma, Editori Riuniti, 1978
- *La monaca* (*La Religieuse*), trad. Elina Klersy Imberciadori, Milano, Garzanti Editore, 1978, 1981
- *I gioielli indiscreti*, a cura di Lina Zecchi, Milano, Mondadori, 1979
- *Teatro e scritti sul teatro*, a cura di Marialuisa Grilli, Firenze, La nuova Italia, 1980
- *Encyclopedie di Diderot e d'Alembert: dizionario ragionato di scienze arti e mestieri*, 18 volumi, a cura di Andrea Calzolari, prefazione di Jorge Luis Borges, Parma, Franco Maria Ricci, 1970-1980 (riproduzione dell'ed. parigina chez Briasson, David, Le Breton, Durand, 1751-1772)
- *La passeggiata dello scettico: colloquio sulla religione, la filosofia, la mondanità*, a cura di Mirella Brini Savorelli, Milano, Serra e Riva, 1984
- *Lettera sui sordi e sui muti*, a cura di Fernando Bollino, Modena, Mucchi, 1984
- *Il nipote di Rameau*, trad. Augusto Frassineti, Torino, Einaudi, 1984; nuova ed. Macerata, Quodlibet, 2010 (con una nota di Ermanno Cavazzoni)
- *La passeggiata dello scettico*, a cura di M. Brini Savorelli, Milano, Serra e Riva 1984
- *Lettera sui sordomuti e altri scritti sulla natura e sul bello*, a cura di Elio Franzini, con un saggio di Michel Butor, Parma, Guanda, 1984
- *Saggio sui regni di Claudio e Nerone e sui costumi e gli scritti di Seneca*, con una nota di Luciano Canfora, Palermo, Sellerio editore, 1987
- *Teatro*, a cura di Lanfranco Binni, Milano, Garzanti 1988
- *Paradosso sull'attore*, trad. Jole Bertolazzi, a cura di Paolo Alatri, Roma, Editori Riuniti, 1989
- *Viaggio in Olanda*, trad. Elina Klersy Imberciadori, prefazione di Lionello Sozzi, Como, Ibis Edizioni, 1989
- *Racconti*, prefazione di Alberto Castoldi, Pordenone, Studio tesi, 1989
- *Interpretazione della natura* e *Principi filosofici sulla materia e il movimento*, a cura di Gianfranco Cantelli, Milano, SE, 1990

Diderot ritratto da Jean-Baptiste Greuze, 1766

- *Siamo tutti libertini: lettere a Sophie Volland, 1759-1762*, a cura di Marina Premoli, Milano, Rosellina Archinto Editore, 1990
- *Dialoghi filosofici*, a cura di M. Brini Savorelli, Firenze, Le Lettere 1990
- *Saggi sulla pittura*, a cura di Massimo Modica, Palermo, Aesthetica, 1991
- Vincenzo Barba (a cura di), *L'uomo e la morale*, Pordenone, Studio Tesi, 1991.
- *Thérèse philosophe*, anonimo, attribuito da qualche critico a Denis Diderot (più comunemente a Jean-Baptiste Boyer d'Argens); prefazione di Riccardo Reim, Roma, Lucarini, 1991; nuova ed. Roma, Coniglio Editore, 2007
- *I gioielli indiscreti*; con *Justine, o Le disgrazie della virtù* del Marchese de Sade, Sesto San Giovanni, A. Peruzzo, 1991
- *L'uccello bianco: racconto blu*, trad. Anna Tito, Palermo, Sellerio, 1992
- *Jacques il fatalista e il suo padrone*, introduzione di Michele Rago, trad. Glauco Natoli, Torino, Einaudi, 1992
- *Il nipote di Rameau. Jacques il fatalista e il suo padrone*, a cura di Lanfranco Binni, Milano, Garzanti 1993
- *Ritorno alla natura: Supplemento al Viaggio di Bougainville*; a cura di Antonio A. Santucci, Bari, Laterza, 1993
- *Il nipote di Rameau*, trad. Maria Grazia Dominici, Vimercate, La spiga, 1994
- *Trattato sul bello*, trad. Guido Neri, a cura di Miklos Nicola Varga, Milano, SE, 1995; nuova ed. Milano, Abscondita, 2001
- *Interpretazione della natura*, a cura di P. Omodeo, Roma, Editori Riuniti 1995
- *Il sogno di D'Alembert*, introduzione di Benedetta Craveri, Milano, Rizzoli 1996
- *Ricerche filosofiche sull'origine e la natura del bello*, a cura di Massimo Modica, Gaeta, Bibliotheca, 1996
- *Pensieri sull'interpretazione della natura*, Roma, Armando editore, 1996.
- Tommaso Cavallo (a cura di), *Pensieri filosofici*, Pisa, Jacques e i suoi quaderni, 1998.
- *Lettera sui ciechi per quelli che ci vedono*, a cura di Mirella Brini Savorelli, Firenze, La nuova Italia, 1999
- *Mystification, o La storia dei ritratti*, prefazione di Daria Galateria, Milano, Rosellina Archinto, 2001
- *Tre racconti*, a cura di Ida Cappiello, Macerata, Liberilibri, 2001 (contiene: *Questa non è una novella, Madame de la Carliere, Supplemento al Viaggio di Bougainville*)
- *Paradosso sull'attore*, a cura di Giuseppe Panella e Alessandro Varaldo, Milano, La vita felice, 2002, 2009
- *La religiosa*, trad. Susanna Spero, Venezia, Marsilio, 2002
- *Paradosso sull'attore*, a cura di Roberto Rossi, con uno scritto di Yvon Belaval, Milano, Abscondita, 2002
- *Pensieri sull'interpretazione della natura ai giovani che si dispongono allo studio della filosofia naturale*, trad. Anita Cacciolati, Roma, Aracne, 2004
- *L'arte di godere. Testi dei filosofi libertini del XVIII secolo*, con Julien Offray de La Mettrie e altri. Scelta, traduzione e commento a cura di Paolo Quintili, Manifestolibri, Roma 2006.
- *I gioielli indiscreti*, a cura di Riccardo Reim, Roma, Newton Compton, 2008
- *L'antro di Platone*, a cura di Alfonso M. Iacono, Pisa, ETS, 2009
- *Encyclopedie di Diderot e d'Alembert: tutte le tavole*, trad. Martine Schruoffeneger, Milano, Mondadori, 1993; n. ed. 2009 con prefazione di Piergiorgio Odifreddi
- *Paradosso sull'attore*, a cura di Paolo Alatri, trad. di Jole Bertolazzi, Roma, Editori Riuniti, 2007
- *Supplemento al Viaggio di Bougainville*, trad. e cura di Antonio A. Santucci, Roma, Editori Riuniti University Press, 2012

- *Paradosso sull'attore*, a cura di Valentina Sperotto e Andrea Tagliapietra, Roma, InSchibboleth, 2022.
- *ENCICLOPEDIA DEGLI ILLUMINISTI - Antologia tecnica e scientifica,* a cura di Claudio Pierini, Cierre Grafica, Verona 2022. ISBN 978-883-210-2635

Film tratti da opere di Diderot

- *Susanna Simonin, la religiosa* (1966) di Jacques Rivette, dal romanzo *La monaca*
- *La monaca nel peccato* (1986) di Dario Donati (pseudonimo di Aristide Massaccesi, noto anche come Joe D'Amato), sempre da *La monaca*
- *Jacques le fataliste* (1993) di Antoine Douchet
- *La religiosa* (2013) di Guillame Nicloux, remake del film da *La monaca* del 1966

Altre trasposizioni

- *La religieuse*, fumetto di Georges Pichard, sempre da *La monaca*, Création Art Presse, 1992
- *Jacques le fataliste et son maître* (1984), serie televisiva di Claude Santelli

Film su Diderot

- *Le Libertin* di Gabriel Aghion - 2000. Diderot è interpretato da Vincent Pérez.

Note

1. Diego Fusaro (a cura di), *Denis Diderot*, su *filosofico.net*. URL consultato il 30 dicembre 2013.
2. ^ Nel numero delle voci compilate per l'Encyclopédie, Diderot sarà superato da Louis de Jaucourt che, tra il 1759 e il 1765, scrisse volontariamente e senza alcun compenso più di 17000 voci ossia circa il 25% dell'intera enciclopedia; ciò ne fece il più prolifico tra i suoi colleghi enciclopedisti che lo soprannominarono *l'esclave de l'Encyclopédie*, lo schiavo dell'*Encyclopédie* (Cfr. Frank A. Kafker: *Notices sur les auteurs des dix-sept volumes de « discours » de l'Encyclopédie. Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*. 1989, Volume 7, Numéro 7, p. 144 (http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rde_0769-0886_1989_num_7_1_1036)
3. ^ Madeleine Pinault, *L'Encyclopédie*, Paris, PUF, coll. Que sais-je ?, 1993, p. 54.
4. *Chronologie: Denis Diderot Biographie*, su *kronobase.org*. URL consultato l'11 gennaio 2014.
5. ^ *Didier Diderot* (http://www.kronobase.org/chronologie-categorie-Didier+Diderot.html)
6. ^ Jean-Pierre Martin, Instrumentation chirurgicale en France. Des origines au XIXe siècle, Éditions L'Harmattan, 2013 (lire en ligne [archive]), p. 116
7. ^ *Angelique Diderot Sr.* (http://www.kronobase.org/chronologie-categorie-Ang%C3%A9lique+Diderot+Sr.html)
8. Introduzione a *Jacques il fatalista* di Diderot, Introduzione e cronologia (a cura di P. Bianconi).
9. ^ Jacques Floch, Denis Diderot, le bonheur en plus, Éditions de l'Atelier, 1991 (lire en ligne [archive]), p. 12
10. ^ Marcel Louis, *Le frère de Diderot : Didier-Pierre Diderot : chanoine de la cathédrale et grand archidiacre du diocèse, fondateur des écoles chrétiennes de Langres*, Paris, Champion, 1913 (disp. à la Bibliothèque nationale de France).
11. *Chronologie de la vie de Denis Diderot*, su *kronobase.org*. URL consultato l'11 gennaio 2014.
12. *Denis Diderot*, su *kronobase.org*. URL consultato l'11 gennaio 2014.

13. Introduzione a *Jacques il fatalista* di Diderot, Introduzione, biografia e cronologia (a cura di P. Bianconi).
14. ^ Noetico, 59.
15. *Chronologie Diderot*, su *kronobase.org*. URL consultato l'11 gennaio 2014.
16. Diego Fusaro, *Denis Diderot: vita e filosofia*, su *filosofico.net*. URL consultato il 30 dicembre 2013.
17. Noetico, 60.
18. ^ *Enciclopedia Garzanti di Filosofia* alla voce corrispondente
19. ^ Indro Montanelli, Roberto Gervaso, *L'Italia del Settecento*, Rizzoli, Milano, 1971., p. 423
20. ^ *Enciclopedia Garzanti..., ibidem*
21. ^ Franck Salaün (a cura di), *Diderot Rousseau: un entretien à distance [colloque]*, Desjonquères, 2006 ISBN 2-84321-082-8 citato da Nathalie Kremer, "Les frères ennemis"
22. ^ *Antoinette Champion* (http://www.kronobase.org/chronologie-categorie-Antoinette+Champion.html)
23. ^ *Marie-Angélique Diderot de Vandeul* (http://www.kronobase.org/chronologie-categorie-Marie-Ang%C3%A9lique+Diderot.html)
24. *Chronologie: Biographie de Denis Diderot*, su *kronobase.org*. URL consultato l'11 gennaio 2014.
25. ^ Noetico, 58.
26. *Sophie Volland* (http://www.kronobase.org/chronologie-categorie-Sophie+Volland.html)
27. ^ Louise Henriette Volland, soprannominata, da Diderot stesso, "Sophie" (dal greco "sapienza"). La relazione con Sophie Volland è il tema del romanzo *Die Philosophin* di Peter Prange, tradotto in italiano con il poco adatto titolo: *Il filosofo e la libertina*, Mondadori 2006. ISBN 88-04-56227-7. Il romanzo presenta anche notevoli parti di fantasia, soprattutto per quanto riguarda la biografia di Sophie.
28. ^ *Il passato e il presente nelle opere di Diderot*, su *archiviostorico.corriere.it*.
29. ^ Claudio Guidi, *Le donne all'ombra dell'Encyclopédie. D'Alembert, Diderot, Helvétius e Rousseau: come complicarsi la vita familiare*, Il Nuovo Melangolo 2019
30. Noetico, 65.
31. ^ Otis Fellows, *Diderot Studies*, Librairie Droz, 1971 p.73
32. ^ Edizione a cura di P.Omodeo, Roma, Editori Riuniti 1995, p.36; in edizione a cura di Paolo Ruffili: Diderot, *Pensieri sull'interpretazione della natura*, p. 54, XIV
33. Cronologia dell'Encyclopedie (http://classes.bnf.fr/dossitsm/fabrency.htm#1746)
34. ^ *Il sapere del web non si avvicina al sogno di Diderot* (http://mytech.panorama.it/internet/sapere-web-Diderot)
35. ^ *Diderot, Denis* (http://www.sapere.it/enciclopedia/Diderot,+Denis.html), Enciclopedia di Sapere.it
36. ^ (**FR**) *Diderot et Rousseau*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 22 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 28 aprile 2015).
37. ^ (**FR**) *Rousseau et d'Alembert*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 22 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 19 aprile 2015).
38. ^ (**FR**) *Le destin posthume de Rousseau*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 22 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 5 luglio 2015).
39. ^ Le confessioni, libro VII
40. ^ Ernst Cassirer, Il problema Gian Giacomo Rousseau. In Ernst Cassirer, Robert Darnton, Jean Starobinski, Tre letture di Rousseau, a cura di Maria Albanese, Roma-Bari, Laterza, 1994, ISBN 88-420-4402-4., p. 77
41. Noetico, 63.
42. ^ Noetico, 63-64.

43. *Denis Diderot* su Enciclopedia italiana (1931); articolo di Manlio Duilio Busnelli (http://www.treccani.it/enciclopedia/denis-diderot_%28Enciclopedia-Italiana%29/)
44. ^ Denis Diderot, *Saggio sui regni di Claudio e di Nerone e sui costumi e gli scritti di Seneca* (1782), traduzione di Secondo Carpanetto, Luciano Guerci, Sellerio, Palermo, 1987, lib. II, 5 74, pp. 327-28; citato in Domenico Losurdo, *Controstoria del liberalismo*, Laterza, 2005, p. 133.
45. ^ Vincenzo Barba, Introduzione a Denis Diderot, *L'uomo e la morale*, ed. Studio Tesi, Pordenone, 1991, p. LXIV.
46. ^ D. Diderot, *Dithrambe sur Féte des Rois*
47. ^ Gerolamo Imbruglia, *From Utopia to Republicanism: the case of Diderot*, in: *The invention of modern Republic*, Cambridge University Press, 2007, a cura di Annamaria Fontana, pag. 63
48. ^ D. Diderot, *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvetius intitulé l'Homme*, pag. 446
49. ^ D. Diderot, *Pages contre un tyran*, in *Ouvres politiques*, pag. 135-138
50. ^ D. Diderot, *Saggio sui regni di Claudio e Nerone*, pag. 25-30; pag. 95
51. ^ Gerolamo Imbruglia, *Dopo l'Encyclopédie: Diderot e la saggezza dell'immaginazione*, Studi Settecenteschi, vol. 11-12, 1988-89, pp. 178 e segg.
52. ^ Giuseppe Fumagalli, *Chi l'ha detto?*, Hoepli, 1921, pp. 337-338
53. ^ Viard Georges, *Auberive et Monsieur de Vandeul*. In: *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, numero 10, 1991, pp. 127 e seguenti
54. ^ Denis Diderot, 7 giugno 1773, citato da Maurice Tourneux nella recensione dell'edizione di Ernest Dupuy di Paradoxe sur le comédien, Revue d'histoire littéraire de la France, 9.3 (1902), 500–18 (p. 506); vedi anche Denis Diderot, Correspondance, a cura di Georges Roth e Jean Varloot, 15 volumi (Paris: Minuit, 1955–70), vol. 12, p. 231 (3 giugno 1773).
55. ^ raccontato nel libro *Viaggio in Olanda*
56. ^ Will Durant (1967). The Story of Civilization Volume 10: Rousseau and Revolution. Simon&Schuster, p. 893.
57. ^ Gli ultimi anni di vita di Diderot sono trattati in: Arthur M. Wilson, *Diderot: l'appello ai posteri*
58. ^ Stéphane Audeguy, *In Memoriam*, Parigi, Gallimard, p. 9-10, ISBN 978-2-07-012319-3
59. ^ Noetico, pag. 65.
60. ^ Blom, Philipp. "In the Panthéon". Lapham's Quarterly. Archived from the original on 13 November 2012. Accesso 27 gennaio 2013.
61. ^ *Personaggi francesi: Denis Diderot* (http://www.guidafrancia.net/tradizioni/personaggi/denis-diderot.htm)
62. ^ *Note ai Pensieri filosofici di Diderot* (**PDF**), su *jsq.humnet.unipi.it*. URL consultato il 12 gennaio 2014 (archiviato dall'url originale il 12 gennaio 2014).
63. ^ Ivi si trovano le tombe di Pierre Corneille, André Le Nôtre, Marie Anne de Bourbon e Marie-Thérèse Rodet Geoffrin (Chiesa di Saint-Roch (http://www.parigi.it/it/chiesa-di-saint-roch.php)) e il cenotafio di Henri de Lorraine-Harcourt
64. ^ *Voltaire, il tesoro ritrovato* (http://archiviostorico.corriere.it/2004/gennaio/05/Voltaire_tesoro_ritrovato_co_9_040105063.shtml)
65. ^ *Francia, festa per i 300 anni di Diderot, il filosofo "nonno" di Wikipedia* (http://www.lastampa.it/2013/10/15/societa/francia-festa-per-i-anni-di-diderot-il-filosofo-nonno-di-wikipedia-Hz3PeS5srLxnr8mF7v55CJ/pagina.html)
66. ^ *La piccola lezione dei grandi fatalisti, dall'oriente a Diderot* (http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2012/05/26/la-piccola-lezione-dei-grandi-fatalisti-dalloriente.html)
67. ^ Urs App, *The Birth of Orientalism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010, pp. 133 e 187
68. ^ Sigmund Freud, *Sommario di psicoanalisi*, capitolo VII, pp. 79-80, trad. di Sante David, Giunti, I classici della psicologia, 1953/2010

69. ^ *Scritti sull'arte*, tr. it. Torino, Einaudi, 1992.
70. ^ *I Salon di Diderot*, su *parodos.it*.
71. ^ Esiste dei *Salons* diderottiani una splendida edizione curata da Jean Seznec (Oxford, 1975-1983) che affianca al testo diderottiano la riproduzione delle opere d'arte citate rintracciabili. Un'edizione più accessibile occupa il IV tomo delle *Oeuvres* curata da L. Versini, Paris. Laffont, 1996, pp. 171-1005.
72. ^ Denis Diderot (a cura di Maddalena Mazzocur-Mis), *I Salon*, Bompiani, 2021.
73. Noetico, 64.
74. ^ *Sensismo ed estetica sensista*, in *L'illuminismo e l'estetica* (http://telecultura.tarcisiomuratore.eu/dispense/illuminismo.pdf)
75. ^ Alessandro Conti, *Restauro*, Editoriale Jaca Book, 1992, pp.34-35
76. ^ Diderot, *Pensieri sull'interpretazione della natura*, Introduzione1753
77. ^ Diderot, *L'uomo e la morale*, p. 88., a cura di V. Barba, Edizioni Studio Tesi, 1991
78. ^ Diderot, *Pensieri filosofici*, XX; XXII.
79. ^ D. Diderot, *Lettera sui ciechi per quelli che ci vedono* a cura di Mirella Brini Savorelli. Firenze, La nuova Italia, 1999
80. ^ Diderot, *Pensieri filosofici*, XV.
81. ^ Diderot, *Pensieri filosofici*, IX; XXXIII.
82. ^ *The Cambridge Companion to Atheism*, a cura di Michael Martin, Cambridge University Press, 2007; p. 30
83. ^ Dupré, Louis. Religion and the Rise of Modern Culture. Notre Dama, Indiana: University of Notre Dame Press, 2008; p. 50.
84. ^ che Diderot cita nei *Pensieri sull'interpretazione della natura*, pag. 43, Armando Editore, 1996 - 128 pagine
85. ^ Diderot, *Pensieri filosofici*, XIX.
86. ^ in Œuvres complètes de Diderot (https://books.google.it/books?id=WTUHAAAAQAAJ&pg=PA422&dq=diderot+Il+est+tr%C3%A8s+important+de+ne+pas+prendre+de+la+cigu%C3%AB+pour+du+persil,&hl=it&sa=X&ved=0ahUKEwijvbvzmYnjAhUjlosKHYZnAoYQ6AEIODAB#v=onepage&q=diderot%20Il%20est%20tr%C3%A8s%20important%20de%20ne%20pas%20prendre%20de%20la%20cigu%C3%AB%20pour%20du%20persil%2C&f=false) vol. 19, p. 422.
87. ^ Annabella D'Atri, *Vita e artificio: la filosofia di fronte a natura e tecnica*; Diderot, Denis, 56
88. ^ Molti hanno contestato che il soggetto sia Diderot, in quanto mostra un colore di occhi e capelli diverso; Diderot in particolare aveva gli occhi castani, mentre il soggetto raffigurato li ha azzurri; al Louvre il ritratto è presentato come raffigurante un personaggio anonimo; cfr. Marie-Anne Dupuy-Vachey, *Fragonard: les plaisirs d'un siècle, catalogue de l'exposition*, Paris, Musée Jacquemart-André, 2007, Culturespaces, 2007.
89. ^ D. Diderot, *Il sogno di D'Alembert*, intr. B. Craveri, Milano, Rizzoli 1996
90. ^ a tal proposito: "Non cessiamo forse di provare compassione allorché la distanza o l'esiguità degli oggetti hanno su di noi lo stesso effetto che ha sui ciechi la privazione della vista? A tal punto le nostre virtù dipendono dal nostro modo di sentire e dall'intensità con cui siamo toccati dalle cose esteriori! Analogamente non dubito che se non fosse per la paura del castigo, molti sarebbero più disposti a uccidere un uomo da una distanza che lo facesse apparire come una rondine, che non a sgozzare un bue con le proprie mani. Se abbiamo compassione per un cavallo che soffre e schiacciamo una formica senza farci alcuno scrupolo, non è forse perché siamo mossi dallo stesso principio?" (Lettera sui ciechi ad uso di coloro che vedono)
91. ^ Diderot, *Pensieri sull'interpretazione della natura*, p. 49.
92. ^ Encyclopédie, alla voce "Enciclopedia"
93. ^ *Salon*, 1767; da: *Ouvres esthetique*

94. ^ Diderot, *L'uomo e la morale*, 42.
95. ^ D. Diderot, *Ritorno alla natura: Supplemento al Viaggio di Bougainville*; a cura di Antonio A. Santucci. Bari, Laterza, 1993
96. ^ "Espèce humaine": "Tutti questi popoli [dell'Africa] sono sudici e grossolani, superficiali e stupidi (...) Non soltanto il colore li distingue, ma differiscono dagli altri uomini per tutti i tratti del loro volto, per i nasi larghi e piatti, per le grandi labbra, e per la lanuggine al posto dei capelli, sembrano costituire un'altra specie di uomini"
97. ^ *Diderot e Voltaire sulla "visione dell'altro"* (https://corsaro.wordpress.com/2008/06/11/illuminismo-scheda-di-lettura-diderot-e-voltaire-sulla-visione-dell%E2%80%99altro/)
98. ^ Diderot, *Supplemento al viaggio di Bougainville*, p.13
99. ^ Diderot, *L'uomo e la morale*, p. 116.
100. ^ Diderot, *Pensieri filosofici*, I-IV.
101. ^ Denis Diderot, *Passions*, in *Encyclopedia of Diderot & d'Alembert - Collaborative Translation Project*, vol. 12, 1º aprile 2004, p. 142–146.
102. ^ *Diderot su DeAgostini Philosofica*, su *philosophicaonline.it*. URL consultato il 30 dicembre 2013 (archiviato dall'url originale il 30 dicembre 2013).
103. ^ *Diderot* su riflessioni.it (http://www.riflessioni.it/enciclopedia/diderot.htm)
104. ^ [http://books.google.it/books/about/Th%C3%A9r%C3%A8se_philosophe.html?id=JT86PQAACAAJ&redir_esc=y Th�r�se Philosophe, o Memorie per far conoscere la storia del Padre Dirrag e ... - Denis Diderot - Google Libri]
105. ^ "Thérèse philosophe": il romanzo erotico dell'Illuminismo attribuito a Diderot (http://www.lundici.it/2016/09/therese-philosophe-il-romanzo-erotico-dellilluminismo-attribuito-a-diderot/)
106. ^ *Il nipote di Rameau di Diderot* (http://www.teatrionline.com/2013/02/il-nipote-di-rameau-di-denis-diderot-2/)
107. ^ Valentina Sperotto, *Diderot e l'alterità dei "selvaggi", tra mito e riconoscimento* (http://www.giornalecritico.it/Valentina%20Sperotto.htm) Archiviato (https://web.archive.org/web/20140112122704/http://www.giornalecritico.it/Valentina%20Sperotto.htm) il 12 gennaio 2014 in Internet Archive.
108. ^ Denis Diderot, *Il sogno di d'Alembert*, parte III, "Seguito della conversazione", con relativo commento e note]

Bibliografia

Testi biografici

- Marie-Angélique Diderot de Vandeul, *Diderot, mio padre*; a cura di Giuseppe Scaraffia. Palermo, Sellerio, 1987
- Walter Noetico, *Il sogno di Denis Diderot (con appendice biografica)*, La Fiaccola, 2013.
- Franco Venturi, *Giovinezza di Diderot*. Palermo, Sellerio, 1988
- Arthur M. Wilson, *Diderot: Gli anni decisivi*, Milano, Feltrinelli 1971.
- Arthur M. Wilson, *Diderot, L'appello ai posteri*. Milano, Feltrinelli, 1973.

Studi

- Paolo Alatri, *Voltaire, Diderot e il "partito filosofico"*. Messina-Firenze, D'Anna, 1965
- Paolo Alatri, *Diderot: un letterato dall'assolutismo illuminato al populismo democratico*. Messina, IPOS, 1972

- A. Becq... [et al.], *Diderot: il politico, il filosofo, lo scrittore*, scritti di a cura di Alfredo Mango; prefazione di Paolo Alatri. Milano, F. Angeli, 1986 (Atti del Convegno tenuto a Bra nel 1984)
- Mario Bonfantini, *Introduzione alla lettura di Diderot*. Torino, S. Gheroni e C., 1963
- E. Callot, *Six philosophes français du XVIII siècle*, Annecy 1963.
- Andrea Calzolari, *Il teatro della teoria: materialismo e letteratura in Diderot*. Parma-Lucca, Pratiche, 1977
- Paolo Casini, *Diderot «philosophe»*. Laterza, Bari, 1962
- Cesare Colletta, *Sta scritto lassù: saggio su Jacques le fataliste di Diderot*. Napoli, Liguori, 1978
- Rino Cortiana, *Il viaggio, gli amori e il duello: sistema del passato e sistema illuministico in Jacques le fataliste di Diderot*. Venezia, Cafoscarina, 1983
- D'Aquino, Pasquale. *L'enciclopedismo e l'etica del Diderot*. Salerno, Verso il 2000, 1965
- Isa Dardano Basso, *La ricerca del segno: Diderot e i problemi del linguaggio*. Roma, Bulzoni, 1984
- Enrico De Angelis: *Più lumi: Spinoza, Montesquieu, Rousseau, Diderot, Haydn*. Pisa, Servizio Editoriale Universitario, 1986
- Herbert Dieckmann, *Il realismo di Diderot*. Roma-Bari, Laterza, 1977
- Gianfranco Dioguardi, *Dossier Diderot*. Palermo, Sellerio, 1995
- Domenico Grimaldi, *Diderot politico e moralista dell'Encyclopedie*. L'Aquila, Japadre, 1997
- Michela Landi, *Rerum novus nascitur ordo: decadenza e poetica del francese nella Lettre sur les sourds et muets di Diderot*. Pisa, ETS, 2003
- Armando La Torre, *Diderot, nostro contemporaneo: la fondazione della critica materialistica e della sociologia dell'arte*. Roma, Bulzoni, 1977
- Renata Mecchia, *Le teorie linguistiche e l'estetica di Diderot*. Roma, Carocci, 1980
- Massimo Modica, *Il sistema delle arti: Batteux e Diderot*. Palermo, Centro internazionale studi di estetica, 1987
- Massimo Modica, *L'estetica di Diderot: teorie delle arti e del linguaggio nell'età dell'Encyclopedie*. Roma, A. Pellicani, 1997
- Francesco Piselli, *L'orologio vivente e il paradosso dell'immobile: studio su Denis Diderot*. Milano, Celuc, 1974
- Lynn Salkin-Sbiroli, *Il senso del nonsenso*. Cosenza, Lerici, 1980
- Giuseppe Scaraffia, *Scritti su Diderot: tra mistificazione e utopia*. Roma, Bulzoni, 1983
- Fabio Scotto, *Le neveu de Rameau di Denis Diderot: analisi socio-critica*. Milano, Cooperativa libraria I.U.L.M., 1992
- Federico L. Silvestre, "L'estetica di Diderot. Il Salòn del 1767 alla luce del trasformismo" in *Parol. Quaderni d´arte e di epistemologia,* v. 21, anno XXVII, 2012
- Carlo Tamagnone, *Denis Diderot. L'ateismo problematico*, Civitavecchia, NonCredoLibri, 2013 - Collana Quaderni illuministi.[1][2] su opac sbn
- Franco Venturi, *Le origini dell'Enciclopedia*. Torino, Einaudi, 1946

In inglese

- Urs App, *The Birth of Orientalism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010 ISBN 978-0-8122-4261-4, pp. 133–187 sul ruolo di Diderot nella scoperta europea del buddhismo, dell'induismo e delle culture dell'estremo oriente.

In tedesco

- Werner Raupp: Denis Diderot – „Weiß man je, wohin man geht?" Ein Lesebuch. Mit einem Geleitwort von Peter Prange, Rottenburg a. N. 2008 (2009[2]) (Introd., estratti di fonte).

Voci correlate

- Caffè filosofico
- Illuminismo
- Encyclopédie
- Effetto Diderot
- Laicismo

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Denis Diderot**
- Wikisource contiene una pagina in lingua francese dedicata a **Denis Diderot**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Denis Diderot**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Denis Diderot (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Denis_Diderot?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- (FR) *Sito ufficiale*, su *denis-diderot.com*.
- *Diderot, Denis*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Manlio Duilio Busnelli, *DIDEROT, Denis*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1931.
- *Diderot, Denis*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Diderot, Denis*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Diderot, Denis*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) Robert Niklaus, *Denis Diderot*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Denis Diderot*, in *Jewish Encyclopedia*, Funk and Wagnalls.
- (EN) *Denis Diderot*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Denis Diderot*, su *The Encyclopedia of Science Fiction*.
- *Denis Diderot*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (FR) *Denis Diderot*, su *CÉSAR - Calendrier Électronique des Spectacles sous l'Ancien régime et sous la Révolution*, Huma-Num.
- *Opere di Denis Diderot*, su *Liber Liber*.
- *Opere di Denis Diderot*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Denis Diderot*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Denis Diderot*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di Denis Diderot*, su *LibriVox*.
- (FR) *Pubblicazioni di Denis Diderot*, su *Persée*, Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation.
- (EN) *Opere riguardanti Denis Diderot*, su *Open Library*, Internet Archive.

- (EN) *Bibliografia di Denis Diderot*, su *Internet Speculative Fiction Database*, Al von Ruff.
- (EN) *Denis Diderot*, su *Goodreads*.
- *Bibliografia italiana di Denis Diderot*, su *Catalogo Vegetti della letteratura fantastica*, Fantascienza.com.
- (EN) *Denis Diderot*, su *IMDb*, IMDb.com.
- (EN) *Denis Diderot*, su *AllMovie*, All Media Network.
- (DE, EN) *Denis Diderot*, su *filmportal.de*.
- (EN) Charles T. Wolfe & J.B. Shank, *Denis Diderot*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- (FR) *Opere on line*, su *classiques.uqac.ca*.
- (FR) *Biografia e citazioni di Denis Diderot*, su *atheisme.free.fr*.
- (FR) *Cronologia della vita di Diderot*, su *kronobase.org*.
- *Denis Diderot: vita, pensiero e opere (a cura di Diego Fusaro)*, su *filosofico.net*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 54146831 (https://viaf.org/viaf/54146831) · ISNI (EN) 0000 0001 2133 370X (http://isni.org/isni/000000012133370X) · SBN CFIV006225 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV006225?core=autoriall) · BAV 495/72032 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_72032) · CERL cnp01270874 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01270874) · Europeana agent/base/191 (https://data.europeana.eu/agent/base/191) · ULAN (EN) 500220298 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500220298) · LCCN (EN) n79081610 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79081610) · GND (DE) 118525263 (https://d-nb.info/gnd/118525263) · BNE (ES) XX880448 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX880448) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX880448) · BNF (FR) cb11900134f (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11900134f) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11900134f) · J9U (EN, HE) 987007260466505171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007260466505171) · NSK (HR) 000035745 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000035745) · NDL (EN, JA) 00437879 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00437879) · CONOR.SI (SL) 12351587 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/12351587) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79081610 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79081610)

Portale Areligiosità | **Portale Biografie**

Portale Filosofia | **Portale Letteratura**

1. ^ http://id.sbn.it/bid/TER0037695
2. ^ http://id.sbn.it/bid/VIA0266951

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Denis_Diderot&oldid=137864398"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 14 feb 2024 alle 11:00.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Jean Baptiste Le Rond d'Alembert

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – "D'Alembert" rimanda qui. Se stai cercando altri significati, vedi **D'Alembert (disambigua)**.*

Jean-Baptiste Le Rond d'Alembert (AFI: /ʒɑ̃ ba'tist lə rɔ̃ dalɑ̃'bɛʀ/; Parigi, 16 novembre 1717 – Parigi, 29 ottobre 1783) è stato un matematico, fisico, astronomo, filosofo e enciclopedista francese, tra i più importanti protagonisti dell'Illuminismo. È famoso per aver dato notevoli contributi in matematica e in fisica, tra cui la formulazione di un principio sull'equilibrio meccanico che porta il suo nome (che Condorcet menziona nel suo opuscolo *Elogio di d'Alembert*) e per un notevole teorema, ora noto come "teorema di d'Alembert", in cui prova l'esistenza di *n* radici per qualsiasi equazione algebrica di grado *n* nel campo dei numeri complessi. Nel 1744, fu tra i fondatori di una nuova branca della matematica, il calcolo alle derivate parziali. Nel 1749, a seguito degli importanti risultati conseguiti nell'ambito delle equazioni differenziali alle derivate parziali, fu chiamato a dirigere l'*Encyclopédie* con Denis Diderot.

Jean-Baptiste Le Rond d'Alembert

Jean Baptiste Le Rond d'Alembert, pastello di Maurice Quentin de La Tour, 1753

Segretario permanente dell'Académie française	
Durata mandato	9 aprile 1772 – 29 ottobre 1783
Predecessore	Charles Pinot Duclos
Successore	Jean-François Marmontel

Dati generali	
Professione	Matematico, fisico
Firma	

Indice

Biografia
- Infanzia
- Studi
- Carriera
- Rivalità accademiche
- Ultime opere

L'attività
- L'*Encyclopédie*
- Matematica
  - Il teorema di d'Alembert
  - Criterio di d'Alembert per la convergenza delle serie numeriche
  - Martingala di d'Alembert
- Astronomia
- Fisica
- Filosofia

Musica
Intitolazioni
Opere
Bibliografia
Note
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Infanzia

Frutto di un amore illegittimo tra la marchesa Claudine Guérin de Tencin (1682-1749), scrittrice, libertina ed ex religiosa, amica di uomini di potere tra cui papa Benedetto XIV e sorella del cardinale Pierre Guérin de Tencin, e il cavaliere Louis-Camus Destouches (1668-1726), uomo di fiducia del duca Leopoldo Filippo d'Arenberg, d'Alembert nacque il 16 novembre 1717 a Parigi. Destouches era all'estero al momento della nascita di d'Alembert che, un paio di giorni più tardi, fu abbandonato dalla madre (non si sa se per costrizione o volontariamente) sui gradini della cappella di Saint-Jean-le-Rond di Parigi, attinente alla torre nord della cattedrale di Notre-Dame. Come voleva la tradizione, venne chiamato con il nome del santo protettore della cappella e divenne Jean le Rond.

Messo dapprima in orfanotrofio, trovò presto una famiglia di adozione: venne preso in affidamento dalla moglie di un vetraio, e allevato da una nutrice di nome Madame Rousseau. Il cavaliere Destouches, anche se non ne riconobbe ufficialmente la paternità, vegliò segretamente sulla sua educazione e gli accordò una rendita, mentre la madre (che Diderot definì la «bella e scellerata canonica Tencin»[1]) non volle mai conoscerlo, avendolo visto di sfuggita solo nel 1724, nemmeno quando divenne un famoso intellettuale.

Studi

All'inizio, d'Alembert frequentò una scuola privata. Il cavaliere Destouches, alla sua morte avvenuta nel 1726, gli lasciò un'annualità di 1200 lire. Sotto l'influenza della famiglia Destouches, all'età di dodici anni d'Alembert entrò nel collegio giansenista delle Quattro Nazioni (detto anche collegio Mazarino) dove studiò filosofia, diritto e belle arti, conseguendo il *baccalauréat* nel 1735.

Negli anni successivi, d'Alembert derise i princìpi cartesiani che gli erano stati impartiti dai giansenisti: «premozione fisica, idee innate e i vortici». I giansenisti orientarono d'Alembert verso una carriera ecclesiastica, cercando di dissuaderlo dal perseguire la poesia e la matematica. Tuttavia, la teologia era per lui «foraggio piuttosto inconsistente». Frequentò la scuola di legge per due anni, diventando avvocato nel 1738.

In seguito si interessò alla medicina e alla matematica. All'inizio si iscrisse a questi corsi con il nome di Daremberg, poi lo cambiò in d'Alembert, nome che conservò per il resto della sua vita.

Carriera

Nel luglio 1739 presentò il suo primo contributo nel campo della matematica, evidenziando gli errori che aveva riscontrato ne *L'analyse démontrée* di Charles René Reynaud, libro pubblicato nel 1708, in una comunicazione indirizzata all'Académie des Sciences. All'epoca *L'analyse démontrée* era un'opera classica, sulla quale d'Alembert stesso aveva studiato le basi della matematica.

Nel 1740 propose il suo secondo lavoro scientifico nel campo della meccanica dei fluidi: *Mémoire sur le refraction des corps solides*, che venne riconosciuto da Clairaut. In quest'opera d'Alembert spiegò teoricamente la rifrazione. Inoltre, espose quello che oggi viene chiamato il paradosso di d'Alembert: la resistenza al moto esercitata su di un corpo immerso in un fluido non viscoso e incomprimibile è uguale a zero.

La celebrità ottenuta con il suo lavoro sul calcolo integrale gli permise di entrare all'Académie des Sciences nel maggio del 1741 all'età di 24 anni, e ne divenne *adjoint*, ricevendo poi il titolo di associé géometre nel 1746.[2] Entrò anche all'Accademia di Berlino a 28 anni, per un lavoro sulla causa dei venti. Federico II gli offrì per ben due volte la presidenza dell'Accademia di Berlino, ma d'Alembert, per il suo carattere schivo e riservato, rifiutò sempre, preferendo la tranquillità dei suoi studi.

Nel 1743 pubblicò il *Traité de dynamique* nel quale espose il risultato delle sue ricerche sulla quantità di movimento.

Fu assiduo frequentatore di vari salotti parigini, come quello della marchesa Thérèse Rodet Geoffrin, quello della marchesa du Deffand e, soprattutto, quello di Mademoiselle de Lespinasse. Fu qui che incontrò Denis Diderot nel 1746, il quale lo reclutò per il progetto dell'Encyclopédie; l'anno seguente intrapresero insieme la direzione del progetto. D'Alembert si prese carico delle sezioni riguardanti la matematica e le scienze.

Nel 1751, dopo cinque anni di lavoro da parte di oltre duecento collaboratori, apparve il primo tomo dell'Encyclopédie. Il progetto proseguì finché una serie di problemi lo interruppero temporaneamente nel 1757. D'Alembert scrisse oltre un migliaio di articoli, oltre al famosissimo *Discorso preliminare* (1751), compendio dell'enciclopedismo illuministico; in esso si ravvisano anche quegli elementi di empirismo sensistico, derivanti da Francesco Bacone e da John Locke, che d'Alembert avrebbe poi divulgato negli *Éléments de philosophie* (1759). L'articolo dell'Encyclopédie su Ginevra provocò la reazione polemica di Rousseau (*Lettre à d'Alembert sur les Spectacles*, 1758), alla quale d'Alembert rispose con un suo scritto. Nel 1759, per divergenze con Diderot, d'Alembert abbandonò il progetto.

A fianco dell'attività scientifica, sviluppò anche una ricca attività di filosofo e di letterato: *Mélanges de littérature, de philosophie et d'histoire*, 1753; *Réflexions sur la poésie et sur l'histoire*, 1760; *Éloges*, 1787.

Nel 1754 d'Alembert venne eletto membro dell'Académie française e ne divenne Segretario Perpetuo il 9 aprile 1772.

Lasciò la famiglia adottiva nel 1765 per vivere un amore platonico con Julie de Lespinasse, la scrittrice e *salonnière* parigina con la quale convisse in un appartamento.

Fu grande amico di Joseph-Louis Lagrange che lo propose nel 1766 quale successore di Eulero all'Accademia di Berlino.

Rivalità accademiche

Alexis Claude Clairault
(1713 – 1765)

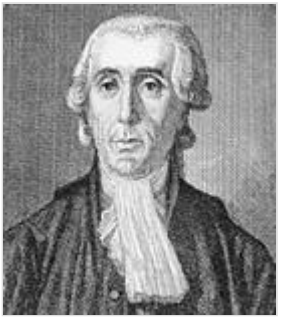
Suo grande rivale in matematica e in fisica all'Académie des Sciences fu Alexis Claude Clairaut. Nel 1743 D'Alembert infatti, dopo aver lavorato su vari problemi di meccanica razionale, aveva pubblicato il suo famoso *Traité de dynamique*. Egli lo aveva scritto piuttosto frettolosamente al fine di impedire la perdita di priorità scientifica; questo perché il collega Clairaut lavorava su problemi simili. La sua rivalità con Clairaut, che continuò fino alla morte di Clairaut, però fu solo una delle tante in cui fu coinvolto nel corso degli anni.[3]

Un altro rivale accademico fu infatti l'insigne naturalista Georges-Louis Leclerc de Buffon.[4] Di sicuro tesi furono i rapporti anche con il celebre astronomo Jean Sylvain Bailly. D'Alembert, infatti, fin dal 1763, aveva incoraggiato Bailly ad esercitarsi in uno stile di composizione letteraria molto apprezzato all'epoca, quello degli éloges, nella prospettiva, un giorno, che questi potesse avere valide referenze letterarie per poter diventare Segretario Perpetuo dell'Accademia delle Scienze.[5] Sei anni dopo, però D'Alembert aveva dato lo stesso suggerimento, e forse aveva teso le stesse speranze, ad un giovane e promettente matematico, il marchese Nicolas de Condorcet. Condorcet, seguendo il consiglio del suo protettore D'Alembert, rapidamente scrisse e pubblicò degli éloges sui primi fondatori dell'Accademia: Huyghens, Mariotte e Rømer.[5]

Nicolas de Condorcet
(1743 – 1794)

All'inizio del 1773, l'allora Segretario Perpetuo, Grandjean de Fouchy, chiese che Condorcet venisse nominato suo successore alla sua morte a condizione, ovviamente, che gli sopravvivesse. D'Alembert sostenne con forza questa candidatura. L'insigne naturalista Buffon sostenne invece, con uguale energia, Bailly; Arago riferisce che l'Accademia «per alcune settimane presentò l'aspetto di due campi nemici».[5] Ci fu infine una battaglia elettorale fortemente contestata: il risultato fu la nomina di Condorcet a successore di de Fouchy.[5]

La rabbia di Bailly e dei suoi sostenitori trovò sfogo con accuse e termini «di asprezza imperdonabile».[5] Si disse che D'Alembert aveva «bassamente tradito i valori dell'amicizia, dell'onore, e i principali principi di probità» alludendo alla promessa di protezione, sostegno, e cooperazione fatta con Bailly che risaliva a dieci anni prima.[5]


Jean Sylvain Bailly
(1736 – 1793)

In realtà era più che naturale che D'Alembert nel dover pronunciare il suo sostegno ad uno tra Bailly e Condorcet, diede la sua preferenza al candidato che più dell'altro si occupava di alta matematica, e dunque a Condorcet.[5]

D'Alembert criticò anche gli scritti di Bailly e la sua concezione della storia, arrivando a scrivere in una lettera a Voltaire: «il sogno di Bailly circa un antico popolo che ci avrebbe insegnato tutto tranne il proprio nome e la propria esistenza, mi sembra una delle cose più vuote che l'uomo abbia mai sognato».[6]

Anche per quanto riguarda l'ammissione all'Académie française di Bailly, essa fu alquanto problematica. Bailly non vi riuscì per tre volte, prima di essere finalmente ammesso. Egli sapeva per certo che questi risultati a lui sfavorevoli erano effetto dell'aperta ostilità da parte di D'Alembert, molto influente in quanto Segretario Perpetuo. In una delle votazioni per l'ammissione all'accademia Bailly ottenne 15 voti contro, ancora una volta, il protetto di D'Alembert, Condorcet che fu eletto con 16 voti grazie ad una manovra con cui D'Alembert gli fece avere il voto del conte de Tressan, fisico e scienziato. L'opposizione verso Bailly di D'Alembert finì solamente con la morte di quest'ultimo.

Ultime opere

D'Alembert era anche un esperto di latino degno di nota; nell'ultima parte della sua vita lavorò a una superba traduzione di Tacito, che gli valse ampi elogi tra cui quello di Diderot.

Catherine Lusurier, *Jean Le Rond d'Alembert*, 1777

Nonostante i suoi enormi contributi nei campi della matematica e della fisica, d'Alembert è famoso anche per aver ipotizzato erroneamente, in *Croix ou Pile*, che la probabilità che il lancio di una moneta dia testa aumenta per ciascuna volta che il lancio dà come risultato croce. Nel gioco d'azzardo, la strategia di diminuire la puntata all'aumento delle vincite e di aumentare la puntata all'aumento delle perdite è perciò chiamata «sistema d'Alembert», un tipo di martingala.

In Francia, il teorema fondamentale dell'algebra è chiamato «teorema di d'Alembert-Gauss».

Creò inoltre un suo criterio per verificare se una serie numerica converge.

Intrattenne una corrispondenza di rilevanza scientifica, in particolare con Eulero e con Joseph-Louis Lagrange, ma solo parte di essa è stata preservata.

Come molti altri illuministi ed enciclopedisti, D'Alembert fu massone, membro della Loggia delle "Nove Sorelle" di Parigi, del Grande Oriente di Francia, nella quale fu iniziato anche Voltaire.

Venne eletto membro estero dell'Accademia di Scienze, Lettere ed Arti il 15 giugno 1781[7].

Soffrì di cattiva salute per molti anni e morì per una malattia alla vescica. Essendo un noto miscredente, d'Alembert venne seppellito in una tomba comune priva di lapide.

Fino alla sua morte, avvenuta nel 1783 a 66 anni, continuò i suoi lavori scientifici scomparendo al culmine della sua fama, prendendosi così una clamorosa rivincita sulla sua sfortunata nascita. In base alle sue ultime volontà, fu sepolto senza funerali religiosi in una tomba anonima del vecchio Cimitero dei Porcherons; con la chiusura del cimitero nel 1847, le ossa vennero prima spostate nell'ossario dell'Ovest ed infine, nel 1859, nelle catacombe all'altezza di *rue Faubourg-Montmartre*.

L'attività

L'*Encyclopédie*

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Encyclopédie***.

Nel 1745 d'Alembert, che all'epoca era membro dell'Académie des sciences, fu incaricato da André Le Breton di tradurre in francese la *Cyclopaedia* dell'inglese Ephraim Chambers.

Da una semplice traduzione, il progetto si trasformò nella redazione di un'opera originale e unica nel suo genere: l'*Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. D'Alembert avrebbe poi scritto il famoso *Discorso preliminare*, così come la maggior parte degli articoli riguardanti la matematica e le scienze.

«Penser d'après soi» e «penser par soi-même», formule divenute celebri, sono di d'Alembert; si trovano nel *Discorso preliminare*, *Encyclopédie*, tomo 1, 1751. Queste formulazioni sono una ripresa di massime antiche (Esiodo, Orazio).

Matematica

Il teorema di d'Alembert

Nel *Traité de dynamique* egli enunciò il teorema di d'Alembert (noto anche come *Teorema di Gauss-d'Alembert*) che dice che qualsiasi polinomio di grado *n* a coefficienti complessi possiede esattamente *n* radici in $\mathbb{C}$ (non necessariamente distinte, occorre tenere conto del numero di volte che una radice è ripetuta). Questo teorema venne dimostrato soltanto nel XIX secolo da Carl Friedrich Gauss.

Criterio di d'Alembert per la convergenza delle serie numeriche

Sia $\sum u_n$ una serie dai termini strettamente positivi per la quale il rapporto $\frac{u_{n+1}}{u_n}$ tende verso un limite $L \geq 0$. Allora:

- se L<1: la serie di termine generale u_n converge.
- se L>1: la serie di termine generale u_n diverge.
- se L=1: non si può concludere.

Martingala di d'Alembert

In un gioco in cui si vince il doppio della posta con una probabilità del 50% (per esempio alla roulette, giocando pair / impair, passe / manque, a patto di tralasciare lo zero, che in realtà crea un vantaggio per il banco), egli propone la strategia seguente:

- Puntare un'unità
- Se si vince, ritirarsi
- Se si perde, puntare il doppio (in modo da coprire la perdita precedente e lasciare un guadagno)
- continuare fino a una vincita o a esaurimento.

Con questo procedimento, il gioco **non** è per forza vincente, ma si aumentano le possibilità di vincere (un po') al prezzo di un aumento della perdita possibile (ma più rara). Per esempio, se per sfortuna si vince solo alla decima volta dopo aver perso 9 volte, occorre aver puntato e perdere 1+2+4+8+16+32+64+128+256+512 = 2^{10}-1 unità per vincerne 1024, con un saldo finale solo di 1. Occorre anche essere pronti a sopportare eventualmente una perdita di 1023, con una probabilità debole (1/1024), ma non nulla. Anche con una ricchezza di partenza infinita e una durata di gioco illimitata, occorre inoltre far fronte all'eventualità che il gioco non finisca mai.

Infine, occorre astenersi dal giocare nuovamente dopo una vincita, giacché ciò ha l'effetto inverso a quello della martingala: aumentare la probabilità della perdita.

Esistono altri tipi di martingale famose, che alimentano tutte la falsa speranza di una vincita sicura.

È opportuno notare che l'attribuzione di questa martingala a d'Alembert è soggetta a riserva; alcuni infatti sostengono che essa sia in realtà la martingala, altrettanto famosa, praticata al Casinò di San Pietroburgo e che diede origine al famoso paradosso di San Pietroburgo, inventato da Nicolas Bernoulli e presentato per la prima volta da suo cugino Daniel. Lo stesso Casinò, che ammetteva puntate in perdita senza limite al rosso e nero, diede poi il nome a un'altra tragica e mortale sfida: la roulette russa. La montante suggerita da d'Alembert, invece, concretizzava, con lauto guadagno (50%) il ritorno all'equilibrio di una chance che avesse la probabilità del 50%. Essa consiste nell'osservazione di un colpo, dopodiché si effettua la puntata 1 all'evento contrario. In caso di vincita si riparte da capo, e in caso di perdita si aumenta di 1 unità la puntata. Tutte le volte che si incappa in un successo si diminuisce, invece, di 1 unità. Aumentando di 1 quando si perde e diminuendo di 1 quando si vince, succede che quando per esempio, dopo 100 colpi quelli indovinati saranno 50, 50 saranno i pezzi vinti, proprio il 50% di utile, come per 1 su 2, 5 su 10 o 500 su 1.000. Esistono tante soluzioni intermedie; tuttavia, alla roulette, che comporta una tassa dell'1,35%, questa tecnica soccombe alla simmetria degli scarti che per effetto della tassa rendono irraggiungibile, anche teoricamente, l'equilibrio.

Astronomia

Studiò gli equinozi e il problema dei tre corpi, al quale applicò il suo principio di dinamica, riuscendo così a spiegare la precessione degli equinozi e la nutazione dell'asse di rotazione.

Fisica

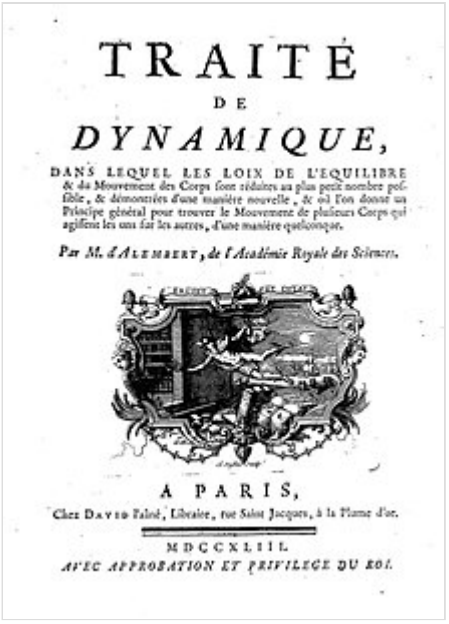
Nel *Traité de dynamique* (1743) enunciò il principio della quantità di movimento, che è talvolta chiamato «Principio di D'Alembert»:

> «Se si considera un sistema di punti materiali legati tra loro in modo che le loro masse acquisiscano velocità rispettive differenti a seconda se esse si muovano liberamente o solidalmente, le quantità di movimenti acquisite o perse nel sistema sono uguali.»

Studiò anche le equazioni differenziali e le equazioni a derivate parziali. Inoltre, stabilì le equazioni cardinali dell'equilibrio di un sistema rigido.

Fu tra i primi, assieme a Eulero e a Daniel Bernoulli, a studiare il moto dei fluidi, analizzando la resistenza incontrata dai solidi nei fluidi e formulando il cosiddetto paradosso di d'Alembert. Studiò il moto dei gravi e la legge della resistenza del mezzo.

Nel 1747 trovò l'equazione alle derivate parziali del secondo ordine delle onde (equazione di d'Alembert o delle corde vibranti).


TRAITÉ
DE
DYNAMIQUE,
DANS LEQUEL LES LOIX DE L'EQUILIBRE & du Mouvement des Corps sont réduites au plus petit nombre possible, & démontrées d'une manière nouvelle, & où l'on donne un Principe général pour trouver le Mouvement de plusieurs Corps qui agissent les uns sur les autres, d'une manière quelconque.
Par M. d'ALEMBERT, de l'Académie Royale des Sciences.
A PARIS,
Chez DAVID Fils, Libraire, rue Saint Jacques, à la Plume d'or.
M. DCC. XLIII.
AVEC APPROBATION ET PRIVILEGE DU ROI.

Traité de dynamique, 1743

Filosofia

D'Alembert scoprì la filosofia al collegio delle Quattro Nazioni (oggi Académie française), fondato da Mazarino e retto da religiosi giansenisti e cartesiani. Oltre alla filosofia, si interessò alle lingue antiche e alla teologia (scrisse sulla Lettera di san Paolo ai Romani). Uscito dal collegio, mise definitivamente da parte teologia e si lanciò negli studi di diritto, medicina e matematica. Dei suoi primi anni di studio conservò una tradizione cartesiana che, integrata ai concetti newtoniani, avrebbe in seguito aperto la strada al razionalismo scientifico moderno.

Fu *l'Encyclopédie*, alla quale collaborò con Diderot e altri pensatori del suo tempo, che gli diede l'occasione di formalizzare il suo pensiero filosofico. Il *Discorso preliminare* dell'*Encyclopédie*, ispirato dalla filosofia empirista di John Locke e pubblicato all'inizio del primo volume (1751), è spesso considerato, a ragione, un autentico manifesto della filosofia dell'Illuminismo. Egli vi afferma l'esistenza di un legame tra il progresso della conoscenza e il progresso sociale.

Contemporaneo del secolo dei Lumi, determinista e ateo (anche se ufficialmente si proclamava deista), d'Alembert attribuiva alla religione un valore puramente pratico: essa non ha lo scopo di illuminare le menti del popolo, ma piuttosto quello di regolarne i costumi. Il «catechismo laico» di d'Alembert si prefiggeva di insegnare una morale che permettesse di riconoscere il male come nocumento della società, e di assumersi le responsabilità; castighi e premi sono quindi distribuiti in funzione del danno o del vantaggio sociale. Il principio che regola la vita dell'uomo è quello dell'utilità; di conseguenza, è preferibile rivolgersi alle scienze piuttosto che alla religione, in quanto le prime hanno un'utilità pratica più immediata.

D'Alembert fu uno dei protagonisti, assieme al suo amico Voltaire, della lotta contro l'assolutismo religioso e politico che venne da lui denunciato nei numerosi articoli filosofici scritti per l'*Encyclopédie*. La raccolta delle sue analisi spirituali di ciascun dominio della conoscenza umana trattato dall'*Encyclopédie* costituisce una vera filosofia delle scienze.

Nella *Philosophie expérimentale*, d'Alembert definì così la filosofia: «La filosofia non è altro che l'applicazione della ragione ai differenti oggetti sui quali essa può essere esercitata».

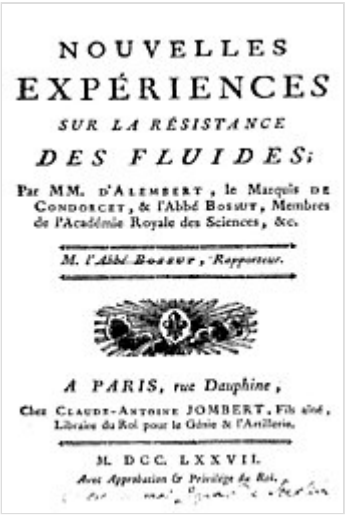
Musica

D'Alembert, come altri enciclopedisti (in particolare Rousseau) fu anche un teorico della musica; il suo testo *Éléments de musique* del 1754 illustra la teoria dell'armonia e detta le regole principali della composizione e dell'esecuzione del basso continuo. Nonostante nel titolo dell'opera dichiari di seguire i principi armonici enunciati da Jean-Philippe Rameau, insieme agli altri enciclopedisti (in particolare Rousseau) ebbe un atteggiamento polemico verso il grande compositore francese, attraverso un fitto scambio di pamphlets polemici.

Intitolazioni

Un cratere lunare porta il suo nome.

Opere


NOUVELLES
EXPÉRIENCES
SUR LA RÉSISTANCE
DES FLUIDES;
Par MM. D'ALEMBERT, le Marquis DE CONDORCET, & l'Abbé BOSSUT, Membres de l'Académie Royale des Sciences, &c.
M. l'Abbé BOSSUT, Rapporteur.
A PARIS, rue Dauphine,
Chez CLAUDE-ANTOINE JOMBERT, Fils aîné, Libraire du Roi pour le Génie & l'Artillerie.
M. DCC. LXXVII.
Avec Approbation & Privilège du Roi.

Nouvelles expériences sur la résistance des fluides, 1777

- *Mémoire sur le calcul intégral* (1739), prima opera pubblicata
- *Traité de dynamique (http://quod.lib.umich.edu/cgi/t/text/text-idx?c=umhistmath&idno=ABR4693)* (1743)
  - (**FR**) *Traité de dynamique*, Paris, Jean-Baptiste Coignard (3.), 1743.
- (**EN**) *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*, Henderson, 1764.
- *Traité de l'équilibre et du mouvement des fluides*, Parigi, David l'aîné, 1744.
- *Réflexions sur la cause générale des vents (http://books.google.com/books?id=c3AOAAAAQAAJ)* (1746)
- *Recherches sur les cordes vibrantes* (1747)
- *Recherches sur la précession des equinoxes, et sur la mutation de l'axe de la terre, dans le systême newtonien*, A Paris, Jean Baptiste Coignard, 1749.
- (**FR**) *Recherches sur differens points importans du systeme du monde*, vol. 1, Paris, Michel Antoine David, 1754.
  - (**FR**) *Recherches sur differens points importans du systeme du monde*, vol. 2, Paris, Michel Antoine David, 1754.
  - (**FR**) *Recherches sur differens points importans du systeme du monde*, vol. 3, Paris, Michel Antoine David, 1756.
- *Éléments de musique, théorique et pratique*, Lyon, Jombert, Charles Antoine ; Bruyset, Jean-Marie (1.), 1759.
- *Essai d'une nouvelle théorie de la résistance des fluides*, Parigi, David l'aîné, 1752.
- *Essai sur les éléments de philosophie* (1759)
- *Réflexions sur l'histoire* (1761)
  - Domenico Felice (a cura di), *Riflessioni sulla storia* (**PDF**), traduzione di Stefania Stefani.
- (**FR**) *Nouvelles expériences sur la résistance des fluides*, Paris, Jean François Louis Chardon, 1777.
- *Éloges lus dans les séances publiques de l'Académie française* (1779)
- (**FR**) *Opuscules mathématiques (8 tomi 1761-1780)*, su *gallica.bnf.fr*.
- *Œuvres complètes*, Éditions CNRS, 2002. ISBN 2-271-06013-3
- *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Flammarion, 1993. ISBN 2-08-070426-5

- *Nouvelles expériences sur la résistance des fluides, par mm. D'Alembert ... & l'Abbé Bossut ...*, A Paris, rue Dauphine, chez Claude-Antoine Jombert, fils ainé, libraire du Roi pour le Génie & l'Artillerie, 1777.
- (FR) *[Opere]*, vol. 1, Paris, A. Belin, 1821.
  - (FR) *[Opere]*, vol. 2, Paris, A. Belin, 1821.
  - (FR) *[Opere]*, vol. 3, Paris, A. Belin, 1821.
  - (FR) *[Opere]*, vol. 4, Paris, A. Belin, 1822.
  - (FR) *[Opere]*, vol. 5, Paris, A. Belin, 1822.
  - (FR) *Oeuvres et correspondances inedites*, Paris, Librairie Académique Didier, 1887.

Bibliografia

- *ENCICLOPEDIA DEGLI ILLUMINISTI - Antologia tecnica e scientifica*, a cura di Claudio Pierini, Cierre Grafica, Verona 2022. ISBN 978-883-210-2635
- *Enciclopedia, o dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri*, antologia a cura di Paolo Casini, Laterza, Roma-Bari 1968, 2003.
- (FR) *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t.1 et 2, Articles choisis, Éditions Flammarion, 1993. ISBN 2-08-070426-5
- (FR) *Encyclopédie*, Denis Diderot (articles Âme, Beau, Certitude, Droit naturel), Éditions Nathan. ISBN 2-09-182524-7

Note

1. ^ Diderot, Entretien entre d'Alembert et Diderot, in « Œuvres complètes», Paris 1875, t. II, p.119.
2. ^ Joseph Bertrand, *d'Alembert*, Librairie Hachette et Cie, 1889.
3. ^ "Jean Le Rond d'Alembert" encyclopedia.com (http://www.encyclopedia.com/people/science-and-technology/mathematics-biographies/jean-le-rond-d-alembert)
4. ^ Edwin Burrows Smith, *Jean Sylvain Bailly: Astronomer, Mystic, Revolutionary (1736-1798)*, American Philosophical Society (Philadelphia, 1954); p. 449.
5. *Biography of Jean-Sylvain Bailly* by François Arago (english translation) - Chapter VI
6. ^ Kelly, *Victims, Authority, and Terror*, 163
7. ^ Attilio Maggiolo, *I soci dell'Accademia Patavina dalla sua fondazione (1599)*, Padova, 1983

Voci correlate

- Paradosso di d'Alembert
- Equazione di Lagrange
- Equazione delle onde
- Teorema fondamentale dell'algebra
- Denis Diderot

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Jean Baptiste Le Rond d'Alembert**

- Wikisource contiene una pagina in lingua francese dedicata a **Jean Baptiste Le Rond d'Alembert**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Jean Baptiste Le Rond d'Alembert**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Jean Baptiste Le Rond d'Alembert (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Jean_Le_Rond_d%27Alembert?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Alembert, Jean-Baptiste Le Rond detto d'A.*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Cecilia Motzo Dentice di Accadia, Roberto Marcolongo e Enrico Fermi, *ALEMBERT, Jean Baptiste Le Rond d'*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1929.
- *Alembert, Jean-Baptiste Le Rond (detto d'A.)*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Alembert, Jean-Baptiste Le Rond, detto d'-*, su *sapere.it*, De Agostini.
- *Alembert*, in *Enciclopedia della Matematica*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2013.
- (**IT**, **DE**, **FR**) *Jean Baptiste Le Rond d'Alembert*, su *hls-dhs-dss.ch*, Dizionario storico della Svizzera.
- (**EN**) Ronald Grimsley, *Jean Le Rond d'Alembert*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) *Jean Baptiste Le Rond d'Alembert*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- *Jean Baptiste Le Rond d'Alembert*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (**FR**) *Jean Baptiste Le Rond d'Alembert*, su *www.academie-francaise.fr*, Académie française.
- (**EN**) *Jean Baptiste Le Rond d'Alembert*, su *MacTutor*, University of St Andrews, Scotland.
- (**EN**) *Jean Baptiste Le Rond d'Alembert*, su *Mathematics Genealogy Project*, North Dakota State University.
- *Jean Baptiste Le Rond d'Alembert*, su *accademiadellescienze.it*, Accademia delle Scienze di Torino.
- *Opere di Jean Baptiste Le Rond d'Alembert* / *Jean Baptiste Le Rond d'Alembert (altra versione)* / *Jean Baptiste Le Rond d'Alembert (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Jean Baptiste Le Rond d'Alembert*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Opere di Jean Baptiste Le Rond d'Alembert*, su *Progetto Gutenberg*.
- (**EN**) *Audiolibri di Jean Baptiste Le Rond d'Alembert*, su *LibriVox*.

Controllo di autorità	VIAF (**EN**) 46756283 (https://viaf.org/viaf/46756283) · ISNI (**EN**) 0000 0001 2130 8926 (http://isni.org/isni/0000000121308926) · SBN CFIV081930 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV081930?core=autoriall) · BAV 495/4884 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_4884) · CERL cnp01259784 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01259784) · ULAN (**EN**) 500220299 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500220299) · LCCN (**EN**) n50059010 (http://id.loc.gov/authorities/names/n50059010) · GND (**DE**) 11850178X (https://d-nb.info/gnd/11850178X) · BNE (**ES**) XX1152802 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1152802) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1152802) · BNF (**FR**) cb118883708 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb118883708) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb118883708) · J9U (**EN**, **HE**) 987007257513805171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007257513805171) · NSK (**HR**) 000079186 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000079186) · NDL (**EN**, **JA**) 00431196 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00431196) · CONOR.SI

	(SL) 59255139 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/59255139) · WorldCat Identities (EN) lccn-n50059010 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n50059010)

Portale Astronomia	**Portale Biografie**
Portale Fisica	**Portale Matematica**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Jean_Baptiste_Le_Rond_d%27Alembert&oldid=137635694"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 1 feb 2024 alle 05:58.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Étienne Bonnot de Condillac

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Étienne Bonnot de Condillac (Grenoble, 30 settembre 1714 – Beaugency, 3 agosto 1780) è stato un filosofo, enciclopedista ed economista francese. Contemporaneo di Adam Smith e d'ispirazione liberale, è stato un esponente di spicco del sensismo, ma viene ricordato anche per il suo contributo alla psicologia, alla gnoseologia e alla filosofia della mente.

Étienne Bonnot de Condillac

Indice

Vita

Opere e pensiero

- Trattato sulle sensazioni
- Trattato sugli animali
- Corso di studi

La sua eredità

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Vita

Nacque a Grenoble da una famiglia di giuristi, e, come il fratello maggiore, il famoso scrittore politico, abate di Mably, prese l'ordine sacro e divenne abate di Mureau.

In entrambi i casi la professione era solo nominale, e l'intera vita di Condillac, con l'eccezione del periodo in cui fu tutore alla corte di Parma, si dedicò ai suoi studi. Le sue opere furono *Saggio sull'origine delle conoscenze umane* (1746), *Trattato sui sistemi* (1749), *Trattato sulle sensazioni* (1754), *Trattato sugli animali* (1755), un completo *Corso di studi* (1767-1773) in 13 volumi, scritti per il giovane Duca Ferdinando di Borbone, nipote di Luigi XV, *Il commercio e il governo, considerati l'uno relativamente all'altro* (1776), e due lavori postumi, la *Logica* (1781) e l'incompleto *Linguaggio dei calcoli* (1798).

Nei primi giorni a Parigi venne in contatto con la scuola di Diderot. L'amicizia con Rousseau, che durò fino alla morte, può essere dovuta in primo luogo al fatto che Rousseau era stato insegnante privato nella famiglia dello zio di Condillac, M. de Mably, a Lione. Grazie alla sua naturale attenzione e riservatezza, le

amicizie di Condillac con i filosofi contemporanei non danneggiarono la sua carriera; egli comprese certamente la scelta della corte francese di mandarlo a Parma per educare il duca orfano, un bambino di sette anni, nel 1758.

Nel 1768, dopo il suo ritorno dall'Italia, fu eletto all'Académie française, ma non partecipò alle riunioni dopo la sua elezione. Spese gli ultimi anni ritirandosi a Flux, una piccola proprietà che acquistò vicino a Beaugency, e vi morì il 3 agosto 1780.

Opere e pensiero

Condillac fu sia un importante psicologo sia un divulgatore in Francia dei principi di Locke, che fu apprezzato e riconosciuto soprattutto da Voltaire e Brissot. Nell'esporre il suo sensismo empirico, Condillac dimostrò di essere uno dei pensatori migliori del suo periodo e della sua nazione, per lucidità, sintesi, ponderazione. Il suo pensiero, tuttavia, nell'analisi della mente umana, vertice della sua ricerca, mancò di trattare la parte attiva e il lato spirituale dell'esperienza umana.

Il suo primo libro, il *Saggio sull'origine delle conoscenze umane*, rimase fedele al suo maestro inglese. Egli accettò, con qualche modifica, la deduzione di Locke che la nostra conoscenza derivi da due sorgenti, la sensazione e la riflessione, e usò come principio cardine per la dimostrazione di questa tesi l'associazione delle idee. Il suo libro successivo, il *Trattato sui sistemi*, fu una vigorosa critica a quei moderni sistemi che erano basati su principi astratti o su ipotesi non verificate. La sua polemica, che fu legata allo spirito di Locke, fu diretta contro le idee innate dei cartesiani, dell'occasionalismo di Malebranche, del monadismo di Leibniz e dell'armonia prestabilita e, soprattutto, contro la concezione della sostanza enunciata nella prima parte dell'*Etica* di Spinoza.

Trattato sulle sensazioni

Il suo più importante lavoro è il *Trattato sulle sensazioni*, nel quale si libera della tutela di Locke e del suo particolare psicologismo. Era stato condotto, ci dice lui stesso, in parte dalla critica di Mademoiselle Ferrand, alla dottrina di Locke, per la quale i sensi ci danno per la conoscenza intuitiva degli oggetti, come ad esempio accade per l'occhio che individua naturalmente gli oggetti, le forme, le posizioni e le distanze. Le sue discussioni con Mademoiselle Ferrand lo convinsero a considerare le questioni su cui era necessario studiare i nostri sensi separatamente, per distinguere precisamente quali idee avevamo di ogni senso, per osservare come i sensi si formano, e come un senso influisce sull'altro. Il risultato, era sicuro, ci mostra come tutte le facoltà umane e le conoscenze sono trasformate in sensazioni, con l'esclusione di qualsiasi altro principio, come la riflessione.

Il piano del libro si sviluppa con l'autore che immagina una statua organizzata nel suo interno come l'uomo, animata da un'anima che non ha mai ricevuto nessuna idea, nella quale nessun senso-impressione è mai penetrato. Egli libera i suoi sensi uno per uno, iniziando dagli odori, che contribuiscono per primi alla conoscenza umana. Con la prima esperienza dell'odore, la coscienza della statua è interamente occupata da questa esperienza; e questa occupazione è attenzione. L'odore-esperienza della statua produrrà piacere o dolore; e il piacere o il dolore diventeranno il principio-padre che, determinando tutte le operazioni della sua mente, lo innalzeranno a tutta la conoscenza a lei possibile. Il passo successivo sarà la memoria, che è l'impressione prolungata del suo odore-esperienza sull'attenzione. "La memoria non è altro che un modo di sentire". Dalla memoria nasce il confronto: la statua sperimenta, per esempio, l'odore di una rosa, mentre si ricorda quello del garofano; e "il confronto non è nulla di più che prestare attenzione a due cose contemporaneamente". Confronti e giudizi diventano abituali, sono contenuti nella mente e sono

organizzati, in modo da formare il principio base dell'associazione delle idee. Dal confronto del passato con le esperienze presenti, rispetto al piacere che donano, nasce il desiderio; il desiderare determina il funzionamento delle nostre facoltà, stimola la memoria e l'immaginazione, e provoca passioni. Le passioni, poi, non esistono, ma sono solo sensazioni modificate.

Queste indicazioni bastano a mostrare l'andamento generale dell'argomento nella prima sezione del *Trattato sulle sensazioni*. Per mostrare lo svolgimento del trattato sarà invece sufficiente citare le intestazioni dei rimanenti capitoli: "Delle idee dell'Uomo limitate al Senso dell'Odore", "Della limitazione dell'Uomo nel senso dell'udito", "La combinazione di Odore e Suoni", "La sensazione di se stessi, e la sensazione combinata con l'Odore e i Suoni", "I limiti dell'Uomo nel senso della vista".

Nella seconda sezione della trattazione, Condillac concede alla sua statua il senso del tatto, che prima lo informa dell'esistenza degli oggetti esterni. In un'analisi molto attenta ed elaborata, distingue i vari elementi del nostro tatto-esperienza del proprio corpo, il contatto degli oggetti estranei al proprio corpo, l'esperienza del movimento, l'esplorazione della superficie con le mani: segue lo sviluppo delle percezioni della statua delle dimensioni, delle distanze e delle forme. La terza sezione si occupa della combinazione del tatto con gli altri sensi. La quarta sezione si occupa dei desideri, delle attività e delle idee di un uomo isolato che prende possesso di tutti i sensi; alla fine vengono riportate delle osservazioni su di un ragazzo selvaggio che viene trovato a vivere tra gli orsi nelle foreste in Lituania.

La conclusione di tutto il lavoro è che nell'ordine naturale delle cose tutto ha la propria sorgente nella sensazione, ma questa sorgente non è egualmente distribuita in tutti gli uomini; gli uomini differiscono notevolmente nel grado di chiarezza con cui essi la sentono; e, concludendo, quell'uomo non è niente ma è cresciuto; tutte le facoltà innate e le idee devono essere spazzate via. L'ultimo verso suggerisce la differenza che è stata fatta a questa maniera della psicologia dalle moderne teorie dell'evoluzione e dell'ereditarietà.

Trattato sugli animali

Condillac sostiene che negli animali le abitudini considerate naturali sono in realtà dovute all'esperienza (cioè acquisite), quindi l'istinto può essere assimilato all'intelligenza. Egli attribuisce agli animali tutte le facoltà umane e confuta così la teoria cartesiana dell'automatismo degli animali. Condillac infatti nega che la sensibilità degli animali sia diversa da quella degli esseri umani: «Se le bestie sentono, sentono come noi».

Corso di studi

> **La neutralità di questa voce o sezione sull'argomento filosofi è stata messa in dubbio**.
> **Motivo**: *Descrizione fantasiosa e priva di fonti. Il corso di studi è un testo fondamentale per le ricerche fisiche, metafisiche, pedagogiche e letterarie, come dimostrato, per esempio, nella premessa degli Elementi di Chimica di Lavoisier, dalle svariate citazioni di Giacomo Leopardi e dalla presenza dell'opera nei cataloghi delle biblioteche dei detti. Sarebbe interessante sapere in che modo la logica di Condillac abbia avuto poco successo e in che modo la storia, scritta dal fratello Mably, sia di poco interesse.*

I lavori di Condillac sulla politica e sulla storia, contenuti perlopiù nel suo *Corso di studi*, offrono pochi spunti di interesse, eccetto per la dimostrazione della sua vicinanza al pensiero inglese: egli non ha avuto il calore e l'immaginazione per essere un buono storico. Nella logica, argomento sul quale scrisse molto, ebbe meno successo che nel campo della psicologia. Procede con molte ripetizioni, ma con pochi esempi concreti, con la supremazia del metodo analitico; sostiene che il ragionamento consiste nella sostituzione di

un'affermazione con un'altra che sia identica; espone la scienza come un linguaggio ben costruito, un'affermazione che nel suo *Linguaggio dei calcoli* cerca di dimostrare con l'esempio dell'aritmetica. La sua logica ha in effetti buoni e cattivi punti che noi ci potremmo aspettare di trovare in un sensista che non conosce la scienza ma la matematica. Egli rigetta l'impianto medievale del sillogismo; ma si preclude dal suo punto di vista dal capire il carattere attivo e spirituale del pensiero; né ha avuto quell'interesse nella scienza naturale e nell'apprezzamento del ragionamento induttivo che fu la base del principale merito di J.S. Mill. È abbastanza evidente che la psicologia anti-spiritualistica di Condillac, con la sua spiegazione della personalità come un aggregato di sensazioni, conduce direttamente all'ateismo e al determinismo. Non c'è, tuttavia, motivo di interrogarsi sulla sincerità con cui ripudiò entrambe le conseguenze. Quello che dice sulla religione è sempre in armonia con la sua professione; e ha rivendicato la libertà di esserlo nella dissertazione che ha poco in comune con il *Trattato sulle sensazioni* con il quale è collegato. Il comune rimprovero del materialismo dovrebbe certamente non essere fatto contro di lui. Lui ha sempre asserito la sostanziale realtà dell'anima; e nelle parole iniziali del suo *Saggio*, «Comunque se noi saliamo in paradiso, o se scendiamo all'inferno, noi non usciremo mai da noi stessi – è sempre nostra la possibilità di percepire», noi ritroviamo quel soggettivismo che costituisce l'elemento centrale della filosofia di Berkeley.

La sua eredità

Legate com'erano alla scuola di Locke, le idee di Condillac hanno avuto molto effetto sul pensiero inglese. Negli argomenti legati all'associazione delle idee, la supremazia del piacere e del dolore, e con la spiegazione generale di tutto il contenuto mentale come sensazioni o come sensazioni modificate, la sua influenza può essere avvicinata a quella di Mill, di Bain e di Herbert Spencer. Oltre a tutte le proposizioni che vengono enunciate, Condillac fece un lavoro notevole nella direzione di avvicinare la psicologia alla scienza.

Il suo metodo, comunque, della ricostruzione immaginaria è abbastanza lontano dal modo di pensare inglese. Malgrado le sue proteste contro l'astrazione, l'ipotesi e la sintesi, la sua allegoria della statua è uno dei più alti livelli gradi di astrattismo, ipotetico e sintetico. James Mill si soffermò molto sullo studio delle realtà concrete, mise Condillac nelle mani di suo figlio più giovane indicandolo come esempio del pericolo da evitare nel campo della psicologia. Uno storico moderno (Catherine Hobbs) confrontò Condillac con i filosofi dell'Illuminismo scozzese e con il pensatore pre-evoluzionista Lord Monboddo, che aveva una fascino simile con l'astrazione e le idee.

In Francia, la dottrina di Condillac, così congeniale col tono della filosofia del XVIII secolo, regnò nelle scuole per oltre cinquant'anni, scavalcata solo da chi, come Maine de Biran, diceva di non avere fatto un resoconto sufficiente dell'esperienza cognitiva. Agli inizi del XIX secolo, gli albori romantici della Germania si erano diffusi in Francia, e il sensismo venne sostituito dallo spiritualismo eclettico di Victor Cousin.

La collezione di opere di Condillac fu pubblicata in 23 volumi nel 1798 e altre due o tre volte successivamente; l'ultima edizione (1822) contiene una dissertazione introduttiva di A. F. Théy. L'*Enciclopedia metodica* contiene un articolo molto lungo su Condillac (Naigeon). Dettagli biografici e critiche al *Trattato sui sistemi* si trovano nell'opera di J. P. Damiron *Memorie utili ad una storia della*

filosofia nel diciottesimo secolo, tomo III; una critica completa è quella di V. Cousin nel *Corso di storia della filosofia moderna*, ser. I, tomo III. Consultare anche F. Rethoré *Condillac o l'empirismo e il razionalismo* (1864); L. Dewaule, *Condillac e la psicologia inglese contemporanea* (1891).

Bibliografia

- Quest'articolo comprende testi tratti dall'Encyclopædia Britannica Eleventh Edition, una pubblicazione ora di pubblico dominio.
- Etienne Bonnot de Condillac, *Opere*, traduzione di Giorgia Viano, introduzione di Carlo Augusto Viano, Torino, UTET, 1976.
- André Charrak, *Empirisme et metaphysique. L'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac*, Parigi, Vrin, 2003.
- Jacques Derrida, *L'*archeologia del frivolo. Saggio su Condillac*, Bari, Dedalo, 1992.
- Serafino Cambareri, Alle origini della pedagogia borghese. Condillac, Helvetius, Rousseau, EDAS, Messina 1983.
- (DE) Étienne Bonnot de Condillac, *Traite de l'art d'écrire*, Bern, bey der typographischen Gesellschaft, 1777.

Voci correlate

- Membri dell'Académie française per seggio

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Étienne Bonnot de Condillac**
- Wikisource contiene una pagina in lingua francese dedicata a **Étienne Bonnot de Condillac**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Étienne Bonnot de Condillac**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Étienne Bonnot de Condillac (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:%C3%89tienne_Bonnot_de_Condillac?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Condillac, Étienne Bonnot de*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Armando Carlini, *CONDILLAC, Ètienne Bonnot de*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1931.
- *Condillac, Étienne Bonnot de*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Condillac, Étienne Bonnot de*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) *Étienne Bonnot de Condillac*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Étienne Bonnot de Condillac*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- *Étienne Bonnot de Condillac*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.

- (FR) *Étienne Bonnot de Condillac*, su *www.academie-francaise.fr*, Académie française.
- *Opere di Étienne Bonnot de Condillac* / *Étienne Bonnot de Condillac (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Étienne Bonnot de Condillac*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Étienne Bonnot de Condillac*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- (EN) Edward N. Zalta (a cura di), *Étienne Bonnot de Condillac*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 9844868 (https://viaf.org/viaf/9844868) · ISNI (EN) 0000 0001 2120 0819 (http://isni.org/isni/0000000121200819) · SBN BVEV001434 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/BVEV001434?core=autoriall) · BAV 495/114186 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_114186) · CERL cnp01471703 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01471703) · LCCN (EN) n79054773 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79054773) · GND (DE) 118521756 (https://d-nb.info/gnd/118521756) · BNE (ES) XX874487 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX874487) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX874487) · BNF (FR) cb118975071 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb118975071) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb118975071) · J9U (EN, HE) 987007259911905171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007259911905171) · NSK (HR) 000762142 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000762142) · NDL (EN, JA) 00464817 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00464817) · CONOR.SI (SL) 35945827 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/35945827) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79054773 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79054773)

Portale Biografie **Portale Economia** **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Étienne_Bonnot_de_Condillac&oldid=137747168"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 7 feb 2024 alle 08:56.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Julien Offray de La Mettrie

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Julien Offray (o **Offroy**) **de La Mettrie** (Saint-Malo, 25 dicembre 1709 – Potsdam, 11 novembre 1751) è stato un medico e filosofo francese, il primo scrittore apertamente materialista e ateo dell'illuminismo, ed esponente del libertinismo e dell'edonismo. Parzialmente determinista, sensista, riduzionista e meccanicista, è stato acclamato come fondatore delle scienze cognitive.

Julien Offray de La Mettrie ritratto come un moderno "Democrito sorridente"[1], dipinto ricavato dall'incisione su rame eseguita da Georg Friedrich Schmidt

Indice

Vita e opere
Morte
Influenza e posterità
Opere filosofiche
Note
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

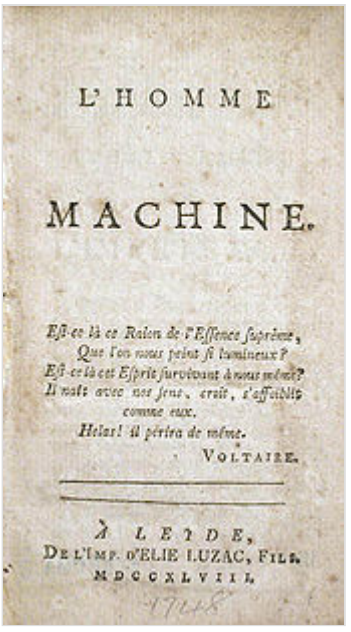
Vita e opere

Nato da una famiglia di borghesi benestanti, dopo aver studiato teologia nella scuola giansenista per alcuni anni, a un tratto decise di abbracciare la professione di medico. Nel 1733 si trasferì a Leida per studiare con Herman Boerhaave e nel 1742 tornò a Parigi, dove ottenne il titolo di chirurgo delle guardie. Durante un attacco di febbre fece alcune considerazioni sulla sua fisiologia e fra l'altro registrò l'accelerazione della circolazione sanguigna. Questa ed altre osservazioni connesse ai suoi interessi filosofici (Epicuro e gli atomisti antichi, i cirenaici, Pierre Bayle e il libertinismo filosofico, Cartesio, John Locke e l'empirismo inglese) lo portarono alla conclusione che i fenomeni fisiologici dovevano essere considerati cambiamenti organici nel cervello e nel sistema nervoso. A seguito di queste osservazioni compilò il suo primo lavoro *Storia naturale dell'anima* (1745) in cui sosteneva la materialità dell'anima come elemento corporeo allo stesso titolo di altri organi. Lo scalpore per questa pubblicazione fu così grande che La Mettrie fu costretto a rifugiarsi a Leida nei Paesi Bassi.

In seguito egli sviluppò dottrine ancora più "estreme", caratterizzate da forte riduzionismo biologico e sensismo, e con argomentazioni originali, come *L'uomo macchina* (1747) e *L'uomo pianta*, trattati di carattere eminentemente materialistico. Nel primo, di gran lunga il più noto tra i suoi testi, egli si dichiara

contrario ad ogni tipo di metafisica e sostiene che enti e principi spirituali siano inutili. Per l'autore l'uomo è un "apparato meccanico", una vera e propria "macchina". Anche l'anima, in quanto sorgente vitale dell'uomo, è definita un semplice "principio di movimento".[2]

Tuttavia, quest'opera non rappresenta una pura e semplice ripresa del meccanicismo cartesiano. Infatti, a differenza di quest'ultimo, per La Mettrie tutte le parti del corpo possiedono la capacità di "sentire", ed egli rivaluta ampiamente gli istinti.[3] Un'altra differenza rispetto a Cartesio è il diverso giudizio sugli animali non umani, i quali vengono consideranti assolutamente simili agli esseri umani. Una volta eliminata l'anima spirituale, o res cogitans, tutte le specie viventi vengono poste sullo stesso piano e considerate diverse solo quantitativamente e non qualitativamente. A differenziarle è solo un certo grado di *organisation* o complessità delle "circonvoluzioni cerebrali" presenti nella scatola cranica umana. A prova di ciò egli adduce l'esempio dell'addestramento degli animali che, come nel caso di alcuni di essi, possono persino imparare a parlare. Il segreto sta nell'istruzione, la quale potrebbe avere dei risultati, con certi animali, superiori a quelli che si ottengono con alcuni esseri umani.[4]


L'HOMME

MACHINE.

Est-ce là ce Raion de l'Essence suprême,
Que l'on nous peint si lumineux?
Est-ce là cet Esprit survivant à nous même?
Il naît avec nos sens, croit, s'affoiblit comme eux.
Helas! il périra de même.

VOLTAIRE.

À LEYDE,
DE L'IMP. D'ELIE LUZAC, FILS.
MDCCXLVIII.

La Mettrie, *L'homme machine*

Allo stesso tempo, però, La Mettrie è contrario a considerare l'uomo come un mero *automate*, automa. La nostra specie si distingue soprattutto per la capacità immaginativa e di rappresentazione simbolica, che l'ha resa capace di progresso e di civiltà.[5]

La Mettrie fu chiamato anche l'Aristippo (fondatore dei cirenaici) del moderno materialismo e paragonato all'atomista Democrito.

Elaborò anche una cosiddetta "teoria del rimorso"[6] in cui attaccava il senso di colpa e il libero arbitrio ma critica anche il libertinaggio estremo, distinguendo il "voluttuoso" dal "dissoluto", il quale è solo un trasgressore di norme che implicitamente riconosce:

> «Ho cercato di diminuire la somma dei mali, come gli stoici, bandendo i rimorsi ed i puerili e falsi timori di un avvenire chimerico, che ci impediscono di godere in pace le dolcezze di questa vita, e di conseguenza sono dei veri mali, che dico! Dei veri tormenti! Ho voluto come Epicuro, o come i suoi seguaci, aumentare la somma dei beni, seminando dappertutto il gusto delizioso dei piaceri, degli amori, e in una parola di tutte le voluttà. Ma, proscrivere i rimorsi, perfino dal cuore dei criminali, non significa invitare al crimine e favorire ogni sorta di licenza? (...) Una cosa è scuotere il giogo dei rimorsi in filosofia, la quale non risparmia nessun pregiudizio, per quanto sacro e rispettato esso sia: altra cosa è scuotere il giogo da libertino o da scellerato: la sfumatura è rilevante; ma i nostri buoni cristiani non la vedono o non la vogliono vedere.»
>
> (J. O. de La Mettrie, *Antiseneca* in *Opere filosofiche*)

La reazione contro di lui fu così violenta che nel 1748 fu costretto ad abbandonare anche i Paesi Bassi e a rifugiarsi a Berlino, dove Federico il Grande non solo gli permise di svolgere la professione di medico ma lo scelse come lettore di corte, in quanto considerato persona divertente e nonostante l'ostilità di Maupertuis - nemico anche di Voltaire che nello stesso periodo di La Mettrie era a Berlino anche lui in quanto ciambellano di Federico II dal 1749 al 1752 - scienziato a capo della Reale Accademia delle Scienze di

Anton Graff, Federico II (1780). Il sovrano illuminato protesse La Mettrie

Prussia, di cui il filosofo francese era membro. Qui La Mettrie scrisse l'*Anti Seneca* (prefazione al volume delle opere di Seneca con la sua traduzione del *De vita beata*, pubblicato nel 1748 e successivamente divenuto uno scritto autonomo con il titolo *Discorso sul piacere*) che gli valse la disapprovazione anche dei pensatori illuministi, benché il sensismo di Condillac (secondo cui l'uomo attraverso i sensi ricerca esperienze gradevoli e fugge il dolore) fosse invece ben accetto tra i *philosophes*.

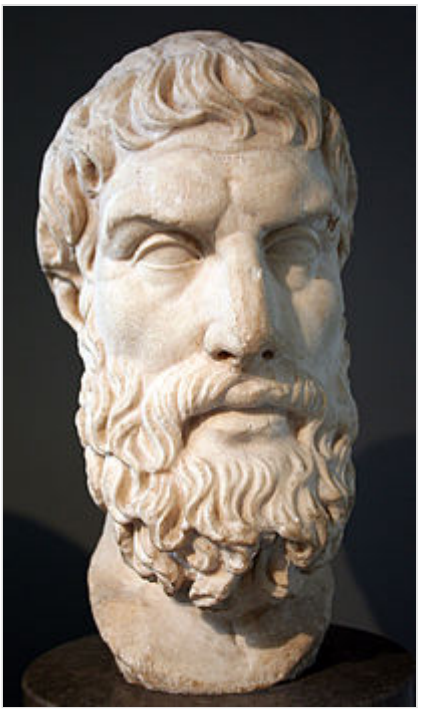
Nell'*Antiseneca, ovvero Discorso sulla felicità*[7] è compendiata però l'etica neo-epicurea di La Mettrie.

> «I nostri organi sono suscettibili di una sensazione o di una modificazione che ci piace e ci fa amare la vita. Se l'impressione di questa sensazione è breve, è il piacere; più lunga, è la voluttà; permanente, si ha la felicità. Si tratta sempre della stessa sensazione, che differisce solo per la sua durata e la sua vivacità; io aggiungo questa parola, perché non vi è un sommo bene così squisito quanto il grande piacere dell'amore, che forse ne è l'elemento costitutivo. Più questa sensazione è durevole, deliziosa, carezzevole, ininterrotta, non turbata da nulla, più si è felici. Più è breve e viva, più si accosta alla natura del piacere. Più è lunga e tranquilla, più se ne distanzia, e si avvicina alla felicità. [...] Più l'anima è inquieta, agitata, tormentata, più la felicità la fugge. [...] Avere tutto secondo i propri desideri: felice organizzazione, bellezza, scienza, intelligenza, grazia, talenti, onori, ricchezze, salute, piaceri, gloria; questa è la felicità reale e perfetta.»
>
> (*Antiseneca*, in *Opere filosofiche*, pp. 66-67)

Secondo Sergio Moravia, l'opera "rappresenta, malgrado la brevità, uno dei testi più notevoli della letteratura illuministica francese"[8]; con *La Voluttà*[9], il fine della vita è trovato nel piacere dei sensi e la virtù è ridotta all'amore di sé stessi. In sintesi l'ateismo è il solo in grado di assicurare la felicità del mondo, che è preclusa dalle guerre scatenate dai teologi che propugnano l'idea di un'anima inesistente o composta di materia. Quando la morte arriva, la *farsa è finita*, perciò dobbiamo prendere il piacere quando e come lo troviamo:

> «Come ci sentiamo anti-stoici! Questi filosofi sono severi, tristi, duri; noi saremo dolci, allegri, compiacenti. Tutti anima, essi prescindono dal loro corpo; tutti corpo, noi prescinderemo dalla nostra anima. Essi si mostrano inaccessibili al piacere e al dolore; noi ci glorieremo di sentire l'uno e l'altro.»
>
> (*Antiseneca*, in *Opere filosofiche*, p. 302)

Nel 1750 scrisse il *Sistema di Epicuro* in cui descrisse un meccanismo di mutazione delle specie per eliminazione degli individui non adatti (una teoria evoluzionista), ripreso da Lucrezio, e ipotizzò che l'uomo abbia avuto origine dagli animali. La sua raccolta di *Oeuvres philosophiques* apparve postuma in molte edizioni pubblicate a Londra, Berlino e Amsterdam. Il determinismo (per altro ripreso dagli stoici ma non da Epicuro, e in seguito da d'Holbach) per La Mettrie è un modo per esercitare la filantropia o comunque sopportare tutti gli esseri umani:


Epicuro

> «Sapete perché ho ancora qualche stima per gli uomini? Perché li credo seriamente delle macchine. Se non fosse così, ne conosco pochi la cui compagnia sarebbe da stimarsi. Il materialismo è l'antidoto della misantropia.»
>
> (Sistema di Epicuro)

La Mettrie non crede al libero arbitrio. Egli adotta una posizione di fatalismo determinista[10] e sempre seguendo il materialismo e il determinismo, raccomanda moderazione nel sistema penale, improntato all'utilitarismo e alla mera difesa della società da individui considerati irrecuperabili, senza alcun giudizio morale:

> «Questo materialismo merita dei riguardi: deve essere la sorgente delle indulgenze, delle scuse, dei perdoni, delle grazie, degli elogi, della moderazione nei supplizi, che si devono ordinare con rimpianto; delle ricompense dovute alla virtù, che non si accordano mai abbastanza di cuore; dal momento che la virtù è una specie di costruzione posticcia, un ornamento estraneo, sempre pronto a fuggire, o a cadere, in mancanza di un sostegno. Si può dire dei prìncipi quel che ho detto altrove dei medici; che i migliori sono quelli che possiedono al meglio la conoscenza assoluta del meccanismo al quale perfino la nostra volontà è assoggettata. Senza dubbio se il colpevole di fronte alla società non è libero nelle sue azioni, ne segue chiaramente che non è stato libero di non essere colpevole; [...] e merita solo compassione. Anche quando punisce, un principe filosofo è addolorato di dover giungere a questo triste atto estremo; egli sa che le punizioni legali sono ingiuste in senso assoluto, come sono necessarie in senso relativo; e che di conseguenza, le ragioni politiche, che servono da fondamento alla legge del taglione, non provano che colui che viene impiccato, sia impiccato con giustizia o equità; infatti, quale equità, buon dio, vi è nel togliere la vita a un infelice, schiavo del sangue che galoppa nelle sue vene, come la lancetta di un orologio lo è dei movimenti che la fanno girare? E come ha pensato nel modo giusto quel famoso distruttore della libertà umana, quando ha osato dire che vi è più ragione che giustizia nel far morire i criminali!»
>
> (*Antiseneca*, in *Opere filosofiche*, pp. 124-126)

Il crimine è solo un costrutto sociale, tuttavia

> «Benché il crimine non sia nulla in sé (dato che ogni atto, ogni moto dell'uomo è indifferente da un punto di vista assoluto), l'interesse pubblico merita tuttavia di essere consultato e preferito in tutto, perché bisogna pur incatenare i pazzi, uccidere i cani arrabbiati, e schiacciare i serpenti.»
>
> (ibidem)

Morte

L'amore di La Mettrie per i piaceri dei sensi, nel caso specifico per la buona cucina, fu considerata la causa della sua morte precoce, un mese prima di compiere 42 anni. Coloro i quali non condividevano la filosofia di La Mettrie usarono la sua morte per mostrare che la "voluttà ateistica" porta ad un decesso prematuro.[1]

L'unico ritratto coevo di La Mettrie, incisione su rame di Georg Friedrich Schmidt, periodo 1748-1751

L'ambasciatore inglese e mediatore delle relazioni della Francia in Prussia Milord Tyrconnel era molto grato a La Mettrie per come lo aveva guarito da una malattia. Fu così organizzato un banchetto per celebrare il ristabilimento ed onorare il guaritore. Si racconta che La Mettrie per mostrare la sua robusta costituzione e la sua ingordigia divorò una gran quantità di pâté di fagiano ai *tartufi*. Come risultato ebbe un attacco di febbre causato da gastropatia, indigestione o intossicazione alimentare, cominciò a delirare e morì per scompenso cardiaco conseguente.[1]

Federico il Grande ebbe a dire nell'elogio funebre[11]:

> «La Mettrie è morto nella casa del nobile Tyrconnel, il plenipotenziario francese che da lui era stato guarito. Sembra che la malattia, conoscendo con chi aveva a che fare, sia stata così intelligente da attaccarlo per prima cosa alla testa, in modo tale da avere la sicurezza di ucciderlo. Una violenta febbre seguita da delirio lo colsero. Il malato fu così costretto a ricorrere alla scienza dei suoi colleghi, ma non trovò il soccorso che tante volte, per sé e per gli altri, le sue capacità avevano dato.»

In una lettera alla sorella Guglielmina, il re di Prussia scrisse: *"Era una persona allegra, un buon diavolo, un buon dottore ed un pessimo scrittore. Chi non ha letto i suoi libri può essere felice"*. In seguito Federico II affermò che La Mettrie era morto per un'indigestione dopo aver mangiato un piatto a base di fagiano.[1] La vera causa del decesso è però, secondo la medicina moderna, da imputarsi al salasso che egli stesso si prescrisse come terapia per la congestione digestiva. A tale proposito risulta che il re di Prussia lo avvertì che i medici tedeschi avevano sconsigliato tale pratica, ma La Mettrie volle dimostrare che si sbagliavano. Morì quindi probabilmente per collasso cardiocircolatorio da dissanguamento a causa di questa pratica medica errata.[12]

Alcuni, basandosi sul fatto che La Mettrie si sentiva minacciato per i suoi scritti, hanno ipotizzato anche un possibile avvelenamento volontario da parte di qualche cortigiano.[1] Scrive Bernd A. Laska che «indubbiamente La Mettrie non poteva fidarsi di questa pace finta: solo ateo conseguente a corte, si vedeva sempre più circondato, nel suo ultimo rifugio, di nemici segreti, che lo prendevano del tutto sul serio malgrado il suo ruolo di giullare e di persona divertente, così tanto e così bene che egli temeva che "un giorno la cicuta sarebbe stata la ricompensa del suo coraggio filosofico"».[1]

Scrisse poco prima i fatti un'autodifesa ironica, *Le petit homme à longue queue* ("Il piccolo uomo dalla lunga coda"), in cui confessa il suo timore di essere la vittima della "rabbia delle anime pie". Fu la sua ultima opera. Alcune settimane più tardi, stando a quanto riferisce Laska, «quest'uomo sino ad allora pieno di salute morì per le conseguenze della sua smisurata intemperanza, secondo le voci, in verità, la causa della sua morte non è mai stata chiarita».[1]

Gli sopravvissero la moglie e la figlia di cinque anni.

Influenza e posterità

La Mettrie subì l'intolleranza dei tradizionalisti e l'ostilità degli stessi illuministi maggioritari, sia dei deisti che di quelli tendenti all'ateismo.[1] L'*Antiseneca* suscitò la condanna di Voltaire, Diderot, d'Holbach (questi ultimi due fautori di un ateismo etico che potesse fornire una morale alle masse in luogo della religione, e contrari quindi alla teoria del rimorso espressa da La Mettrie, o comunque ad un edonismo così pubblicamente esplicitato), Lessing e dello stesso Federico II (che gli consigliò prudenza se voleva continuare a vivere presso la sua corte) e l'approvazione del marchese De Sade (da cui comunque lo dividono decisamente la concezione sulla natura umana come necessariamente malvagia esposta dal marchese libertino). Voltaire (che parlava pubblicamente di La Mettrie come un bevitore e di un folle), notoriamente poco in salute e ipocondriaco, scrisse sarcasticamente a Madame Denis che La Mettrie "grande e grosso come una botte" sia stato, contro la sua espressa volontà, "sotterrato nella Chiesa cattolica".[1]

Denis Diderot

Diderot dal canto suo sostenne la tesi secondo cui «La Mettrie è morto come era giusto dovesse morire, vittima della sua intemperanza e della sua follia. Si è ucciso per ignoranza di ciò che professava. Questo giudizio è severo, ma giusto», [13] definendolo inoltre "corrotto nei costumi e nelle idee".[1] È da ricordare, curiosamente, che anche Diderot morì, nel 1784 - per problemi cardiaci - proprio al termine di un pasto, mentre si accingeva a mangiare una composta di ciliegie di cui era molto goloso. Il filosofo materialista ed edonista fu rimosso e ignorato anche dal circolo perlopiù ateo-materialista frequentato da Diderot stesso, la *coterie* del barone d'Holbach (nonostante che i concetti deterministici, meccanicistici e materialistici espressi ne *L'uomo macchina* ricompaiano, in maniera più sistematica e dogmatica, ma separati dall'aspetto morale, nelle opere del barone, ma anche nei tardi scritti del fondatore dell'*Encyclopédie*, in Naigeon e in Claude-Adrien Helvétius[14]). Probabilmente l'ostilità dei *philosophes* derivava anche dalla sua idea proto-positivista secondo cui la società avrebbe dovuto essere guidata dall'opinione degli scienziati e non dai filosofi, specialmente dai medici[15], categoria a cui apparteneva. Pur divergendo su molte idee, Rousseau fu invece molto colpito dalla morte improvvisa di La Mettrie.

Un suo influsso è molto probabile sui romanzi libertini di Restif de la Bretonne (assieme a quello di Rousseau) e il citato Sade. Anche il romanzo libertino e anticlericale *Thérèse philosophe* del 1748 e di paternità incerta, ma solitamente attribuito - almeno in alcuni suoi estratti - alla penna di Jean-Baptiste Boyer d'Argens (altri invece credono sia una creazione di Denis Diderot stesso), il quale fu anche lui come La Mettrie e Voltaire alla corte del Re di Prussia (ciambellano come il secondo), è altamente influenzato nelle sue digressioni filosofiche dalle idee di La Mettrie.

Durante il periodo della rivoluzione francese (almeno ufficialmente), quando erano di moda le "spartane" e patriottiche virtù rousseauiane, La Mettrie fu poco considerato e definito un semplice libertino. Eccezioni furono gli apprezzamenti delle sue opere più filosofico-tecniche (non quelle più edoniste) di altri medici-filosofi come il rivoluzionario Jean-Paul Marat, che ne aveva ripreso alcune idee già in *Dell'uomo* del 1777

Cabanis fu il primo a rivalutare la filosofia di La Mettrie

(opera non apprezzata da Voltaire ma lodata da Diderot) e l'*ideologue* Pierre Jean Georges Cabanis, molto attivo nell'ultima parte della Rivoluzione (soprattutto nel periodo termidoriano e direttoriale) e in epoca napoleonica, il cui pensiero sarà stimato anche da Schopenhauer.[14]

Solo dalla metà del XIX secolo, con l'emergere del positivismo, si incominciò a riabilitare ampiamente La Mettrie, sia filosoficamente (ad esempio da parte di Friedrich-Albert Lange) che come studioso della mente e del corpo umano, comprendendo anche la sua teoria morale sul piacere come corretta e coerente nel suo sistema filosofico.[1]

In tempi recenti la filosofia di La Mettrie è stata ampiamente trattata ad esempio da Michel Onfray. Sia le scienze cognitive che la psicologia comportamentale hanno preso avvio e ispirazione dalle sue idee.[16] Il moderno materialismo neo-riduzionista ed eliminativista, dove anche tutti i fenomeni psichici sono ritenuti puramente materiali, è anch'esso debitore delle teorie di La Mettrie.

Opere filosofiche

- ***Histoire naturelle de l'âme (1745)***
- ***La Volupté (1745)***
- ***L'Homme machine (1747)***
- ***L'Homme plante (1748)***
- ***Anti-Sénèque o Discours sur le Bonheur (1748)***
- ***Le Système d'Epicure (1750)***
- ***Discours préliminaire (1750)***
- ***Le petit homme à longue queue (1751)***
- ***L'Art de jouir (1751)***

Traduzioni italiane:

- J. O. de la Mettrie, *Opere filosofiche*, a cura di S. Moravia, Laterza, Bari 1974.
- Julien Offray de La Mettrie, Denis Diderot, *L'arte di godere. Testi dei filosofi libertini del XVIII secolo*. Scelta, traduzione e commento a cura di Paolo Quintili, Manifestolibri, Roma 2006.

Note

1. La Mettrie e l'arte di provare piacere. Ritratto di un pensatore proscritto di Bernd A. Laska (http://www.lsr-projekt.de/poly/itlmsex.html)
2. ^ Julien, Offroy La Mettrie, *L'uomo macchina*, Roma-Bari, Laterza, 1974, pp. 222 e 227.
3. ^ La Mettrie, op. cit. pp. 201-202.
4. ^ La Mettrie, op. cit. p. 190.
5. ^ La Mettrie, op. cit. p. 192.
6. ^ Julien Offray de La Mettrie, *Antiseneca, in: Opere filosofiche*, Roma-Bari, Laterza, 1974, pp. 323-326.

7. ^ Julien Offray de La Mettrie, *Opere filosofiche*, Roma-Bari, Laterza, 1974, p. 299. L'opera venne pubblicata nel 1748 con il titolo *Discorso sulla felicità* (*Discours sur le bonheur*) e ripubblicata due anni dopo con il titolo *Antisénèque*.
8. ^ Introduzione a Julien Offray de La Mettrie, *Opere filosofiche*, Roma-Bari, Laterza, 1974, p. XXXVII.
9. ^ *La volupté* del 1745, ripubblicata nel 1746 con il titolo *L'Ecole de volupté* e, infine, nel 1751 col titolo *L'art de jouir* (L'arte di gioire), vedi *Opere filosofiche* (op. cit., "Nota bibliografica").
10. ^ *Antiseneca*, p. 58
11. ^ (**FR**) *Federico II di Prussia: elogio di La Mettrie* (**RTF**), su *perso.wanadoo.fr*. URL consultato il 20 febbraio 2022 (archiviato dall'url originale il 1º ottobre 2005).
12. ^ Il salasso se applicato in maniera eccessiva o in un paziente indebolito causa uno shock da dissanguamento eccessivo (ipovolemia) e un'ipotensione grave, quindi shock ostruttivo cardiocircolatorio e infine arresto cardiaco
13. ^ Denis Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron et sur la vie et les écrits de Sénèque pour servir d'introduction à la lecture de ce philosophe (Saggio sui regni di Claudio e di Nerone e sulla vita e gli scritti di Seneca per servire da introduzione alla lettura di questo filosofo)*, 1778, 1782. (II, 6).
14. *La Mettrie nel Dizionario di Filosofia (Treccani)*, su *treccani.it*. URL consultato il 20 febbraio 2022.
15. ^ *La Mettrie: materialista assoluto*, su *alfabeta2.it*. URL consultato il 20 febbraio 2022.
16. ^ Brennan, James (2003). History and Systems of Psychology (6 ed.). Upper Saddle River: Prentice Hill, p. 169. ISBN 0-13-048119-X.

Bibliografia

- Aa.Vv., Filosofia e religione nella letteratura clandestina, a cura di G. Canziani, Milano, FrancoAngeli 1994.
- Aa.Vv., L'Illuminismo, Dizionario storico, a cura di Vincenzo Ferrone e Daniel Roche, Roma-Bari, Laterza 1997.
- Aa.Vv., Storia del pensiero filosofico e scientifico, vol. III, Milano, Garzanti 1973.
- E. Callot, Six philosophes français du XVIII siècle, Annecy 1963.
- E. Cassirer, La filosofia dell'Illuminismo, Firenze, La Nuova Italia 1974.
- D. Contadini, Julien Offray de La Mettrie. Saggio sulla sua formazione filosofica, Mimesis 2023.
- J. Ehrard, L'idée de nature dans la première moitié du XVIII siècle, Paris, 1963.
- N. Hampson, Storia e cultura dell'Illuminismo, Roma-Bari, Laterza 1969.
- Sergio Moravia, introduzione a J. O. de la Mettrie, *Opere filosofiche*, Laterza, Bari 1974.
- Ann Thomson, *Materialism and society in the Mid-eigtheenth Century: La Mettrie's "Discours Préliminaire"*, Droz, Genève 1981.
- Aram Vartanian, *La Mettrie's "L'homme machine"*, a Study in the origins of an Idea, Princeton University Press, 1960.
- Carlo Tamagnone, *Ateismo filosofico nel mondo antico* (*Religione, naturalismo, materialismo, atomismo. La nascita della filosofia atea*), vol. I, Firenze, Clinamen 2005
- K. A. Wellman, *La Mettrie: Medicine, Philosophy and Enlightenment*, Duke University Press, 1992.

- Michel Onfray, *Illuminismo estremo. Controstoria della filosofia IV* (*Les ultras des Lumières*, 2007), Milano, Ponte alle grazie, 2010, ISBN 978-88-6220-157-5.

Voci correlate

- Storia dell'ateismo

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Julien Offray de La Mettrie**
- Wikisource contiene una pagina in lingua francese dedicata a **Julien Offray de La Mettrie**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Julien Offray de La Mettrie**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Julien Offray de La Mettrie (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Julien_Offray_de_La_Mettrie?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *La Mettrie, Julien Offroy de*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Cecilia Motzo Dentice di Accadia, *LA METTRIE, Julien Offroy de*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1933.
- *La Mettrie, Julien Offroy de*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Lamettrie o La Mettrie, Julien Offroy de-*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (**EN**) *Julien Offroy de La Mettrie*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**FR**) *Julien Offray de La Mettrie*, su *CÉSAR - Calendrier Électronique des Spectacles sous l'Ancien régime et sous la Révolution*, Huma-Num.
- (**EN**) *Julien Offray de La Mettrie*, su *Mathematics Genealogy Project*, North Dakota State University.
- (**EN**) *Opere di Julien Offray de La Mettrie*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**FR**) *L'homme machine* (http://www.fh-augsburg.de/%7Eharsch/gallica/Chronologie/18siecle/LaMettrie/met_hom0.html) (1747) testo originale
- (**EN**) *Man a Machine (http://bactra.org/LaMettrie/Machine/)* (1748) traduzione inglese
- (**FR**, **EN**) *Anteprime* (https://www.google.it/search?q=inauthor:%22Julien+Offray+de+La+Mettrie%22&num=100&hl=it&safe=off&tbo=1&tbm=bks&source=lnt&tbs=bkv:p&sa=X&ei=Yjn7TrS9CJTN4QSZn9yNCA&ved=0CAwQpwUoAQ&biw=1320&bih=633) su Google Libri
- *LA METTRIE: CONTRO IL RIMORSO, IL TERRIBILE E INUTILE "BOIA PRIVATO"*, su *Homolaicus*. URL consultato l'08-08-2022.
- *La filosofia di La Mettrie*, su *lamettrie.bravehost.com*. URL consultato il 7 giugno 2019 (archiviato dall'url originale il 26 gennaio 2012).
- *La Mettrie e l'arte di provare piacere. Ritratto di un pensatore proscritto*, su *lsr-projekt.de*.

Controllo di autorità	VIAF (**EN**) 59084677 (https://viaf.org/viaf/59084677) · ISNI (**EN**) 0000 0001 2101 6392 (http://isni.org/isni/0000000121016392) · SBN BVEV003900 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/BVEV003900?core=autoriall) · BAV 495/37336 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_37336) · CERL cnp00398965 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00398965) · Europeana agent/base/145694 (https://data.europeana.eu/agent/base/145694) · LCCN (**EN**) n82163361 (http://id.loc.gov/authorities/na

	mes/n82163361) · GND (DE) 118726102 (https://d-nb.info/gnd/118726102) · BNE (ES) XX1065556 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1065556) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1065556) · BNF (FR) cb11910297t (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11910297t) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11910297t) · J9U (EN, HE) 987007264000305171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007264000305171) · NSK (HR) 000126872 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000126872) · NDL (EN, JA) 00523501 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00523501) · CONOR.SI (SL) 209709411 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/209709411) · WorldCat Identities (EN) lccn-n82163361 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n82163361)

Portale Areligiosità	**Portale Biografie**
Portale Filosofia	**Portale Medicina**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Julien_Offray_de_La_Mettrie&oldid=138363523"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 17 mar 2024 alle 13:11.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Paul Henri Thiry d'Holbach

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – "Jean-Baptiste Mirabaud" rimanda qui. Se stai cercando il traduttore francese, vedi **Jean-Baptiste de Mirabaud**.*

Il barone **Paul Henri Thiry d'Holbach**, nome francesizzato di **Paul Heinrich Dietrich, barone di (von) Holbach** (Edesheim, 8 dicembre 1723 – Parigi, 21 febbraio 1789), è stato un filosofo, enciclopedista, traduttore e divulgatore scientifico tedesco naturalizzato francese. Fu autore, sotto lo pseudonimo di **Jean-Baptiste Mirabaud** (ripreso dal nome di Jean-Baptiste de Mirabaud), del *Sistema della Natura* e di altre opere filosofiche. A volte scrisse anonimo o utilizzò gli pseudonimi di **Boulanger** (da Nicolas-Antoine Boulanger) e di altri nomi, fra cui **Fréret** (da Nicolas Fréret); fu l'autore dell'opera *Il buon senso* che fu attribuita inizialmente dalla critica a Jean Meslier, in quanto d'Holbach ne riprendeva alcune argomentazioni. Solo lo scritto *Tableau des Saints* apparve con la sua vera firma di autore.[1] D'Holbach scrisse molte delle sue opere con la collaborazione di Jacques-André Naigeon e degli enciclopedisti Denis Diderot (probabile revisore delle opere del barone) e Louis de Jaucourt.

Materialista e ateo, d'Holbach fu collaboratore e finanziatore dell'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert, è stato una figura di spicco dell'Illuminismo radicale europeo[2]. Massone,[3] fu membro della *Loge des Neuf Sœurs* del Grande Oriente di Francia a Parigi (la stessa a cui si affiliò Voltaire nell'ultimo mese della sua vita, frequentata anche da Benjamin Franklin).

Nelle sue opere filosofiche, in particolare nel *Système de la Nature* ("Sistema della Natura") e nel *Bon sens* ("Il buon senso"), che ne è un'elaborazione semplificata, d'Holbach sviluppa una metafisica materialistica e deterministica,[4] base teorica della sua costante e, a partire dalla seconda metà degli anni sessanta, virulenta polemica non solo anticlericale ma soprattutto anticristiana[4] e antireligiosa.[4] Nelle sue ultime opere, *La politique naturelle* e il *Système social*, d'Holbach propone un'etica sociale che nel suo

Paul Henri Thiry d'Holbach

Alexander Roslin: *Il Barone d'Holbach*, 1785.

Barone	
In carica	1753 – 1789
Predecessore	Franz Adam d'Holbach
Successore	François-Pierre-Nicolas d'Holbach
Nome completo	Paul Henri Thiry, barone d'Holbach
Trattamento	Sua signoria
Nascita	Edesheim, 8 dicembre 1723
Morte	Parigi, 21 febbraio 1789 (65 anni)
Luogo di sepoltura	Chiesa di San Rocco a Parigi

radicale immanentismo, ovvero escludendo ogni remunerazione ultraterrena, si fonda su basi prettamente utilitaristiche.[5]

D'Holbach nell'ambito dell'Illuminismo francese svolse un ruolo importante anche come divulgatore sia di opere di carattere scientifico, concernenti in particolare i suoi campi di specializzazione, la geologia e la chimica, provenienti dall'Inghilterra georgiana e da lui tradotte in francese,[4] sia di carattere anticlericale e antireligioso. Riunì intorno a sé, accogliendola sia nella sua dimora parigina in rue Saint-Roch, sia nella sua dimora di campagna al Grandval, un'ampia cerchia di intellettuali tra cui figuravano non solo i principali collaboratori dell'*Encyclopédie* e *begli spiriti* parigini, ma anche alcune tra le personalità più spiccate

Dinastia	Holbach
Padre	Johann Jakob Dietrich
Madre	Catherine Jacobina Dietrich (nata Holbach)
Coniugi	Basile-Geneviève d'Aine Charlotte-Suzanne d'Aine
Figli	▪ François-Pierre-Nicolas (dalla prima moglie) ▪ Charles-Marius ▪ Amélie-Suzanne ▪ Louise-Pauline
Religione	Ateismo

della cultura europea settecentesca, tra cui gli illuministi David Hume, Condorcet, il citato Diderot e per un periodo anche Rousseau e Cesare Beccaria.[6]

Indice

Biografia
- La formazione olandese
- Matrimonio e morte precoce della moglie
- Amicizie e collaborazione all'*Encyclopédie*
- La campagna antireligiosa
- La *Boulangérie* in azione. D'Holbach e i fratelli Naigeon
- Il 'salotto' di casa d'Holbach
- Il viaggio in Inghilterra
- Gli ultimi anni e le esequie religiose

Il pensiero
- Il *Sistema della natura* e *Il buon senso*
- La proposta etico-politica
- Conclusioni generali

Eredità

Holbach nella cultura di massa

Opere

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

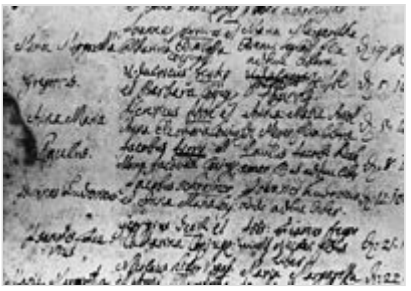
Biografia

La formazione olandese

Nato a Edesheim nel Palatinato, piccolo Stato tedesco ubicato sulla riva sinistra del Reno, da una famiglia di modesti borghesi, Paul Heinrich Dietrich vi ricevette il battesimo l'8 dicembre 1723, probabilmente a pochi giorni dalla nascita, la cui data esatta resta comunque inacclarata.[1]

Più che i genitori, dei quali non si hanno che scarse notizie, per l'educazione e l'avvenire del futuro *philosophe* fu decisivo lo zio materno, Franciscus "Franz" Adam von Holbach. Costui, emigrato in Francia, si era notevolmente arricchito con fortunate speculazioni finanziarie, riuscendo a entrare nei ranghi della nobiltà nel 1720 (sotto la reggenza di Filippo II di Borbone-Orléans, dopo la morte di Luigi XIV) e a divenire, otto anni più tardi, barone dell'Impero.[1] Non avendo figli, alla sua morte, avvenuta nel 1753, Franz Adam Holbach lasciò gran parte della sua fortuna e anche il titolo nobiliare al nipote, a cui da tempo

aveva preparato un avvenire in terra di Francia. Lo aveva infatti condotto una prima volta a Parigi già a dodici anni, successivamente ne aveva favorito la formazione iscrivendolo alla facoltà di diritto dell'Università di Leida.[1]


Certificato di battesimo del futuro barone d'Holbach

L'ambiente olandese, protestante ma, all'epoca, dopo gli accesi contrasti tra arminiani e gomaristi del secolo precedente, più tollerante di quello francese e tedesco, influenzò il futuro illuminista e materialista, favorendone un approccio non provincializzante e anticonformistico.[1] A Leida Paul Heinrich, madrelingua tedesco, insieme alle pandette e al diritto romano apprese l'inglese e perfezionò la conoscenza del francese, lingua quest'ultima che finì col divenire in seguito la sua abituale. La conoscenza dell'inglese, oltreché facilitargli importanti contatti personali, gli servì per ampliare il raggio delle sue letture e per le traduzioni di Thomas Hobbes e dei deisti inglesi. Alcune amicizie con inglesi (tra cui bisogna annoverare il poeta Mark Akenside e il futuro uomo politico John Wilkes) risalgono agli anni universitari trascorsi a Leida.[1]

Dopo gli studi presso l'Università di Leida, trascorse il resto della sua vita in Francia. Divenne amico di Denis Diderot e fu uno dei maggiori collaboratori dell'*Encyclopédie*, alla quale contribuì, per lo più in modo anonimo, con centinaia di voci in diversi campi e discipline (la prevalente segretezza della sua partecipazione all'*Encyclopédie* è però soprattutto dovuta al suo contributo su molte voci riguardanti la politica e la religione). Il suo salotto sarebbe presto stato tra i più vivaci dell'epoca e gli incontri che vi si svolgevano attiravano molti tra gli uomini di cultura più in vista del tempo. Si trattava inoltre dell'unico salotto parigino diretto da un uomo.[1]

Matrimonio e morte precoce della moglie

Stabilitosi a Parigi nel 1749, dopo la fine della guerra di successione austriaca, vi ottenne la naturalizzazione francese il 10 settembre di quell'anno. Pochi mesi dopo, il 2 febbraio 1750, sposò la figlia di una cugina, anch'essa beneficata dallo zio Franz Adam Holbach e appartenente a una famiglia di ricca borghesia francese anch'essa nobilitata di recente. Il matrimonio con Basile-Geneviève d'Aine, questo il nome della sposa, contribuì a radicare ulteriormente in Francia d'Holbach. Nel 1753, come detto, aveva ufficialmente assunto il titolo di barone d'Holbach.[1]

Per concorde testimonianza degli amici si trattò di un matrimonio d'amore, fatalmente funestato dalla morte precoce (avvenuta a soli 25 anni, il 27 agosto 1754) di Basile-Geneviève, che l'anno precedente aveva partorito al neo-barone un figlio, François-Pierre-Nicolas.[1] Alessandro Verri, in una lettera da Parigi al fratello, raccolse voci che collegavano l'ateismo filosofico di d'Holbach a quest'esperienza luttuosa. *«Mi vien detto che l'origine del sistema filosofico del Barone e del suo calore in sostenerlo venga originalmente dall'aver veduto morire la prima sua moglie […] fra gli orrori di un'eternità di tormenti… D'allora in poi è divenuto ateista furiosissimo…»*.[7] Anche se un sistema filosofico non traduce mai soltanto il vissuto soggettivo del suo autore, indubbiamente l'esperienza della precoce e tribolata scomparsa della consorte può aver contribuito ad accrescere e ad alimentare i dubbi di d'Holbach circa la *bontà divina* e il significato del suo *provvidenziale intervento* nelle vicende umane, anche se pare che d'Holbach avesse manifestato scetticismo, se non ateismo, già precedentemente.[1] Coloro che hanno voluto in seguito screditare il sistema del barone, utilizzarono anche i dati biografici per attaccare i ragionamenti di d'Holbach sui dogmi religiosi e gli attacchi alla teodicea sulla sofferenza umana facendoli risalire ad un presunto "risentimento".[1]

> «...non vediamo queste disgrazie cadere, senza distinzione, sui buoni e sui cattivi, sugli empii e sui devoti, sugli innocenti e sui colpevoli? Come si presume che, dinanzi a un simile modo di procedere, noi ammiriamo la giustizia e la bontà d'un essere la cui idea sembra tanto consolante a tanti infelici? Bisogna, certo, che quegli infelici abbiano il cervello turbato dalle loro sventure, dal momento che si scordano che il loro Dio è l'arbitro di tutte le cose, l'unico dispensatore degli eventi di questo mondo. Non dovrebbero dunque prendersela con lui per i mali di cui vorrebbero consolarsi fra le sue braccia? Padre sventurato! Tu ti consoli in seno alla Provvidenza per la perdita d'un figlio amato o di una sposa che era la tua felicità! Ahimè! Non vedi che il tuo Dio li ha uccisi? Il tuo Dio ti ha reso infelice, e tu vuoi che il tuo Dio ti consoli dei colpi atroci che ti ha inferto!»
>
> (Paul Henri Thiry d'Holbach, *Il buon senso*, 78, "È assurdo chiamare «Dio di giustizia e di bontà» un essere che fa cadere tutti i mali, senza distinzione, sui buoni e sui cattivi, sugli innocenti e senza distinzione, sui buoni e sui cattivi, sugli innocenti e sui colpevoli; è pazzesco pretendere che gli infelici si consolino della loro sventura tra le braccia di colui che ne è il solo responsabile")

Holbach convolerà a seconde nozze già nell'ottobre del 1756, unendosi con la sorella minore di Basile-Geneviève, Charlotte-Suzanne d'Aine[1], forse non solo per sfuggire alla solitudine e reagire al dolore, ma anche nell'intento, rivelatosi presto vano, di trovare una nuova compagna il più possibile simile alla moglie defunta. Dalla seconda moglie Holbach ebbe un figlio (nato nel 1757) e due figlie (nate entrambe nel 1759, l'una all'inizio e l'altra alla fine dell'anno). Pur senza mai giungere a una definitiva rottura, dalle notizie desumibili dai «pettegolezzi» di Diderot nella sua corrispondenza con Sophie Volland, il secondo matrimonio del barone conobbe momenti di gelosia, di freddezza e noncuranza.[8]

L'unico grande amore era stato quello tributato alla prima moglie. Del resto, dalle testimonianze rimasteci, il carattere di d'Holbach non era un carattere facile. Anche nei confronti di un grande amico come Diderot fu spesso «*intrattabile*», facendo non di rado scontare a chi godeva della sua proverbiale ospitalità i suoi improvvisi malumori[1], le sue ubbie di malato immaginario, ma anche, come nota Sebastiano Timpanaro, l'amarezza che nasceva «*dallo sdegno che provava nello studiare la storia umana troppo piena di dolori e misfatti, "di atrocità dell'uomo e della natura"*».[9]

Amicizie e collaborazione all'*Encyclopédie*

A Parigi d'Holbach aveva conosciuto Friedrich Melchior Grimm, un attivo intellettuale che, tramite la sua *Corréspondance Littéraire*, forniva ai potenti «illuminati» d'Europa periodiche informazioni sulla vita parigina e sulle sue correnti artistiche e culturali.[1] Era un efficace diffusore delle idee degli enciclopedisti ma, soprattutto, aveva incontrato colui che sarebbe divenuto il suo amico più inseparabile, Denis Diderot, che lo coinvolse subito pienamente nell'impresa dell'Encyclopédie, della quale, nel 1751, era appena uscito il primo volume.[1] Dal 1751 e fino al compimento della grande opera, d'Holbach scrisse per l'Encyclopédie centinaia di articoli (circa 438[1]) contrassegnati nel secondo volume dalla sigla «– . –» e, più tardi, siglati da un solo trattino, ma anche molti altri articoli né firmati, né siglati, tuttora non tutti identificati con certezza[10].

Nel primo periodo dell'Encyclopédie, ossia fino alla forzata sospensione del 1759, d'Holbach si impegnò nella redazione di voci dedicate alla chimica, alla mineralogia e alla geologia, utilizzando i suoi talenti di studioso e la sua padronanza delle lingue in un'opera di divulgazione dei risultati acquisiti, in particolare dai mineralogisti e chimici tedeschi (specialmente Georg Ernst Stahl).[1] Se la chimica del flogisto di Stahl era destinata a ricevere un colpo mortale dalle scoperte di Lavoisier, dai suoi studi di chimica e mineralogia d'Holbach desunse comunque impulsi importanti per la strutturazione del suo materialismo, nel quale

movimento ed energia risultano coessenziali alla materia al punto che non è né necessario, né possibile concepirli come «impressi» a una materia passiva e inerte da un agente spirituale o divino, come continuavano a ritenere, sia pure in modi assai diversi, cartesiani e newtoniani *à la page*. La materia in d'Holbach, come già in John Toland e Diderot, è di per sé «materia actuosa», ovvero materia viva e fonte essa stessa dell'energia che muove il cosmo e gli elementi che lo compongono.[1] Non conoscendo meccanismi come l'evoluzione o la fisica quantistica, gli scienziati dell'epoca si basano su teorie di vitalismo e ilozoismo, come la generazione spontanea confutata poi da Lazzaro Spallanzani, teorie che vengono apprezzate e studiate come sostrato scientifico della filosofia anche dal barone.[11]

Denis Diderot

La campagna antireligiosa

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Storia dell'ateismo***.

Quando nel 1759, a seguito dello scandalo destato dalla pubblicazione dell'opera apertamente materialistica e antireligiosa di Claude-Adrien Helvétius *De l'esprit*, intervenne un generale inasprimento della censura e il potere politico revocò l'autorizzazione a pubblicare l'*Encyclopédie*, Diderot, abbandonato da D'Alembert, poté trovare in d'Holbach, oltreché in Louis de Jaucourt un collaboratore non solo deciso a sostenerlo nella sua caparbia volontà di portare a compimento l'impresa enciclopedica, ma anche intenzionato a radicalizzarne l'orientamento materialistico e antireligioso.[1]

Per reagire agli attacchi da cui erano investiti i *philosophes* sui fronti più diversi (dai pulpiti al palcoscenico, ai parlamenti, alle gazzette in mano a giansenisti e gesuiti), d'Holbach utilizzò una duplice strategia in grado di eludere l'accentuata repressione della libertà di stampa che la monarchia assolutista e le fazioni clericali erano momentaneamente riuscite a imporre.[1] Da un lato fece del suo «salotto» un punto di incontro, di discussione e confronto tra diplomatici e intellettuali di stanza o di passaggio a Parigi, dando inizio ai suoi famosi ricevimenti, il giovedì e la domenica all'ora di pranzo nella sua casa di rue Saint-Roch – oggi ubicata al numero 8 di rue de Moulins – o, nei periodi di villeggiatura, nel suo castello del Grandval, presso Sucy, a poche miglia da Parigi.[1] D'altro lato scelse la strada delle pubblicazioni clandestine che permettevano di esprimere senza censure né autocensure il proprio pensiero in tutta chiarezza. Promosse dunque la pubblicazione di testi anonimi o pseudonimi, attribuendo per lo più il libro stampato clandestinamente, e con falsa indicazione di tempo e luogo di edizione, ad autori già defunti da tempo.[1]

Se il procedimento non costituiva ovviamente una novità ed esisteva in tutta Europa, in particolare nei Paesi Bassi, Inghilterra e Francia, una vera e propria tradizione di «letteratura clandestina»[12], nuova fu la coerenza e la determinazione con cui il barone perseguì il suo intento di distruzione del pregiudizio e dell'oscurantismo, il suo proposito di riforma antireligiosa e, sul terreno politico, la sua proposta antiassolutistica. Questa strategia implicava evidentemente un sacrificio della propria fama in vita: di molte opere di d'Holbach si è saputo solo dopo la sua morte e di altre si continua a discutere se siano integralmente sue o da lui solo promosse e ispirate e redatte invece dai suoi collaboratori, gli adepti di quella che venne chiamata la *coterie d'Holbach*, la «consorteria» segreta del barone che vide in Jacques-André Naigeon (1735-1810) il suo elemento più attivo, anticlericale e anticattolico convinto.[1][13]

Charlotte-Suzanne d'Aine, la seconda moglie

Se il problema della costituzione di un corpus integrale delle opere di d'Holbach resta tuttora irrisolto, il problema attribuzionistico non merita di essere sopravvalutato. Anche se alcune sue pagine fossero state effettivamente ritoccate da Diderot o fossero state redatte da Naigeon, la sostanza della posizione ideologica di d'Holbach non cambia.[1]

Ritratto di un giovane artista, di Jean-Honoré Fragonard, presumibilmente Jacques-André Naigeon

La rinuncia all'egotismo d'autore è del resto in d'Holbach scelta deliberata. Lo attesta senza ombra di dubbi la sua lettera del 27 aprile 1765, scritta nell'imminenza della ripresa della pubblicazione dell'Encyclopédie: «Le sigle in fondo agli articoli scompariranno e ciò sarà vantaggioso almeno per quelli che, come me, non possono avere che un'esistenza collettiva nella Repubblica delle Lettere».

L'anonimato fu dunque il prezzo che d'Holbach si risolse a pagare per non vedersi costretto a contrabbandare l'ateismo sotto finte professioni di fede teista. Dev'essere però sottolineato che da un certo momento in poi, quando si è concentrato sugli aspetti morali della sua filosofia, d'Holbach ha attenuato la sua professione di ateismo, arrivando addirittura a proporre ai cristiani di far propri alcuni principi etici da lui proposti.[1]

La *Boulangérie* in azione. D'Holbach e i fratelli Naigeon

Per la stampa e la diffusione clandestina dei «pasticcini» sfornati dalla sua «boulangérie» – così scherzosamente chiamava la «panetteria» holbachiana Diderot, in quanto sia lui, sia il barone avevano curato l'edizione di opere postume di Nicolas-Antoine Boulanger – d'Holbach poteva giovarsi dell'aiuto del fratello minore di Naigeon, «controllore dei viveri» a Sedan. Suo tramite i manoscritti inviati a tipografi olandesi, una volta stampati, venivano fatti rientrare in Francia ricorrendo agli espedienti più vari.

Se all'interno dell'amministrazione nell'ultimo periodo del regno di Luigi XV non mancavano connivenze e possibili complicità, tali comunque da permettere che l'edizione completa dell'*Encyclopédie*, nonostante ogni ostacolo, giungesse alla fine in porto, non bisogna dimenticare che il partito clericale manteneva intatta la sua forza, sia dai pulpiti, sia nei parlamenti, nei tribunali e sulle gazzette.[1]

Chi veniva scoperto in possesso di libri holbachiani subiva severe condanne. Il ritrovamento di due copie del *Cristianesimo svelato* – il libro con cui d'Holbach aveva inaugurato la sua strategia clandestina – costò, nell'ottobre del 1768, la tortura e nove anni di carcere a un garzone di spezieria che ne aveva trattenuta una per sé e data l'altra al suo padrone, cinque anni di carcere al venditore clandestino e il manicomio a vita alla moglie di costui, ritenuta complice.[1]

Il 'salotto' di casa d'Holbach

Diversa era la funzione del «salon». I ricevimenti del barone non erano conciliaboli riservati ai soli materialisti e atei. Ospitavano ambasciatori e diplomatici dei più diversi stati europei, *philosophes* e intellettuali di diverse tendenze, dal cristianesimo rivissuto illuministicamente sulla falsariga del «cristianesimo ragionevole» di John Locke, al deismo di stampo volterriano, all'aperto materialismo ateo.[1] Intellettuali di prima grandezza, ma certo non seguaci di Diderot e d'Holbach, come David Hume, l'abate Ferdinando Galiani, Cesare Beccaria, Benjamin Franklin, l'abbé Raynal, Adam Smith, Laurence Sterne, David Garrick e, per poco, Jean-Jacques Rousseau, poterono discutervi i più vari argomenti scientifici, filosofici e letterari in un contesto di grande apertura ideologica.[1] Rousseau, notoriamente paranoico, abbandonò dopo diversi riavvicinamenti il salotto, definito da lui come una "cricca", dopo che d'Holbach (con Friedrich Melchior von Grimm) aveva spesso prestato denaro a Rousseau stesso, sostenendo che tramasse contro di lui assieme a Madame Levasseur (la madre di Thérèse Levasseur, compagna e futura moglie di Rousseau), Diderot e Grimm stesso. Orgoglioso del proprio essere "plebeo", Rousseau accusa d'Holbach di non comprenderlo, rifiutando spesso i suoi inviti, si sente umiliato dagli aiuti e risponde al barone dicendo "voi siete troppo ricco".[14]

Quando poi nel 1765 l'*Encyclopédie* poté riprendere la pubblicazione e gli ultimi dieci volumi, che nel frattempo Diderot aveva continuato a predisporre per la stampa, uscirono tutti insieme, gli articoli più notevoli di d'Holbach non riguardavano più la chimica e la mineralogia, bensì i costumi di popoli extraeuropei, «selvaggi» o comunque esponenti di civiltà diverse da quelle europee-mediterranee di cui il barone prendeva in considerazione soprattutto i diversi culti e le varie concezioni religiose.[1] Tra i lemmi più significativi attribuiti con certezza a d'Holbach si segnalano le voci «Preti», «Rappresentanti», «Teocrazia». Dalla collaborazione alla seconda fase dell'*Encyclopédie* emerge con chiarezza che l'impegno «etnologico» del barone nello studio delle religioni «primitive» mirava allo scopo di cercare in esse quel connubio di «paura e ignoranza» che costituisce ai suoi occhi il fondamento ultimo di ogni concezione antropo-teocentrica, un connubio che, a suo avviso, permaneva non scalfito nelle stesse religioni dei popoli cosiddetti civili, Cristianesimo incluso.[1]

Il viaggio in Inghilterra

Dal luglio al settembre del 1765 d'Holbach compì un viaggio in Inghilterra da cui trasse spunti critici che riversò nelle sue riflessioni politiche ulteriori. L'osservazione *on field* [sul campo] della vita politica inglese sarà ancora alla base delle «Riflessioni sul governo britannico» contenute nel *Système social*, una sua opera redatta otto anni più tardi. A fronte della diffusa anglomania, propagata già dal Voltaire delle *Lettere inglesi*, a fronte dell'esaltazione della «libera Inghilterra», paradigma di una forma equilibrata di governo contrapposto all'oppressione tipica dei regimi assolutistici prevalenti all'epoca nell'Europa continentale, d'Holbach notava che l'equilibrio politico che avrebbe dovuto garantire un'effettiva libertà era in gran parte

fittizio: monarchia, nobili e clero costituivano *de facto* un'unica santa alleanza e i deputati della Camera bassa, non revocabili dai loro rappresentati, finivano di norma col farsi comprare o lasciarsi asservire dal blocco reazionario.[1]

Gli ultimi anni e le esequie religiose

Paul Henri Thiry d'Holbach, ritratto di Louis Carmontelle (1717-1806)

Gli ultimi anni di d'Holbach coincisero con un progressivo deterioramento delle sue condizioni di salute e con la scomparsa di coloro che, accanto a lui, erano stati i protagonisti dell'illuminismo francese. Già nel 1777 un grave attacco di gotta e di nefrite lo aveva condotto a un passo dalla morte. Ce lo rivela Diderot che al comune amico Grimm scriveva: «A questo pericolo aggiungete la sua mezza cultura in fatto di chimica, medicina e farmacologia e un'impazienza di carattere che gli fa provare dieci farmaci in una sola mattinata». Nel 1771 era morto Helvétius, nel 1778 il patriarca Voltaire, nel 1783 D'Alembert. Nel 1784 morì anche Diderot, l'amico più caro e fedele. Il barone, a parte il salotto letterario, fece sempre una vita abbastanza ritirata (solo due immagini coeve lo ritraggono, un dipinto di Carmontelle del 1766 e uno di Roslin del 1785), accentuata negli ultimi anni, con la chiusura del salotto stesso.

D'Holbach si spense il 21 febbraio 1789, all'età di 66 anni. La clandestinità dei suoi scritti antireligiosi fece sì che non emersero obiezioni e ostacoli a esequie religiose: la sua sepoltura avvenne così nella chiesa parrocchiale di Saint-Roch (dove venne sepolto anche Diderot), costituendo l'ultimo atto del suo diuturno anonimato, quasi una forma di nicodemismo del XVIII secolo. Negli stessi giorni in Francia si stavano svolgendo le elezioni dei «rappresentanti» agli Stati generali.[1] La tomba, come quelle di Diderot, Pierre Corneille e altri, non è più identificabile a causa dei danni causati da scontri e combattimenti durante la rivoluzione francese e dopo (1791, 1795 e 1815).

D'Holbach non fu testimone degli eventi che avrebbero trasformato la Francia e l'Europa, ma, per quanto anonimamente, il suo contributo alla causa della rivoluzione e dei diritti dell'uomo, Paul Henri Thiry, barone d'Holbach, non aveva certo mancato di recarlo.[1] Oltre ai figli, al barone sopravvissero l'amico intendente Naigeon, che portò avanti la sua eredità intellettuale e quella di Diderot, e la seconda moglie, deceduta nel 1814.

Il pensiero

D'Holbach fu uno scrittore molto prolifico, ma mantenne spesso un velo di segretezza sulle proprie pubblicazioni a causa del loro carattere sovversivo e per mettersi al riparo di una censura dell'Ancien Régime estremamente efficace. La prima opera veramente caratteristica di d'Holbach, dopo la traduzione in francese di numerose opere scientifiche, può essere considerata *Le Christianisme dévoilé* (*Il Cristianesimo svelato*). Il libro fu pubblicato nel 1766, come opera postuma di Nicolas-Antoine Boulanger con la falsa datazione: Londra 1756. In questo testo d'Holbach esprime i convincimenti non solo anticlericali, bensì

anticristiani maturati con l'approfondimento della conoscenza delle religioni «selvagge».[1] Per d'Holbach il cristianesimo non costituisce quel progresso che pretende di rappresentare rispetto ai culti primitivi, presentandosi come unico detentore dell'unica rivelazione divina.[1] Insieme ai mali propri della «barbarie» – evidenti nelle cruente e incruente persecuzioni secolari che il cristianesimo ha esercitato sui suoi «dissidenti» e su chi era di diversa fede e opinione, fossero anche gli ebrei da cui i cristiani avevano tratto il libro sacro e l'istituzione sacerdotale-ecclesiastica – il cristianesimo nell'alleanza con il platonismo stretta dai Padri della Chiesa, per d'Holbach aveva propagato una concezione del mondo spiritualistica che costituiva un ostacolo epistemologico notevole per chiunque intendesse studiare la natura *iuxta propria principia* (secondo i suoi principi propri) sulla base del *lumen naturale* o sano intelletto umano.[1] Se nel *Cristianesimo svelato* permane qualche traccia deistica e sussiste qualche speranza di vedere dissociati i monarchi dal clero, il successivo libro (il *Sistema della Natura*, pubblicato in forma clandestina ma diffuso in proporzioni del tutto inedite, studiato dagli artigiani e dalle donne come dai *savants* in tutta l'Europa occidentale[15]) parve non solo troppo ateo, ma anche eccessivamente anticristiano e antimonarchico addirittura a un lettore acuto e nemico dell'*Infame* come il più moderato deista Voltaire, che pure apprezzava lo stile di scrittura e la personalità del barone.[1]

Per Holbach la natura stessa malvagia del Dio ebraico-cristiano ne dimostra l'assurdità e l'inesistenza.

Lo Château du Grand-Val proprietà di Holbach, residenza di campagna del barone e sede estiva della sua *coterie*

> «Gli inventori del dogma dell'eternità delle pene dell'inferno hanno fatto di quel Dio che essi dicono così buono il più detestabile degli esseri. La crudeltà, negli uomini, è il risultato estremo della malvagità. Non esiste un animo sensibile che non sia turbato e sconvolto dal solo racconto dei tormenti che prova il peggior malfattore; ma la crudeltà produce un'indignazione di gran lunga maggiore quando la si giudica gratuita o immotivata. I tiranni più sanguinari, i Caligola, i Neroni, i Domiziani avevano almeno dei motivi, quali che essi fossero, per tormentare le loro vittime e per irridere alle loro sofferenze: questi motivi erano o la loro propria sicurezza, o il furore vendicativo, o lo scopo di spargere il terrore con terribili punizioni esemplari, o, forse, la vanità di mettere in mostra la loro potenza e il desiderio di soddisfare una curiosità barbarica. Un Dio può avere qualcuno di questi motivi? Tormentando le vittime della sua collera, punirebbe degli esseri che non hanno potuto né mettere davvero in pericolo il suo potere indistruttibile, né turbare la sua felicità che nulla può alterare. D'altra parte, i supplizi infernali sarebbero inutili ai viventi, che non possono esserne testimoni; sarebbero inutili ai dannati, poiché all'inferno non è più possibile convertirsi e il tempo della misericordia è passato. Ne consegue che Dio, nell'esercizio della sua eterna vendetta, non avrebbe altro scopo che di divertirsi e di irridere alla debolezza delle sue creature...»
>
> (*Il buon senso*, 66, "Inventando il dogma dell'eternità delle pene infernali, i teologi hanno fatto del loro Dio un essere detestabile, più malvagio del più malvagio tra gli uomini, un tiranno perverso, crudele senza alcuno scopo e per mero suo piacere")

Tra il 1766 e il 1770 Holbach fece piovere una vera e propria grandine di libri e libelli antireligiosi e anticlericali spesso tradotti dall'inglese. Tra di essi bisogna segnalare almeno *La contagion sacrée* (Il contagio religioso), le *Lettres à Eugénie* (Lettere a Eugenia), l'*Histoire critique de Jésus-Christ* (Storia critica di Gesù Cristo), la *Théologie portative (*Teologia portatile o dizionario abbreviato della religione

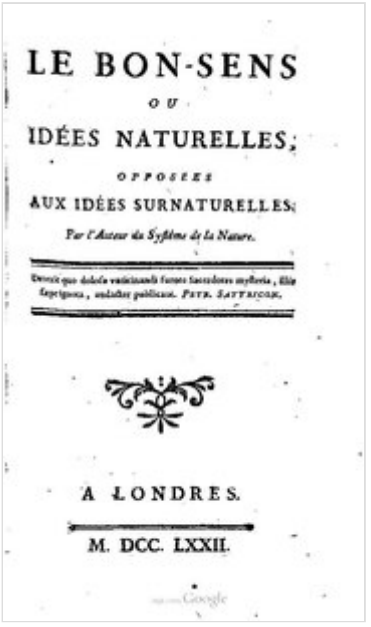
cristiana*)*, l'Essai sur les préjugés *(*Saggio sui pregiudizi, 1770*).* Come rileva il già citato Sebastiano Timpanaro, dal punto di vista storico-filologico d'Holbach non dimostra particolare vocazione o preparazione: i suoi testi conservano interesse soprattutto in quanto rivelano la progressiva maturazione nella sua mente di quelli che saranno i capisaldi della sua opera teoricamente più impegnativa, il *Systeme de la Nature* (Sistema della natura). Tuttavia il susseguirsi incalzante di traduzioni e pubblicazioni di carattere antireligioso, oltreché l'esigenza avvertita da d'Holbach di chiarire meglio a sé stesso determinati problemi-chiave, manifesta un chiaro intento «pratico»: la canalizzazione della battaglia dei *philosophes* in un preciso movimento di contrattacco rispetto alla reazione oscurantistica coagulatasi in occasione del caso Helvétius.[1]

Il *Sistema della natura* e *Il buon senso*

> «La natura non è affatto un'opera: essa è sempre esistita di per se stessa; è nel suo seno che tutto avviene, è un'officina immensa, fornita di materiali e che costruisce gli strumenti di cui si serve per agire.»
>
> (Barone d'Holbach, *Sistema della natura*, tomo II, cap. III)

Nel 1770 a breve distanza l'una dall'altra comparvero due edizioni del *Systeme de la Nature*, con falso luogo di stampa (Londra) e sotto il nome di *Jean-Baptiste Mirabaud*, ripreso da un traduttore e polemista antireligioso deceduto da tempo, Jean-Baptiste de Mirabaud.[1]

La paternità holbacchiana dell'opera sarà rivelata solo dopo la sua morte. Nel *Sistema della Natura* la rottura con il deismo diventa definitiva e irrecuperabile. Al contempo in d'Holbach si è definitivamente fatta strada la convinzione che assolutismo politico e oppressione clericale, anche se talora in apparente conflitto tra loro, sono sostanzialmente solidali e debbono quindi essere combattuti insieme. Secondo quanto scrive d'Holbach: «Senza la Corte la Chiesa quasi non può prosperare, lo Spirito Santo vola con un'ala sola. È a corte che in ultima istanza si decide l'ortodossia. Gli eretici sono sempre coloro che non pensano come alla corte. Le divinità di quaggiù regolano comunemente la sorte delle divinità di lassù. Senza Costantino Gesù Cristo sulla terra avrebbe fatto una assai magra figura».[16]


LE BON-SENS
OU
IDÉES NATURELLES;
OPPOSÉES
AUX IDÉES SURNATURELLES.
Par l'Auteur du Système de la Nature.
A LONDRES.
M. DCC. LXXII.

Edizione de *Il buon senso* del 1772

Nel 1772 d'Holbach pubblica una sintesi del suo sistema, *Le bon sens*.[17] Pur non introducendo innovazioni di rilievo rispetto al *Sistema della natura*, ne *Il buon senso* d'Holbach riesce a evidenziare i punti veramente nodali dell'opera maggiore, su uno sfondo polemico anche più vigoroso e coerente. Il libro fu considerato così pericoloso da parte della Chiesa cattolica, che ne fu anche messa all'indice la traduzione italiana del 1808: *Il Buon Senso, ossia Idee naturali opposte alle soprannaturali*[18]; d'Holbach argomenta contro l'uso della religione come mezzo di controllo mentale e sociale su persone rese deboli dalle condizioni personali o dell'educazione ricevuta:

> «L'idea di un Dio terribile, raffigurato come un despota, ha dovuto rendere inevitabilmente malvagi i suoi sudditi. La paura non crea che schiavi […] che credono che tutto divenga lecito quando si tratta o di guadagnarsi la benevolenza del loro Signore, o di sottrarsi ai suoi temuti castighi. La nozione di un Dio-tiranno non può produrre che schiavi meschini, infelici, rissosi, intolleranti.»
>
> (P.H.T. d'Holbach, *Il buon senso*, a cura di S. Timpanaro, Garzanti 1985, p.150)

Contemporaneamente al *Buon senso* d'Holbach curò anche il rilancio del materialista inglese del Seicento, Thomas Hobbes di cui tradusse l'importante *Human Nature*.

La proposta etico-politica

Stampa con riproduzione di ritratto del barone

Dal 1773 alla data della sua morte nel 1789, comincia l'ultima fase della produttività holbachiana, dedicata alla *pars construens* del suo sistema. Il barone passa dall'opera di demolizione dei pregiudizi religiosi alla proposta di un rinnovamento etico-sociale che si fonda su una concezione morale e politica decisamente laica, utilitarista e immanente.[1]

D'Holbach pubblica dunque in forma anonima nel 1773 *La politique naturelle* (La politica naturale) e il *Système social* (Sistema sociale) a cui si aggiungono nel 1776 *La morale universelle* (La morale universale) e l'*Ethocratie* (L'Etocrazia o «progetto di unione della morale con la politica»). Quest'ultima opera, dedicata al nuovo re di Francia, Luigi XVI manifesta una qualche rinnovata speranza nelle potenzialità (auto)riformatrici della monarchia francese, dopo la fine del lungo regno corrotto e dissestato del suo predecessore. Del resto anche l'illuminista radicale d'Holbach non riesce a pensare a riforme che non provengano «dall'alto», che non provengano cioè dalla volontà di un potere sovrano illuminato dall'azione rischiaratrice dei *philosophes*. D'Holbach è estraneo a ogni progetto di riforma economico-sociale egualitaria.[1] Pur riconoscendo la superiorità morale delle repubbliche, fondate *à la* Montesquieu sulla virtù, accetta la monarchia costituzionale con divisione dei poteri. Il potere legislativo per d'Holbach spetta ai «rappresentanti» (si veda la voce enciclopedica da lui dedicata al tema), ma sebbene non si esprima con piena chiarezza circa l'estensione del corpo elettorale, appare evidente che egli pensa a un suffragio assai largo in quanto considera come potenziali elettori non solo i ricchi o i privilegiati, ma anche chi lavori una terra di sua proprietà e in una certa misura anche coloro che si guadagnano da vivere con un lavoro che non sia quello del servo o del lacchè. L'assemblea parlamentare può riunirsi anche contro la volontà del re; i rappresentanti, a differenza di quanto d'Holbach aveva visto in Inghilterra, sono revocabili dai loro elettori.[1] I ministri vengono eletti dall'assemblea e non scelti dal monarca: la divisione dei poteri coincide *de facto* con la preminenza del legislativo sull'esecutivo. Il diritto centrale della società che sta imborghesendosi, il diritto di proprietà, è conservato, ma vengono criticate con asprezza le usurpazioni monarchiche e nobiliari. Pur nobilitato di recente, il barone considera l'aristocrazia come una casta usurpatrice. Se l'*optimum* sarebbe la sua completa abolizione, per un buon funzionamento della società è comunque indispensabile quanto meno eliminare l'ereditarietà incondizionata dei titoli e privare delle prerogative nobiliari chi se ne sia reso indegno. D'Holbach è un risoluto avversario dei privilegi feudali: corvées, pedaggi e altre servitù vanno eliminate. D'Holbach propone che l'educazione del principe ereditario della corona francese cessi di essere prerogativa di precettori ecclesiastici e cortigiani per essere

affidata invece alla «nazione».[1] Nazionale e pubblica dev'essere l'educazione di tutti i cittadini, in quanto tutto il popolo ha diritto ad essere istruito contro i tiranni e i preti nemici del sapere che lo hanno reso servo per secoli e secoli. D'Holbach rivendica inoltre la piena libertà di pensiero e di stampa, libertà di satira e di critica: nessuna condanna può essere comminata per reati d'opinione.[1] «In politica» sostiene nella sua *Etocrazia*, «i sistemi stravaganti sono puniti a sufficienza dal disprezzo, dalla derisione e dall'oblio».[19] Inoltre, pur sostenendo uno stato separatista fortemente laico e aconfessionale, rigetta l'ateismo di Stato e propone la piena libertà di culto nel privato (con eliminazione di ogni privilegio ecclesiastico), in quanto l'ateismo sarà diffuso solo con la propaganda culturale e l'educazione a partire dalle classi colte, poi con l'istruzione del popolo (i suoi libelli sono fatti per la massima circolazione in chiunque abbia un minimo di alfabetizzazione e comprensione, infatti erano diffusi anche fuori dai circoli nobiliari e intellettuali, tra i membri del Terzo Stato), ma senza imposizione.[1]

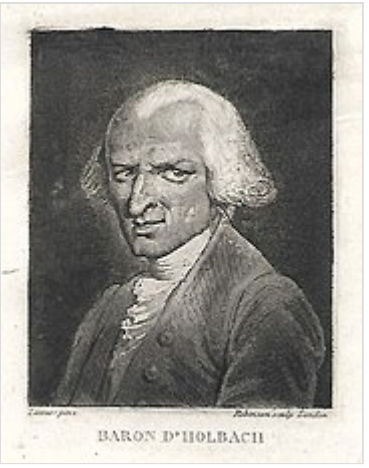
Un altro elemento caratterizzante il pensiero holbacchiano è il suo deciso antimilitarismo: le guerre di conquista sono espressione di barbarie in un'epoca che deve promuovere gli scambi commerciali, il monarca non può pretendere di dominare terre lontane (ovvero lo stato dev'essere nazionale, da qui la condanna dell'imperialismo e del colonialismo), i militari di carriera sono considerati un flagello non solo nei riguardi dei popoli che si accingono a soggiogare con la violenza delle armi, ma anche nei confronti dei loro compatrioti, in quanto utilizzati in caso di sommosse, proteste e sollevamenti popolari.[1] Tranne il caso di guerre difensive d'Holbach prevede per i militari di truppa, preferibilmente volontari e non coscritti, una sorta di «servizio civile»: ovvero un impiego in lavori di pubblica utilità. In materia di giustizia d'Holbach si oppone alla venalità delle cariche ancor sempre presente nella Francia settecentesca, così come critica l'esasperante lentezza dei procedimenti giudiziari. In pieno accordo con le posizioni degli illuministi lombardi Cesare Beccaria e Pietro Verri. d'Holbach manifesta la sua netta avversione all'impiego della tortura, quale che sia il pretesto accampato per servirsene, come il ripudio della pena di morte, tranne che per i casi di omicidio premeditato ed efferato.

Nel suo determinismo il barone non imputa evidentemente il crimine alla per lui inesistente «libera volontà» degli individui, ma considera i delinquenti alla stregua di «malati» in taluni casi «incurabili» e dunque pericolosi al pari degli animali che siamo costretti ad abbattere e ad eliminare qualora divengano fonte di contagi letali. Contro Voltaire, che ne *Le Mondain* aveva esaltato i vantaggi arrecati dal lusso alla società nel suo complesso, d'Holbach è ostile a ogni forma di «sciupio vistoso»[20] e propugna una politica agraria fondata sulla ripartizione dei terreni tra il maggior numero possibile di piccoli proprietari. Diffidente anche nei confronti di un accentuato sviluppo del commercio, d'Holbach raccomanda la creazione di «opifici pubblici», cioè fabbriche di proprietà statale (idea che sarà fatta propria dai socialisti), in grado di contrastare la disoccupazione e la povertà, dimostrandosi quindi un sostenitore dell'economia mista, e non del *laissez-faire* o del liberismo, sostenuto da molti illuministi.[1]

Al pari di Condorcet, d'Holbach è uno dei rari filosofi maschi dell'epoca disposto a rivendicare la parità di diritti, e quindi di educazione e di istruzione delle donne. Lui stesso monogamo, come John Milton rivendica il diritto al divorzio e, pur senza eccessive concessioni ad un ethos «animalistico», è convinto che l'insegnamento della storia naturale mostrando l'affinità dell'uomo con gli altri esseri sensibili, educherà l'umanità a una maggiore mitezza nei confronti delle bestie, consapevole per esperienza che chi tormenta gli animali non ha scrupoli neppure nel tormentare gli uomini.[11] Egli osserva:

> «Nella specie umana ci sono individui così diversi gli uni dagli altri quanto è diverso l'uomo da un cavallo o da un cane. [...] Quanti animali mostrano più bontà, riflessione e ragionevolezza dell'animale che si considera ragionevole per antonomasia![21]»

Conclusioni generali



Ritratto del barone D'Holbach. Latour & Robinson (1835)

La sua opera più nota resta comunque il *Système de la nature, ou des Lois du Monde Physique et du Monde Moral* (2 volumi, Londra 1770): in essa egli nega l'esistenza dell'anima e di qualsiasi proprietà o sostanza spirituale e sostiene che materia e moto formano il mondo, il quale è auto-creato, eterno e governato da un rigido determinismo, il quale giustifica ogni evento.[1] Secondo d'Holbach anche l'uomo è "un essere puramente fisico", sottoposto alla ferrea necessità (qua influenzato da Spinoza, Leibniz, Helvétius e Toland) che lega insieme tutti i fenomeni naturali col rapporto di causa ed effetto, e la sua materia è organizzata in modo tale da produrre il pensiero: le stesse facoltà intellettuali, pertanto, sono modi d'essere e di comportarsi risultanti dall'organizzazione del corpo umano. La libertà è una pura illusione, e con essa il libero arbitrio: in realtà l'uomo cerca ciò che ritiene utile al proprio benessere, secondo una sorta di legge fisica naturale ("la gravitazione dell'individuo su se stesso"). Questo è ciò che la ragione e l'esperienza ci dicono: pertanto le "verità" della religione (dall'esistenza di Dio all'immortalità dell'anima) sono sciocche superstizioni, mantenute in vita dagli interessi del clero che sfrutta l'ignoranza delle cause naturali.[1]

> «Ci dicono con tono grave che «non c'è effetto senza causa»; ci ripetono ogni momento che «il mondo non si è fatto da sé». Ma l'universo è una causa, non è per niente un effetto. Non è per niente un'opera, non è stato per niente «fatto», poiché era impossibile che lo fosse. Il mondo è sempre esistito; la sua esistenza è necessaria. (...) La materia si muove per la sua propria energia, per una conseguenza necessaria della propria eterogeneità.»

(Paul Henri Thiry d'Holbach, *Il buon senso, ossia idee naturali opposte alle soprannaturali*; paragrafo 39)

D'Holbach esalta l'ateismo, concepito come primo gradino verso la virtù ("la vera virtù è incompatibile con la religione"): l'ateo conosce le leggi della natura e conosce la propria natura, sa ciò che essa gli impone e pertanto può seguirla, assecondando il proprio impulso verso la felicità. D'Holbach ritiene, pertanto, che non si debba condannare la ricerca del piacere e della felicità terrena, purché l'interesse singolo non contraddica l'interesse collettivo: la condotta di ognuno deve riuscire a conciliargli la benevolenza dei propri simili, necessaria alla sua stessa felicità, e pertanto dev'essere diretta all'utilità del genere umano. Il potere pubblico può e deve indurre gli uomini a seguire tali comportamenti attraverso incentivi e pene.[1] Il presunto *«Dio non ha potuto rendere la natura umana esente dal peccato, non ha il diritto di punire l'uomo»*[22], i miracoli sono falsi o il fatto che vi siano stati dei martiri non indica la verità di ciò in cui credevano; né la credenza in un'altra vita è consolante per il barone, poiché per vivere secondo la religione è necessario rinunciare a questa, e secondo la teologia la maggioranza degli uomini è comunque condannata a errare e finire in un inferno eterno (Dio è paragonato a un re che costringe i sudditi a giocarsi la vita ad un gioco d'azzardo coi dadi in cui vincere è quasi impossibile) al che è più soddisfacente credere nel materialismo, che per lui non è rozza materialità e non squalifica l'uomo.

«*È falso che il materialismo sia disonorante per la specie umana.*
Ci obiettano che il materialismo fa dell'uomo una mera macchina: e questo viene giudicato altamente disonorevole per tutta la specie umana. Ma la specie umana sarà davvero più onorata quando si dirà che l'uomo agisce per gli impulsi segreti di uno spirito, o di un certo non so che, che riesce ad animarlo, senza che si possa sapere come? È facile accorgersi che la superiorità che si attribuisce allo spirito sulla materia, o all'anima sul corpo, è basata soltanto sulla nostra ignoranza della natura di codesta anima, mentre abbiamo più familiarità con la materia, col corpo, che presumiamo di conoscere e di cui crediamo di sceverare i congegni. Ma i più semplici movimenti dei nostri corpi sono, per chiunque vi rifletta, degli enigmi altrettanto difficili a svelarsi quanto è il pensiero.»

(Il buon senso, 106)

«Così poveri mortali, voi assumete i vostri desideri come misura della verità! Siccome desiderate vivere sempre ed essere più felici, ne traete subito la conclusione che vivrete sempre e che in un mondo ignoto sarete più fortunati che nel mondo conosciuto, il quale spesso non vi procura che dolori! Accettate, piuttosto, di abbandonare senza rimpianti questo mondo che causa alla maggioranza di voi ben più tormenti che piaceri. Rassegnatevi all'ordine del destino che vuole che, al pari di tutti gli esseri, voi non duriate in eterno. «Ma che cosa diventerò?», mi chiedi tu, uomo. Quello che eri alcuni milioni d'anni fa. Tu eri allora... non so che; preparati dunque a ridiventare in un istante quel «non so che» di allora; rientra serenamente nella dimora universale dalla quale uscisti a tua insaputa nella tua forma attuale; e passa, senza lagnarti, come tutti gli esseri che ti circondano. [...] Secondo le finzioni della teologia, le plaghe dell'aldilà sono allietanti e rattristanti. Nulla di più difficile che rendersi meritevole del regno della felicità; nulla di più facile che ottenere un posto nel soggiorno dei supplizi, che la Divinità destina alle sventurate vittime del suo eterno furore. Quelli che trovano così lusinghiera e così dolce l'idea di un'altra vita, hanno dunque dimenticato che l'altra vita, come essi stessi credono, dev'essere accompagnata da tormenti per la maggioranza dei mortali? L'idea dell'annientamento totale non è infinitamente preferibile all'idea di un'esistenza eterna, accompagnata da dolori e da «stridor di denti»? Il timore di non continuare ad esistere sempre è più angoscioso del pensiero di non essere mai esistiti? Il timore di cessare di esistere è un male reale soltanto per l'immaginazione che, senza fondamento, partorì il dogma di un'altra vita.»

(Il buon senso, 108, "È falso che il dogma dell'altra vita sia consolante; e, fosse anche consolante, non si può trarne la conclusione che sia vero")

Alla fine del *Sistema della natura*, d'Holbach innalza una sorta di invocazione alla natura e alle sue virtù, diversa sia dagli intenti di Rousseau e dalla preghiera a Dio con cui Voltaire conclude il suo *Trattato sulla tolleranza*[23]:

«O natura, sovrana di tutti gli esseri, e voi, sue figlie adorabili, virtù, ragione, verità, siate per sempre le nostre solo divinità. A voi son dovuti l’incenso e gli omaggi della terra. Mostraci, dunque, o natura, ciò che l’uomo deve fare per ottenere la felicità che tu fai desiderare! Virtú, riscaldalo con il tuo fuoco benefico! Ragione, guida i suoi passi incerti nei sentieri della vita! Verità, la tua fiaccola lo illumini! Unite, divinità soccorritrici, il vostro potere per sottomettere i cuori. Bandite dai nostri spiriti l’errore, la malvagità, il turbamento; fate regnare al loro posto la

> scienza, la bontà, la serenità. L'impostura confusa non osi mai mostrarsi. Fissate da ultimo i vostri occhi, da così lungo tempo abbagliati o accecati, sugli oggetti che dobbiamo cercare. Allontanate per sempre e quei fantasmi orridi e quelle chimere seducenti che servono unicamente a farci delirare. Traeteci fuori degli abissi in cui la superstizione getta, rovesciate il fatale impero della magia e della menzogna, strappate loro il potere che vi hanno usurpato. Comandate senza eccezione ai mortali, spezzate le catene che li opprimono, lacerate il velo che li copre, calmate i furori che li inebriano, spezzate nelle mani sanguinose della tirannide lo scettro con cui li si schiaccia, relegate gli dèi che li affliggono nelle regioni immaginarie dalle quali la paura li ha fatti uscire. Ispirate coraggio all'essere intelligente, dategli energia; osi da ultimo amare, stimare se stesso, sentire la sua dignità; osi liberarsi, sia felice e libero, sia sempre lo schiavo unicamente delle vostre leggi, perfezioni la sua sorte, ami i suoi simili, goda lui stesso e faccia godere gli altri. Consolate il figlio della natura dei mali che il destino lo costringe a subire; attraverso i piaceri che la saggezza gli permette di gustare apprenda a sottomettersi alla necessità. Conducetelo senza apprensioni alla meta di tutti gli esseri; insegnategli che non è fatto né per evitarla né per temerla.»

Il materialismo ateo di d'Holbach, pertanto, a differenza da quello di Julien Offray de La Mettrie o del marchese de Sade, è mosso da un interesse etico - politico.[1] Egli, coerentemente, si impegnò in battaglie politiche, come quella per l'abolizione dei privilegi ereditari di classe, e vagheggiò l'attuazione di una "etocrazia", versione originale di uno stato utilitaristico.

Per d'Holbach il conflitto sociale deriva unicamente dal fatto che i vari gruppi sociali non conoscono i loro veri interessi, in quanto tali armonizzabili.[1]

Eredità

D'Holbach influenzerà, postumo, grandi pensatori come Nietzsche[1], Marx[6], Feuerbach, Charles Darwin, Leopardi[24] e altri.

Tra i rivoluzionari francesi, Holbach riscuoteva simpatie tra i Cordiglieri mentre i Giacobini erano più spiccatamente rousseauiani e i Girondini si rifacevano più a Voltaire e agli enciclopedisti moderati (del Club era membro Condorcet). In particolare tra i cordiglieri ammiravano il barone, specialmente per le sue proposte politiche più che religiose, i due "Indulgenti" Georges Jacques Danton e Camille Desmoulins, e l'editore dell'*Ami du peuple* Jean-Paul Marat. Alle sue idee religiose (e a quelle di Meslier) si rifecero in maniera più radicale e violenta Jacques-René Hébert, Joseph Fouché, Pierre-Gaspard Chaumette, Anacharsis Cloots, Collot d'Herbois, e più fedelmente numerosi idéologues del periodo moderato dopo la fine del governo dei Montagnardi, che ammiravano sia il barone che Helvétius, Diderot e La Mettrie.

Nel 1792, in piena rivoluzione, venne pubblicata la prima versione completa del *Testamento* di Jean Meslier (precedentemente pubblicato solo in forma tagliata a cura di Voltaire) a cui l'editore unì il *Buon senso* di d'Holbach, senza specificare l'autore. Per quasi un secolo la maggioranza della critica attribuì entrambe le opere a Meslier. Durante il Direttorio, per combattere nuovamente diffusione del cattolicesimo, il governo finanziò la stampa e la diffusione nei dipartimenti del testo holbacchiano *La Contagion sacrée ou Histoire naturelle de la superstition*, a nome Mirabaud (come il *Sistema della natura*). A partire dagli anni 1790, Naigeon cominciò a rettificare la reale paternità delle opere. Durante gli ultimi anni della rivoluzione d'Holbach fu conosciuto pubblicamente come l'autore del celebre *Système*. Dai primi decenni del XIX secolo, e completamente nel XX per quanto riguarda *Le bon sens*, il nome del barone, alla sua morte famoso solo per il *Tableau des saints* e per gli articoli scientifici dell'Enciclopedia, era ormai noto.

L'ex collaboratore di Holbach, Naigeon, durante la Rivoluzione simpatizzò per le iniziative più anticlericali e antireligiose, forse per la scristianizzazione della Francia, e criticò Robespierre per aver istituito l'effimera religione di Stato deista del Culto dell'Essere Supremo nel giugno 1794 (facendo sue le critiche di Rousseau, il rivoluzionario giacobino diceva "l'ateismo è aristocratico"). In articoli usciti dopo il Termidoro, deplorò gli esiti sanguinosi del Regime del Terrore, continuando al tempo la curatela delle opere di Diderot e d'Holbach.[13]

Holbach nella cultura di massa

Il barone condusse una vita esemplare sotto il profilo morale, che probabilmente ispirò il personaggio di M. de Wolmar, lo scettico altruista della *Nouvelle Héloïse* di Jean-Jacques Rousseau.[1]

Il personaggio romanzato di Holbach è presente anche nell'opera teatrale su Diderot *Il libertino* (1997) di Éric-Emmanuel Schmitt, il quale ispirò l'omonimo film del 2000 di Gabriel Aghion; l'ambientazione è nella casa di campagna dove un giovane Diderot rappresenta un illuminista radicale e gaudente, assai simile al tipo di personaggio solitamente rappresentato da Giacomo Casanova. Il barone è un personaggio secondario che è invece raffigurato come un simpatico intrattenitore, nonché uno stravagante inventore di curiose macchine tra cui un Piganino (un pianoforte immaginario in cui il suono si ricava da dei maiali di diverse dimensioni).

Opere

- *Il sistema della natura*, a cura di A. Negri, Utet, Torino, 1978;
- *L'Etocrazia*, a cura di L. Tundo, Milella, Lecce 1980;
- *Il buon senso*, a cura di S. Timpanaro, Garzanti, Milano, 1985;[25]
- *Saggio sui pregiudizi o l'influenza delle opinioni sui costumi e sulla felicità degli uomini*, a cura di D. Iasio, Guerini e Associati, Milano 1993;
- *Elementi di morale universale o catechismo della natura*, a cura di V. Barba, Biblioteca Universale Laterza, Bari 1993;
- *La teologia portatile o Dizionario abbreviato della Religione Cristiana*, a cura di T. Cavallo, Lapsus, Pisa 1999, nuova edizione, Gammarò, Sestri Levante 2009;
- *Lettere a Eugénie o antidoto contro i pregiudizi*, a cura di C. Pietroni, L'Orecchio di Van Gogh, Ancona, 2009;
- *Saggio sull'arte di strisciare ad uso dei Cortigiani*, Il Melangolo, Genova 2009;
- *La Morale Universale*, a cura di M. Vadori, Youcanprint, Tricase, Lecce, 2018.[26]
- *Il cristianesimo svelato. Analisi dei principi e degli effetti della religione cristiana*, a cura di C. Tamagnone e F. Virzo, Diderotiana Editrice, 2017
- *L'infezione del sacro,* a cura di C. Tamagnone e F. Virzo, Diderotiana Editrice, 2017

Note

1. Chiara Pietroni, *D'Holbach: il buon senso dell'ateismo* (**PDF**) (tesi di laurea premio UAAR), su *uaar.it*, 2007. Trattazione basata sulla bibliografia da pag. 301 a 309, pag. 55
2. **^** Jonathan Israel, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, 2011.
3. **^** (**FR**) Alain Bauer e Roger Dachez, *Les rites maçonniques anglo-saxons*, Paris, Presses universitaires de France, 2011, p. 50.

4. Michael LeBuffe, *"Paul-Henri Thiry (Baron) d'Holbach", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.)*, su *plato.stanford.edu*, 2015.
5. ^ PAUL HEINRICH DIETRICH D'HOLBACH (http://www.filosofico.net/holbach.htm)
6. *ibidem*
7. ^ Gianmarco Gasparri (a cura) Viaggio a Parigi e Londra (1766-1767) - Carteggio di Pietro ed Alessandro Verri, Milano, Adelphi, 1980.
8. ^ In: Diderot, *Siamo tutti libertini. Lettere a Sophie Volland. 1759-1762*
9. ^ Sebastiano Timpanaro, *Introduzione a "Il buon senso" del barone d'Holbach, con osservazioni di Voltaire*, Garzanti, 1985
10. ^ cfr. nelle indicazioni bibliografiche le voci Vercruyssen, Lough, Minerbi-Belgrado)
11. D'Holbach, il materialista gentiluomo (http://digilander.libero.it/illuminismo.ct/ilaf-15.htm)
12. ^ Su cui può fornire un primo utile ragguaglio l'agile contributo di Gianni Paganini, *La philosophie clandestine*, Paris, Puf, 2005.
13. Naigeon, Jacques-André (https://www.treccani.it/enciclopedia/jacques-andre-naigeon_%28Dizionario-di-filosofia%29/)
14. ^ J.-J. Rousseau, *Le confessioni*, ed. Sonzogno, p. 254
15. ^ Jonathan Israel, *Una rivoluzione della mente. L'Illuminismo radicale e le origini della democrazia moderna*, Einaudi, p. 52, ISBN 9788806206505.
16. ^ Holbach, *Teologia portatile*, "Corte"
17. ^ Il buon senso (http://www.ousia.it/SitoOusia/SitoOusia/TestiDiFilosofia/TestiPDF/Holbach/BuonSenso.pdf) in formato PDF.
18. ^ Andrea Del Col, *L'Inquisizione in Italia*, Milano, Mondadori, 2006, p. 714.
19. ^ Holbach, *Etocrazia*
20. ^ espressione di Thorstein Veblen
21. ^ Da *Il buon senso*; citato in Gino Ditadi, *I filosofi e gli animali*, vol. 1, Isonomia editrice, Este, 1994, p. 167. ISBN 88-85944-12-4
22. ^ Il buon senso, 76
23. ^ Systeme de la Nature, p. 672, tomo II, cap. 12
24. ^ Paolo Ruffilli, *Introduzione, note e commenti alle Operette morali di Giacomo Leopardi*, Garzanti, 1988
25. ^ *Audiolettura di un passo de Il buon senso*, su *elapsus.it*. URL consultato il 26 aprile 2017.
26. ^ *La Morale Universale*, su *youcanprint.it*. URL consultato il 29 ottobre 2018.

Bibliografia

- Jeroom Vercruysse, *Bibliographie descriptive des écrits du Baron d'Holbach*, Minard, Paris 1971.
- Paul-Henri Thiry d'Holbach, *Œuvres philosophiques complètes*, Editions Alive Paris (edizione in 7 tomi in corso di pubblicazione, non sempre inappuntabile, ma facilmente accessibile).
  - Nel t. 1 sono pubblicati: *Le Christianisme dévoilé ou Examen des Principes & des Effets de la Religion chretienne* (1761); *La contagion sacrée ou Histoire naturelle de la Religion* (1768); *Lettres à Eugenie ou Preservatif contre les Préjugés* (1768), *Théologie portative ou Dictionnaire abregé de la Religion chrétienne*.
  - Nel t. 2: *Essai sur les Préjugés ou De l'influence des Opinions sur les Mœurs & le Bonheur des Hommes* (1770); *Système de la Nature ou Des Lois du Monde physique & du Monde moral* (1770); *Histoire critique de Jesus-Christ ou Analyse raisonnée des Evangiles* (1770).

- Nel t. 3: *Tableau des Saints ou Examen de l'Esprit, de la Conduite, des Maximes & du Mérite des Personnages que le Christianisme révère & propose pour Modèles* (1770); *Le Bon Sens ou Idées naturelles opposées aux Idées surnaturelles* (1772); *Politique naturelle ou Discours sur le vrais Principes du Gouvernement* (1773); *Ethocratie, ou Le Gouvernement fondé sur la Morale* (1776).
- Nel t. 4: *Système social ou Principes naturels de la Morale & de la Politique, avec un Examen de l'Influence du Gouvernement sur les Mœurs* (1773); *La Morale universelle, ou Les Devoirs de l'Homme fondés sur la Nature* (1776); *Eléments de Morale universelle ou Catéchisme de la Nature* (1790).
- Il t. 5 comprende opere scritte in collaborazione con altri o tradotte da d'Holbach e precisamente: *Lettres philosophiques* (JohnToland); *De l'imposture sacerdotale* (1767); *Le militaire philosophe* (in collaborazione con Naigeon) (1768); *Les Prêtres démasqués ou Des Iniquités du Clergé chrétien* (1768); *De la Cruauté religieuse* (1768); *Essai critique sur St. Paul* (1770).
- Il t. 6 contiene opere edite da d'Holbach: N. A. Boulanger, *Recherches sur l'Origine du Despotisme oriental* (1761); N. A. Boulanger, *L'antiquité dévoilée* (1766); *Examen critique des Apologistes de la Religion chrétienne* (1768).
- Il t. 7 contiene polemiche e reazioni dei contemporanei: P. Guidi, *Lettres au Chevalier de… entrainé dans l'Irreligion par un Libelle intitulé Le militaire philosophe*; Bergier, *Apologie de la Religion chrétienne contre l'Auteur du Christianisme dévoilé & contre quelques autres critiques*; Jean de Castillon, *Observations sur le livre intitulé Système de la Nature*; L'Abbé Bernier, *Examen du Matérialisme ou Réfutation du Système de la Nature*; Seguier, *Réquisitoire au Parlement*; *Réponse au Réquisitoire*.

- All'interno del Corpus des *Œuvres de Philosophie en langue française*, diretto da Michel Serres e pubblicato dall'editore parigino Fayard, Josiane Boulad-Ayoub ha curato la ristampa del *Système de la Nature*, del *Système social* e de *La politique naturelle*.
- E. Callot, *Six philosophes français du XVIII siècle*, Annecy 1963.
- G. Cristani, *D'Holbach e le rivoluzioni del globo. Scienze della Terra e filosofie della natura nell'età dell'Encyclopédie*, Olschki, Firenze 2003.
- R. Gaetano, *La benda sugli occhi. Teoria della conoscenza, etica e politica in P.-H. Thiry D'Holbach*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1998.
- G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. 3, II, Firenze, La Nuova Italia 1981.
- Jonathan Israel, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, 2011. (ISBN 978-0-199-54820-0)
- M.C. Jacob, *L'illuminismo radicale*, Bologna, Il Mulino 1983.
- A. Ch. Kors, *D'Holbach's Coterie. An Enlightenment in Paris*, Princeton University Press, 1976.
- J. Lough, *Le baron d'Holbach: quelques documents inédits ou peu connus*, in "Revue d'histoire littéraire de la France", LVII, 1957, pp. 524–543.
- J. Lough, *Essays on the Encyclopédie of Diderot and D'Alembert*, Oxford University Press, Londra 1968.
- A. Minerbi-Belgrado, *Paura e ignoranza: studio sulla teoria della religione in D'Holbach*, Olschki, Firenze 1983.
- M. Naumann, *Holbach und das Materialismusproblem in der französischen Aufklärung*, in AA.VV., *Grundpositionen der französischen Aufklärung*, Rütter & Loenig, Berlin 1955.
- P. Naville, *D'Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secolo* (1943), tr. it. Feltrinelli, Milano 1976.
- Michel Onfray, *Illuminismo estremo. Controstoria della filosofia IV*, 2007, ed. italiana: Ponte alle grazie, 2010. ISBN 9788862201575
- A. Sandrier, *Le style philosophique du baron d'Holbach*, Honoré Champion, Paris, 2004.

- Chiara Pietroni, *Paul-Henri Thiry d'Holbach: la contagion sacrée e il suo antidoto: l'ateismo etico*, PhD thesis, Università Macerata, 2012.
- Virgil V. Topazio, *Diderot's Supposed Contribution to D'Holbach's Works*, in "Publications of the Modern Language Association of America", LXIX, 1, 1954, pp. 173–188.

Voci correlate

- Ateismo
- Determinismo
- Encyclopédie
- Illuminismo
- Materialismo
- Meccanicismo

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Paul Henri Thiry d'Holbach**
- Wikisource contiene una pagina in lingua francese dedicata a **Paul Henri Thiry d'Holbach**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Paul Henri Thiry d'Holbach**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Paul Henri Thiry d'Holbach (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Baron_d%27Holbach?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Holbach, Paul Henri Dietrich barone di*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Guido Calogero, *HOLBACH, Paul Heinrich Dietrich, barone di*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1933.
- *Holbach, Paul Henri Dietrich, barone d'*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Holbach, Paul-Henri Dietrich baróne d'-*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (**EN**) *Paul-Henri Dietrich, baron d'Holbach*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) *Paul Henri Thiry d'Holbach*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- *Opere di Paul Henri Thiry d'Holbach*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Paul Henri Thiry d'Holbach*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Opere di Paul Henri Thiry d'Holbach*, su *Progetto Gutenberg*.
- (**EN**) *Audiolibri di Paul Henri Thiry d'Holbach*, su *LibriVox*.
- (**EN**) Michael LeBuffe, *Paul-Henri Thiry (Baron) d'Holbach*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- *Etica e giustizia sociale in D'Holbach (di Annaemi Montalto)*, su *filosofia-italiana.org*. URL consultato il 12 agosto 2006 (archiviato dall'url originale il 29 settembre 2004).

- *"Il buon senso" (testo integrale)*, su *alateus.it*. URL consultato il 12 agosto 2006 (archiviato il 5 aprile 2022).
- *La filosofia di d'Holbach*, su *holbach.bravehost.com*. URL consultato il 15 giugno 2019 (archiviato dall'url originale il 4 marzo 2016).
- *Estratto di brani di d'Holbach*, su *filosofico.net*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 95147318 (https://viaf.org/viaf/95147318) · ISNI (EN) 0000 0001 2103 1795 (http://isni.org/isni/0000000121031795) · SBN LO1V067563 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/LO1V067563?core=autoriall) · BAV 495/21309 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_21309) · CERL cnp01878592 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01878592) · Europeana agent/base/145484 (https://data.europeana.eu/agent/base/145484) · LCCN (EN) n80106712 (http://id.loc.gov/authorities/names/n80106712) · GND (DE) 118706403 (https://d-nb.info/gnd/118706403) · BNE (ES) XX963755 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX963755) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX963755) · BNF (FR) cb11907649j (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11907649j) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11907649j) · J9U (EN, HE) 987007262609305171 (http://oldu li.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007262609305171) · NSK (HR) 000407605 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000407605) · NDL (EN, JA) 00522677 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00522677) · CONOR.SI (SL) 45657187 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/45657187)

Portale Areligiosità | **Portale Biografie**

Portale Filosofia | **Portale Scienza e tecnica**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Paul_Henri_Thiry_d%27Holbach&oldid=138199166"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 5 mar 2024 alle 23:01.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Claude-Adrien Helvétius

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Claude-Adrien Helvétius (Parigi, 26 gennaio 1715[1] – Parigi, 26 dicembre 1771) è stato un filosofo e scrittore francese.

Claude-Adrien Helvétius

Indice

Biografia
Filosofia
Opere principali
Note
Bibliografia
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Appartenente a una famiglia originaria della Svizzera dal cognome originale di Schweitzer, poi latinizzato in Helvétius, Claude Adrien, figlio del medico della regina Maria Leszczyńska, moglie del re di Francia Luigi XV, iniziò il suo corso di studi presso il collegio gesuita Louis-Le-Grand i cui insegnamenti abbandonò per impegnarsi nella composizione di poesie e nello studio degli scrittori moralisti La Rochefoucauld e Montaigne.

Nel 1738, tramite la raccomandazione della regina, venne nominato esattore delle imposte regie, incarico da cui ebbe modo di ricavare un reddito proficuo. Nonostante il suo ufficio pubblico al servizio della monarchia, frequentò gli intellettuali illuministi più critici del regime assoluto monarchico. Presso il salotto di Madame Émilie du Châtelet a Cirey conobbe e divenne amico di Voltaire, a cui dedicò le *Epitres* nelle quali si dichiarava discepolo del filosofo polemista, condividendone lo scetticismo religioso e il programma di lotta al pregiudizio conservatore.

Nel 1751 lasciò l'impiego di appaltatore delle imposte mantenendo quello di ciambellano della regina e nello stesso anno si sposò con la giovane e colta Anne-Catherine de Ligneville, appartenente a una nobile famiglia in dissesto finanziario. Deciso ad abbandonare la vita di corte, comprò due tenute agricole: una a Lumigny e una a Château de Voré dove per lo più dimorava, trasferendosi per una parte dell'anno anche nella casa di Parigi in rue Sainte-Anne.

Frequentavano più o meno abitualmente le sue case Saurin, Fontenelle, Duclos, Chastellux, Raynal, Marmontel, Saint-Lambert, Diderot e Rousseau; egli stesso il giovedì partecipava alle discussioni nel salotto di d'Holbach e si conquistava l'amicizia di scienziati come George Louis Buffon.

Nella querelle des Bouffons (*La guerra dei buffoni*), una controversia tra intellettuali che assunse in Francia le proporzioni di un dibattito nazionale sulle diverse filosofie musicali, Helvétius si associò al gruppo degli enciclopedisti, che lodavano l'opera buffa italiana considerandola più attuale e piacevole musicalmente dell'opera francese del tempo.[2]

Château de Voré (Collines des Perches, Loir-et-Cher)

Durante i suoi soggiorni in campagna, Helvétius si occupava del miglioramento agricolo delle sue terre cercando anche di aiutare i piccoli proprietari terrieri in difficoltà e i braccianti senza lavoro. Tentò anche di istituire delle manifatture di tessitura di merletti e calze con alterni risultati, mentre fallì nello sfruttamento del legname e dei minerali ferrosi abbondanti nella zona dell'Orne.

Nel luglio del 1758 pubblicò la sua opera più importante: *De l'esprit* ("Sullo spirito") dai contenuti materialisti e sensisti tipici dei *Philosophes*, che fu subito criticata dallo stesso Delfino Luigi Ferdinando per il contenuto ritenuto scandaloso. Attaccato sia dai gesuiti sia dai giansenisti, dagli ambienti accademici della Sorbona, condannato dall'arcivescovo di Parigi e dal parlamento di Parigi, Helvétius dovette rifugiarsi per qualche tempo in Prussia. Il parlamento andò infatti contro il via libera del censore reale Tercier (la censura in Francia infatti era gestita sia dal sovrano, sia dalla facoltà di teologia della Sorbona sia dal parlamento di Parigi), in un contesto di tensione: l'anno prima infatti vi fu l'attentato a Luigi XV da parte di Damiens e la tendenza alla censura era dunque particolarmente alta.[3] Il parlamento quindi non solo riuscì a ribaltare il via libera della monarchia, ma riuscì anche a far destituire dalla carica di censore Tercier.[3] Varie copie del libro vennero strappate e bruciate dai boia davanti al Palazzo di Giustizia nel 1759.[3]

Dopo umilianti ritrattazioni del suo pensiero, Helvétius riuscì a salvarsi dal pericolo di perdere la vita e le sue proprietà per l'intervento di madame de Pompadour e del duca di Choiseul su Luigi XV che decretò la condanna del libro presentato come di autore anonimo. Helvétius per difendere la sua opera scrisse *Dell'uomo*, che sarà pubblicato postumo dalla moglie nel 1773. Quest'opera sarà criticata da Diderot, nel breve scritto intitolato *Réfutation d'Helvétius*.

Le polemiche suscitate in Francia ebbero l'effetto di accrescere l'interesse all'estero per *De l'esprit*, che venne tradotto in diverse lingue divenendo il necessario corredo delle letture degli intellettuali di fine secolo. Quando Helvétius si recò in Inghilterra nel 1764 e in Prussia nel 1765 venne ricevuto con tutti gli onori spettanti a un illustre personaggio.

Nonostante l'opposizione dell'*Ancien Régime*, Helvétius continuò a frequentare i salotti dei riformatori illuministi fino alla morte, avvenuta a Parigi il 26 dicembre 1771.

Il suo salotto letterario e filosofico continuò a tenersi anche dopo la sua morte per opera della moglie che, assieme a Cabanis, diede l'avvio alla formazione del gruppo degli idéologues.

Filosofia

Il pensiero di Hélvetius, attento studioso di Isaac Newton e John Locke, si fonda essenzialmente su un'accentuazione della filosofia sensista di Condillac portata alle ultime conclusioni: le percezioni sensoriali si identificano con la conoscenza intelligibile: il ragionamento, il giudizio non è altro che il risultato di una comparazione tra sensazioni diverse e lo spirito è la conoscenza di questi confronti tra le sensazioni. «Lo spirito non è altro che un assemblaggio di idee e di nuove combinazioni».[4] Poiché ogni sensazione è legata alla percezione di piacere o dolore, è sulla base di questi che si determina ogni nostra azione, compresa quella morale fondata sempre sull'interesse a evitare il dolore e a conseguire il piacere. L'azione che si definisce "buona" è infatti quella che procura piacere a noi o alla collettività, il contrario avviene per quelle che chiamiamo "cattive". È sempre l'utilità quella che ci si propone di conseguire nei nostri comportamenti, per lo più determinati dall'abitudine, anche quelli che ipocritamente, o in buona fede, diciamo essere ispirati da valori quali l'onore, la nobiltà d'animo, ecc.

Helvétius considera l'educazione come fortemente condizionata dall'ambiente culturale ma soprattutto dal caso:

L'educazione può essere ritenuta come il principale elemento costitutivo dello spirito degli uomini, che sono, secondo lui, tutti ugualmente suscettibili di essere istruiti a riconoscere il bene piacevole. La corruzione della società si fonda sull'ignoranza e solo tramite l'educazione si può riformarla negli uomini che la compongono: nessuno è infatti malvagio per natura ma solo per le cattive abitudini acquisite che tramite l'educazione possono essere eradicate facendo sì che l'uomo conviva in pace con i suoi simili raggiungendo la felicità.[5]

> «Se per educazione si intende semplicemente quella che si riceve negli stessi luoghi, e da parte degli stessi maestri, essa risulta allora la medesima per un’infinità di uomini.
>
> Ma se a questo termine si attribuisce un significato più autentico e più esteso, comprensivo di tutto quello che coopera alla nostra istruzione, si può dire che nessuno riceve la stessa educazione. Infatti ognuno ha per propri maestri, per così dire, la forma di governo sotto la quale vive, i suoi amici, le sue amanti, la gente da cui è circondato, le sue letture, e infine il caso - cioè un’infinità di avvenimenti di cui, per la nostra ignoranza, non siamo in grado di scorgere la concatenazione e le cause. Questo caso ha una parte assai maggiore di quella che si ritiene nella nostra educazione. Esso pone certi oggetti sotto i nostri occhi, ed è quindi occasione delle idee più felici; talvolta esso ci conduce alle più grandi scoperte. [...]
>
> La maggior parte degli avvenimenti deriva da piccole cause: noi le ignoriamo poiché la maggior parte degli storici le hanno ignorate anch'essi, oppure perché essi non hanno avuto occhio per percepirle. È pur vero che, a questo proposito, lo spirito può riparare alle loro omissioni: la conoscenza di certi princípi supplisce facilmente alla conoscenza di certi fatti. Perciò - senza arrestarci più a dimostrare la parte esercitata dal caso in questo mondo - si deve concludere che, se sotto il nome di educazione si comprende in generale tutto ciò che contribuisce alla nostra istruzione, anche il caso deve necessariamente rientrarvi. Nessuno si trova infatti nello stesso concorso di circostanze, e nessuno riceve precisamente la medesima educazione.[6]»

Helvétius è fortemente ispirato dal *Saggio sull'intelletto umano* di Locke. Le sue idee sulla costituzione dello spirito umano ne saranno nettamente influenzate. Considera la fede in Dio e nell'anima come il risultato della nostra incapacità di comprendere il funzionamento della natura, e vede nelle religioni, e

particolarmente nella Chiesa cattolica, l'esercizio di un dominio che non ha altro scopo che quello di conservare l'ignoranza per un migliore sfruttamento degli uomini.

Helvétius è comunque da accostare ai filosofi deisti tipici del periodo illuministico portatori di una teologia che ribadendo l'esistenza di Dio la configura in termini differenti da quelli della dottrina cristiana tradizionale. Nei suoi testi si possono trovare molti riferimenti all'esistenza di un Dio: nella sua opera *Sull'uomo*, ad esempio, spesso vengono usate espressioni come «*l'essere supremo*», «*l'eterno*», «*il legislatore celeste*». Nella stessa opera inoltre definisce Dio come «*la causa ancora sconosciuta dell'ordine e del movimento*». La ragione di tale amalgama è dovuta, almeno in parte, all'intento politico dei suoi testi che contestano i (gesuiti, i giansenisti, il papa Clemente XIII), o anche il potere regio di Luigi XV.

Quindi, sebbene Helvétius sia anticristiano, non nega comunque l'esistenza di una forza nella natura e difende anche l'idea di una rinnovata religione, una volta che sia depurata da fanatismo, superstizioni e chiese.[7]

«Helvétius si avvale dell'idea di Dio e non si rivela quindi formalmente ateo. Ma non si può disconoscere, come osserva Momdjian, che la religione si risolve formalmente nella morale: "La morale fondata su dei principi veri... è la sola e vera religione" (Helvetius, *De l'homme*)».[8]

Opere principali

- *De l'Esprit*, Paris, Durand 1758.[9]
- *De l'homme*, 1772 (postumo).[10]

Note

1. ^ Ian Cumming, *Helvetius: His Life and Place in the History of Educational Thought* (https://books.google.com/books?id=HQ9S-xWkIBcC&dq=), Routledge, 2013, p. 7.
2. ^ *Dizionario di musica*, di A. Della Corte e G. M. Gatti, Paravia, 1956, pag. 88
3. Martyn Lyons, *Storia della lettura e della scrittura nel mondo occidentale*, traduzione di Guido Lagomarsino, Editrice bibliografica, pp. 178 e 180.
4. ^ Helvétius, *De l'Esprit* IV, 3 Marabout Université Paris 1973, p.395
5. ^ Gian Mario Anselmi, *Mappe della letteratura europea e mediterranea: Dal Barocco all'Ottocento*, Pearson Paravia Bruno Mondadadori, 2000 p.133 e sgg.
6. ^ C.-A. Helvétius, Sullo Spirito, III, I in P. Rossi, *Gli illuministi francesi*, Loescher, Torino, 1987, pagg. 283-284
7. ^ Fabro Cornelio, *La preghiera nel pensiero moderno*, Ed. di Storia e Letteratura, p.188
8. ^ Giuseppe Agostino Roggerone, *Controilluminismo: saggio su La Mettrie ed Helvétius*, Volume 2, ed. Milella, 1975, p. 398.
9. ^ Accettato dalla censura all'atto dell'apparizione, ma successivamente messo all'Indice dei libri proibiti.
10. ^ Con numerose piccole storie, come quella di un marito, che, sorprendendo la moglie a letto con l'amante, si sente dire: « Se tu credi ai tuoi occhi più che a ciò che ti dico io, significa che non mi ami ».

Bibliografia

- E. Callot, *Six philosophes français du XVIIIe siècle*, Annecy 1963.

- E. Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo*, Firenze, La Nuova Italia 1974.
- G. W. F.Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. 3, II, Firenze, La Nuova Italia 1981.
- M. C. Jacob, *L'illuminismo radicale*, Bologna, il Mulino 1983.
- D. Outram, *L'Illuminismo*, Bologna, il Mulino 1997.
- G. Rudé, *L'Europa del Settecento, storia e cultura*, Roma-Bari, Laterza, 1986.

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Claude-Adrien Helvétius**
- Wikisource contiene una pagina in lingua francese dedicata a **Claude-Adrien Helvétius**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Claude-Adrien Helvétius**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Claude-Adrien Helvétius (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Claude_Adrien_Helv%C3%A9tius?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Helvétius, Claude-Adrien*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Rodolfo Mondolfo, *HELVÉTIUS, Claude-Adrien*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1933.
- *Helvétius, Claude-Adrien*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (**EN**) *Claude-Adrien Helvétius*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) *Claude-Adrien Helvétius*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (**EN**) *Claude-Adrien Helvétius*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- *Opere di Claude-Adrien Helvétius*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Claude-Adrien Helvétius*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**FR**) *De l'Esprit*, su *pedagogie.ac-toulouse.fr*. URL consultato il 28 novembre 2006 (archiviato dall'url originale l'8 dicembre 2006).
- *La filosofia educazionale di Hélvetius*, su *helvetius.bravehost.com*. URL consultato il 22 febbraio 2019 (archiviato dall'url originale il 4 marzo 2016).

Controllo di autorità	VIAF (**EN**) 100185545 (https://viaf.org/viaf/100185545) · ISNI (**EN**) 0000 0001 0928 5688 (http://isni.org/isni/0000000109285688) · SBN BVEV004047 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/BVEV004047?core=autoriall) · BAV 495/117657 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_117657) · CERL cnp00398600 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00398600) · Europeana agent/base/145485 (https://data.europeana.eu/agent/base/145485) · LCCN (**EN**) n50081968 (http://id.loc.gov/authorities/names/n50081968) · GND (**DE**) 118710257 (https://d-nb.info/gnd/118710257) · BNE (**ES**) XX998512 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX998512) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX998512) · BNF (**FR**) cb119072034 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb119072034) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb119072034) · J9U (**EN**, **HE**) 987007262414605171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007262414605171) · NDL (**EN**, **JA**) 00522530 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00522530) · CONOR.SI (**SL**) 154339939 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/154339939) · WorldCat Identities (**EN**) lccn-n50081968 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n50081968)

Portale Biografie	**Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Claude-Adrien_Helvétius&oldid=137549016"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 26 gen 2024 alle 18:15.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Bernard de Mandeville

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Bernard de Mandeville (Rotterdam, 15 novembre 1670 – Hackney, 21 gennaio 1733) è stato un medico e filosofo olandese.

Bernard de Mandeville

Di origine olandese, visse ininterrottamente dal 1693 in Inghilterra. Ebbe fama ai suoi tempi come poeta satirico per il suo poemetto scritto nel 1705 in inglese con il titolo *The Grumbling Hive, or Knaves Turn'd Honest* (L'alveare scontento, ovvero i furfanti divenuti onesti) e ripubblicato nel 1714 con il titolo *Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits* (*La favola delle api: ovvero vizi privati, pubbliche virtù*[1]). Il volume è stato poi ripubblicato, in un'edizione ampliata nel 1723 e nella versione definitiva, con ulteriori aggiunte, nel 1724.

Indice

Biografia

Il pensiero

- Le passioni nella vita dell'uomo
- L'origine della società
- La morale
- L'economia
- La religione
- La politica

La critica del suo pensiero

Opere

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Bernard Mandeville o de Mandeville appartenne a una ricca famiglia di politici e medici olandesi. Le notizie sulla sua vita sono frammentarie.[2] Si sa che frequentò fino all'ottobre del 1685 a Rotterdam la "Scuola Erasmiana di Grammatica" dove si tenevano corsi per la composizione oratoria. L'orazione composta da

Mandeville al termine del corso intitolata *De medicina oratio scholastica* (Discorso scolastico sulla medicina) è rivelatrice del suo iniziale interesse per la medicina.

Il 17 settembre 1686 si iscrisse alla facoltà di filosofia dell'Università di Leida dove, sotto la guida di Burcherus de Volder, pronunciò una dissertazione filosofica dal titolo *Disputatio philosophica de brutorum operationibus* (Discussione filosofica su i comportamenti degli stupidi)[3] dove sostiene la completa mancanza di un'attività intellettuale negli animali, esseri sciocchi. Il 17 settembre e il 5 ottobre 1690 scoppiarono a Rotterdam dei tumulti a seguito della esecuzione capitale di Cornelius Costerman reo dell'uccisione di un esattore delle tasse. Il giovane Mandeville venne coinvolto insieme al padre in questi avvenimenti per aver composto e affisso pubblicamente una poesia satirica contro il borgomastro della città che aveva condannato a morte il Costerman. Nella breve satira intitolata *Sanctimonious Atheist Bernard* presentava il borgomastro come un ateo che ipocritamente si atteggiava a moralista.

A seguito di questi avvenimenti tutta la famiglia Mandeville fu espulsa da Rotterdam nel 1692 e si trasferì ad Amsterdam dove dieci anni più tardi morì il padre, Michel. Nel frattempo, il 30 marzo 1691 Bernard si era laureato in medicina sotto la guida e l'insegnamento di Wolferd Senguerd con una tesi dal titolo *Disputatio medica inauguralis de chylosi vitiata*, in cui analizzava il processo della digestione e evidenziava le principali cause dell'indigestione. Dopo la morte del padre, Bernard decise di trasferirsi in Inghilterra dove assieme all'attività letteraria, prima come traduttore poi come polemista satirico, esercitò la medicina nel settore delle malattie nervose avendo elaborato una terapia fondata sulla parola (*Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Diseases*, 1730). Per la sua attività di medico subì un'accusa e un successivo processo nel 1693 a Londra per averla praticata senza il regolare permesso.

Le fonti riferiscono che il 17 settembre del 1694 gli venne a Whitehall concesso il passaporto e che il 1º febbraio del 1699 sposò a St. Giles-in-the-Fields, Ruth Elisabeth Laurence, dalla quale ebbe, appena dopo un mese dal matrimonio, un figlio, Michael e, più tardi, una figlia, Penelope. Ulteriore traccia della sua vita è la partecipazione come interprete al processo di divorzio del duca di Norfolk nel febbraio del 1700, per tradurre la testimonianza di una serva olandese del duca. Sappiamo infine che nel luglio del 1723 il Grand Jury del Middlesex pronunciò una denuncia, che non ebbe seguito, di opera socialmente dannosa nei confronti del libro a cui è legata la fama di Mandeville: *La favola delle api* (*The Fable of the Bees*).

Bernard morì la domenica mattina del 21 gennaio 1733 ad Hackney. La notizia della morte è registrata nella parrocchia di St. Stephen, in Coleman Street a Londra.

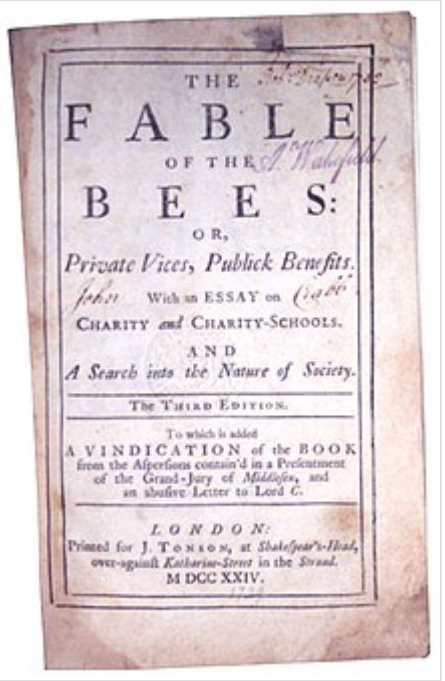
Il pensiero

Nell'esercizio della sua professione Mandeville era stato assertore del metodo empiristico così com'era stato teorizzato da Francesco Bacone. Nelle polemiche che all'epoca agitavano gli studiosi dell'università di Leyden divisi tra aristotelici e cartesiani, Bernard si era schierato con questi ultimi.

Successivamente, attratto dalla filosofia di Pierre Gassendi, noto esponente del libertinismo filosofico "erudito", il suo pensiero assunse sempre più un'impronta materialista.

Il pensiero di Mandeville si può desumere dal suo poemetto *La favola delle api*, all'inizio, nell'edizione del 1705, di soli 433 versi e successivamente ampliato nel 1714, nel 1723, nel 1724 e nel 1728 fino a divenire un'opera in due tomi.

Mandeville vuole fare luce «sull'anatomia della parte invisibile dell'uomo» per evidenziarne, quasi in senso medico, la struttura dei comportamenti economici, morali, religiosi e politici.


THE
FABLE
OF THE
BEES:
OR,
Private Vices, Publick Benefits.
With an ESSAY on
CHARITY *and* CHARITY-SCHOOLS.
AND
A Search into the Nature of Society.
The THIRD EDITION.
To which is added
A VINDICATION of the BOOK
from the Aspersions contain'd in a Presentment
of the Grand-Jury of *Middlesex*, and
an abusive Letter to Lord C.
LONDON:
Printed for J. TONSON, at *Shakespear's-Head*,
over-against *Katharine-Street* in the *Strand*.
M DCC XXIV.

Copertina della edizione del 1724 de *La favola delle api*

Le passioni nella vita dell'uomo

La vita dell'uomo risponde a «un composto di diverse passioni ciascuna delle quali, se viene eccitata e diventa dominante, di volta in volta lo governa, lo voglia egli o meno». Le passioni predominanti sono l'*amor di sé* (self-love) e l'*amor proprio* (self-liking): il primo coincide con l'istinto di autoconservazione di cui aveva scritto Hobbes, mentre l'amor proprio si rifà alla concezione dell'*amour-propre éclairé* (amor proprio illuminato) di Pierre Nicole, ossia a quel desiderio innato che ha l'uomo di essere apprezzato e lodato per le sue azioni.

L'origine della società

È l'amor proprio che spinge gli uomini ad associarsi sin dall'originario stato di natura e non l'istinto sociale aristotelico e neppure il potere assoluto del Leviatano di Hobbes.

Nell'opera *Ricerca sull'origine della virtù morale* del 1714 Mandeville riprende la teoria libertina dell'*impostura* politica delle religioni sull'origine della società secondo la quale tutte le manifestazioni storiche della divinità sono il risultato di volontà umane tese al controllo politico della società tramite il radicamento superstizioso nell'animo umano dei principi di obbedienza alle leggi, del rispetto dell'autorità, del controllo sociale dei comportamenti privati.

Dal 1728 il suo pensiero sociale muta avanzando un'originale teoria evoluzionista della società. Partendo dall'originario nucleo della famiglia e dagli elementi costitutivi di essa, Mandeville ipotizza tre momenti fondamentali dell'evoluzione della società: all'inizio gli uomini collaborano tra loro per la paura e per organizzare una difesa dalle bestie feroci, quando poi il pericolo è rappresentato da altri uomini, gli stessi per difendersi si uniscono in gruppi di famiglie, in clan ed infine, terzo decisivo momento dello sviluppo sociale è l'invenzione della scrittura.

La morale

Per quanto riguarda la morale secondo Mandeville la virtù è «*ogni atto con cui l'uomo, andando contro l'impulso della natura, ricerca il vantaggio degli altri, o la vittoria sulle sue passioni, per un'ambizione razionale di essere buono*». L'uomo cerca di comportarsi moralmente, forzando la sua natura, per mostrarsi buono: è l'amor proprio che lo spinge a tentare di agire per favorire il prossimo ma inutilmente poiché egli non può, preda com'è delle passioni, seguire i dettati della ragione e agire virtuosamente.

L'economia

Sul piano economico sostiene l'autonomia dell'economia dalla morale e da posizioni inizialmente mercantiliste nel corso degli anni si sposta verso concezioni via via sempre più liberiste arrivando a sostenere l'utilità del lusso.

> «Frode lusso e orgoglio devono vivere,
> finché ne riceviamo i benefici: la fame è una piaga spaventosa, senza dubbio,
> ma chi digerisce e prospera senza di essa?»
>
> (B.de Mandeville, *La favola delle api*)

Certo un libertino agirà per soddisfare i suoi vizi ma «*la sua prodigalità darà lavoro ai sarti, ai servitori, ai profumieri, ai cuochi e alle donne di vita: tutti questi a loro volta si serviranno dei fornai, dei falegnami ecc.*» Dunque della rapacità e violenza del libertino se ne avvantaggerà tutta la società nel suo insieme. La sua teoria che i comportamenti viziosi generano la prosperità collettiva, ispirò numerosi autori d'economia come Adam Smith o Ayn Rand autrice dell'opera dal significativo titolo *La virtù dell'egoismo*.

In modo più estremo Mandeville arriva a sostenere la necessità del vizio poiché la ricerca della soddisfazione egoistica del proprio interesse è la condizione prima della prosperità.

Coloro che invece impostano la loro esistenza secondo il virtuoso principio di accontentarsi della propria condizione, questi in effetti conducono la loro vita nella rassegnazione e nella pigrizia danneggiando la produzione industriale, causando la povertà della nazione ed ostacolando il prodigioso sviluppo che sta portando l'Inghilterra alla Rivoluzione industriale.

Anche le calamità concorrono al benessere generale: il rovinoso incendio di un quartiere londinese ha provocato lutti e rovine, ma ora quelle costruzioni ridotte a macerie risorgerano più belle di prima grazie al lavoro di schiere di carpentieri, manovali ecc. che godranno per il nuovo lavoro di una vita più confortevole. Ecco un esempio che dimostra come la somma dei benefici causati da quell'evento disastroso abbia superato la somma dei lutti. Questo vale anche per le guerre dove ad ogni distruzione segue una grande rinascita.

La religione

Anche per la religione Mandeville segue le teorie libertine sostenendo l'origine psicologica degli atteggiamenti religiosi che originano essenzialmente dalle passioni umane, *in primis* dalla paura della morte.

La politica

Sul piano politico critica sia il contrattualismo, la teoria politica che concepisce lo stato come originato da un contratto sociale tra i cittadini e il potere, sia la teoria contrapposta dell'*umanesimo civico* (Machiavelli, Guicciardini) concezione che ha sempre creduto che tutto ciò che danneggia l'ordinata vita sociale, sia che venga dall'esterno o che abbia messo radici all'interno dello stato, siano gli stessi cittadini a doverlo combattere in ogni modo per estirparlo. Mandeville preferisce schierarsi in favore della tradizione che si richiamava alla *Ancient Constitution*, a quella Costituzione non scritta che regolava la vita politica inglese. Nel dibattito politico del suo tempo fu un sostenitore del partito whig e soprattutto della politica di Robert Walpole.

La critica del suo pensiero

Si è detto come Mandeville imposti il suo pensiero rifacendosi al materialismo di Hobbes e alle spregiudicate teorie politiche di Machiavelli. In realtà traspare da tutta la sua dottrina una complessiva visione teologica secondo la quale il piacere, ossia tutto quello che supera anche di poco i limiti della

soddisfazione dei bisogni essenziali, debba considerarsi moralmente riprovevole e quindi vizioso. Se da una parte quindi sembra sostenere i vantaggi del vizio, condannando ogni morale ascetica e rinunciataria, d'altra parte condanna come peccaminoso tutto ciò che lo sviluppo economico industriale e culturale dell'Inghilterra del '700 offriva all'uomo per condurre una vita meno sottoposta ai disagi e alle fatiche.

Mandeville si dimostrò incapace di cogliere i primi segni di una morale umanistica e laica capace di apprezzare quanto di buono vi era nello sviluppo tecnico e culturale della prima rivoluzione industriale separandolo dagli aspetti deteriori di asservimento e sfruttamento dell'uomo.

Anche quando esalta il lusso seguendo pedissequamente le teorie liberiste, Mandeville dimostra di essere ancora sulla linea del capitalismo commerciale, secondo il quale la ricchezza consisteva soprattutto nella circolazione delle merci; egli non ha colto la novità del capitalismo industriale per il quale la condizione essenziale dello sviluppo e della ricchezza è rappresentata dall'accumulazione del capitale, cioè da quel risparmio, tipico dei severi ascetici puritani, che accumulando denaro, piuttosto che bruciarlo nel lusso, lo investivano generando produzione e ricchezza.(cfr. Ludovico Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. III, Garzanti, Milano, 1971, pagg. 65-66)

Queste considerazioni critiche dello storico della filosofia Ludovico Geymonat sono state a loro volta accusate di essere anacronistiche poiché pretendono di giudicare una dottrina in base a proprie convinzioni ideologiche ancora storicamente inesistenti al tempo in cui quel pensiero si era sviluppato. Non si può cioè criticare il pensiero economico di Mandeville in nome di una concezione economica marxista che si svilupperà un secolo dopo.

Altri interpreti del pensiero di Mandeville vi hanno visto piuttosto una sorta di richiamo delle concezioni vichiane dell'eterogenesi dei fini - o della "mano invisibile" di Adam Smith - secondo la quale i comportamenti particolari degli individui ispirati alla ricerca individuale del piacere e quindi al vizio raggiungano poi fini del tutto diversi nel conseguimento del benessere collettivo.

Opere

- *Typhon: a Burlesque Poem* (1704)
- *Aesop Dress'd, or a Collection of Fables writ in Familiar Verse* (1704)
- *The Virgin Unmasked* (1709, 1724, 1731, 1742)
- *Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Passions* (1711, 1715; 2ª edizione ampliata 1730); trad. it. *Trattato sulle malattie ipocondriache e isteriche*, a cura di D. di Iaso, Lecce, Multimedia, 2009.
- *The Fable of the Bees* (1714, 1723, 1724); trad. it. *"La favola delle api", a cura di T. Magri, Roma-Bari, Laterza, 1987.
  - Bernard de Mandeville, *Fable of the bees. 1*, Oxford, Clarendon Press, 1924. URL consultato il 13 luglio 2015.
  - Bernard de Mandeville, *Fable of the bees. 2*, Oxford, Clarendon Press, 1924. URL consultato il 13 luglio 2015.
- *Free Thoughts on Religion* (1720); trad. it. *"Liberi pensieri sulla religione, sulla chiesa e sul felice stato della nazione", a cura di A. Sabetti, Napoli, Liguori, 1985.
- *A Modest Defence of Publick Stews* (1724)
- *An Enquiry into the Causes of the Frequent Executions at Tyburn* (1725); trad. it. *"Ricerca sulle cause delle frequenti esecuzioni a Tyburn", a cura di M. Simonazzi, Genova, Il melangolo, 2006.

- "The Fable of the Bees. Second Part" (1728); trad. it. *"Dialoghi tra Orazio e Cleomene", a cura di G. Belgioioso, Lecce, Milella, 1978.
- *The Origin of the Honour and the Usefulness of the Christianity in War* (1732); *"Ricerca sull'origine dell'onore e sull'utilità del cristianesimo in guerra", a cura di A. Branchi, Firenze, La Nuova Italia, 1998.
- "Letter to Dion" (1732)

Note

1. ^ Quest'ultima espressione, relativa alla seconda parte del titolo, è divenuta d'uso comune per indicare agli occhi del pubblico un comportamento ipocritamente onesto che, in realtà, ne nasconde in privato uno vizioso. Il modo di dire era di uso corrente all'epoca della proiezione del film *Vizi privati, pubbliche virtù* (1976) per la regia di Miklós Jancsó (in Ludwig von Mises, *Teoria e storia*, Rubbettino Editore, 2011 (https://books.google.it/books?id=XWQc2DckvQgC&pg=PT113&lpg=PT113&dq=Vizi+privati,+pubbliche+virt%C3%B9+modi+di+dire&source=bl&ots=_R2elSerbH&sig=ua8953M4r8Ggm2JUeklEkrEeSZc&hl=it&sa=X&ved=2ahUKEwiq3dGSo9_cAhWMsqQKHdj-DD4Q6AEwDXoECAMQAQ#v=onepage&q=Vizi%20privati%2C%20pubbliche%20virt%C3%B9%20modi%20di%20dire&f=false) e in Alessandro Pizzorno, *Le radici della politica assoluta e altri saggi*, Feltrinelli Editore, 1993 p.194
2. ^ Sinora il luogo di nascita veniva indicato in Dordrecht che in alcune fonti risulta essere Dort, in altre Dordt, nomi che in effetti si riferiscono alla stessa città a poca distanza da Rotterdam così anche chiamata per brevità. Arne Jansen, studioso della vita e del pensiero di Bernard de Mandeville ha scoperto una Bibbia appartenente alla famiglia Mandeville, ora di proprietà di un collezionista privato, sulla quale è segnato il giorno, l'ora e il luogo di nascita del figlio Bernard nato a Rotterdam il 15 novembre 1670
3. ^ Titolo probabilmente tratto da una frase di Seneca (in Sen. ep.121,24) «*tacitis quoque et brutis [sc. animalibus] ad vivendum sollertia est. (Anche gli animali muti e stupidi , quando si tratta della vita, diventano accorti)*»

Bibliografia

- Alessandro Chiessi, *Bernard Mandeville. Corruzione, umorismo, male minore*, Mimesis, 2018.
- Francesca Pongiglione, *Bernard Mandeville. Tra ragione e passioni*, Studium, 2013.
- Mauro Simonazzi, *Mandeville*, Carocci, 2011.
- Riccardo Donati, *Le ragioni di un pessimista. Mandeville nella cultura dei Lumi*, ETS, 2011;
- Mauro Simonazzi, *Le favole della filosofia. Saggio su Bernard Mandeville*, Franco Angeli, 2008;
- Gaetano Vittone, *Vita e qualità della vita. Saggio su Mandeville*, Editore Rubbettino, 2005;
- Andrea Branchi, *Introduzione a Mandeville*, Editore Laterza, 2004;
- Domenico Taranto, *Abilità del politico e meccanismo economico. Saggio sulla "Favola delle api"*, Edizioni Scientifiche Italiane, 1982.
- Emanuela Scribano, "Natura umana e società competitiva. Studio su Mandeville", Feltrinelli, 1980.
- L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. III, cap. II

- *Sociabilità*, Vizi privati, benificî pubblici, a cura di Daniele Francesconi, Liberilibri, Macerata, 2004

Voci correlate

- La favola delle api
- Libertinismo
- Mano invisibile
- Pierre Gassendi

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Bernard de Mandeville**
- Wikisource contiene una pagina in lingua inglese dedicata a **Bernard de Mandeville**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Bernard de Mandeville**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Bernard de Mandeville (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Bernard_Mandeville?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Mandeville, Bernard de*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Goffredo Coppola, Guido Calogero, Salvatore Rosati, *MANDEVILLE, Bernard de*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1934.
- *Mandeville, Bernard de*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Mandeville, Bernard de*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) *Bernard de Mandeville*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Bernard de Mandeville*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Bernard de Mandeville*, su *Mathematics Genealogy Project*, North Dakota State University.
- *Opere di Bernard de Mandeville* / *Bernard de Mandeville (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Bernard de Mandeville* / *Bernard de Mandeville (altra versione)*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Bernard de Mandeville* / *Bernard de Mandeville (altra versione)*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di Bernard de Mandeville*, su *LibriVox*.
- *Testo integrale in italiano de La favola delle api*, su *filosofico.net*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 22145254 (https://viaf.org/viaf/22145254) · ISNI (EN) 0000 0001 1044 3292 (http://isni.org/isni/0000000110443292) · SBN CFIV057803 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV057803?core=autoriall) · BAV 495/131677 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_131677) · CERL cnp00586702 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00586702) · Europeana agent/base/145632 (https://data.europeana.eu/agent/base/145632) · LCCN (EN) n83196121 (http://id.loc.gov/authorities/names/n83196121) · GND (DE) 118730592 (https://d-nb.info/gnd/118730592) · BNE (ES) XX981653 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX981653) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX981653) · BNF

	(FR) cb11914222w (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11914222w) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11914222w) · J9U (EN, HE) 987007264799105171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007264799105171) · NSK (HR) 000566076 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000566076) · NDL (EN, JA) 00448667 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00448667) · CONOR.SI (SL) 17736291 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/17736291) · WorldCat Identities (EN) lccn-n83196121 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n83196121)

Portale Biografie	**Portale Economia**
Portale Filosofia	**Portale Politica**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Bernard_de_Mandeville&oldid=136140895"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 25 ott 2023 alle 17:02.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Adam Smith

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando altri significati, vedi **Adam Smith (disambigua)**.*

Adam Smith, talvolta italianizzato in **Adamo Smith** (Kirkcaldy, 5 giugno 1723[1] – Edimburgo, 17 luglio 1790), è stato un filosofo ed economista scozzese.

Adam Smith ritratto nel 1787

Firma di Adam Smith

Dopo aver studiato filosofia sociale e morale all'Università di Glasgow e al Balliol College di Oxford, gettò le basi dell'economia politica classica e viene pertanto considerato unanimemente il primo degli economisti classici, sebbene non sia facile individuare con precisione la fine del mercantilismo e l'inizio dell'economia politica classica, poiché per un certo periodo ci fu una sovrapposizione tra le due correnti di pensiero.

Spesso è stato anche definito il padre della scienza economica ed il padre del capitalismo in quanto scrittore dell'"Indagine sulla natura e la causa della ricchezza delle nazioni" del 1776, considerato il manifesto dell'economia classica capitalista. in effetti, molti precursori dell'economia classica produssero tessere o parti del mosaico, ma nessuno di essi fu in grado di fornire in un'unica opera il quadro generale delle forze che determinassero la ricchezza delle nazioni, delle politiche economiche più appropriate per promuovere la crescita e lo sviluppo e del modo in cui milioni di decisioni economiche prese autonomamente vengano effettivamente coordinate tramite il mercato.

L'opera più importante è intitolata *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni* (1776), che chiude il periodo dei mercantilisti e dei fisiocratici, da lui così definiti e criticati, dando avvio alla serie di economisti classici, diventando il testo di riferimento per il pensiero capitalista ed economico classico, che influenzò molti economisti del XVIII e XIX secolo, come David Ricardo, Thomas Robert Malthus, Jean-Baptiste Say, John Stuart Mill, che o ne ripresero il contenuto per elaborare le proprie posizioni, anche divergenti fra di loro, oppure la criticarono alla ricerca di nuove vie, oltre a rappresentare un importante libro di storia economica dove vengono descritte le trasformazioni dell'economia inglese del tempo.

La sua concezione a proposito dello scopo della scienza economica segue quella dei mercantilisti, tendente alla spiegazione della natura e delle cause della ricchezza delle nazioni, mentre in termini moderni si direbbe che fu un teorico della macroeconomia, interessato alle forze che determinano la crescita economica, anche se queste erano ben più ampie rispetto all'ambito della moderna economia. Il suo modello economico è ricco di considerazioni di tipo politico, sociologico e storico.

Indice

Descrizione
- La divisione del lavoro
- Il valore di scambio e la ripartizione dei redditi
- La mano invisibile
- La moneta
- Il libero scambio e il ruolo dello Stato

Cosa hanno scritto di lui

Scritti

Note

Bibliografia

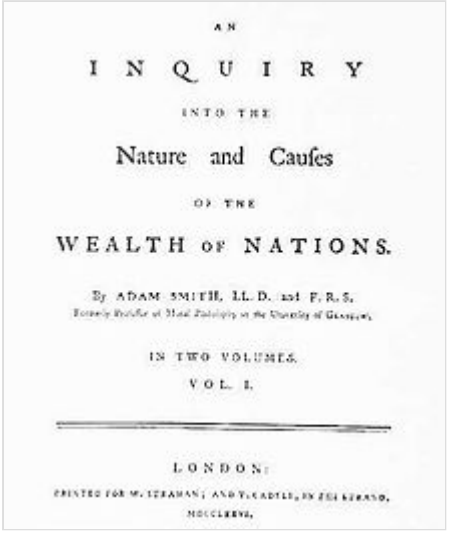
Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

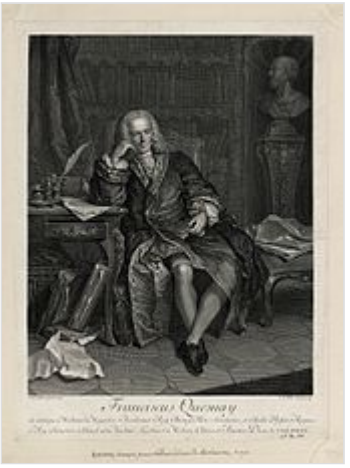
Descrizione

La divisione del lavoro


AN
INQUIRY
INTO THE
Nature and Causes
OF THE
WEALTH OF NATIONS.
By ADAM SMITH, LL.D. and F.R.S.
IN TWO VOLUMES.
VOL. I.
LONDON:

La prima edizione de *La ricchezza delle nazioni*, l'opera principale di Smith (1776)

Nel libro primo de *La ricchezza delle nazioni* Adam Smith analizza le cause che migliorano il "potere produttivo del lavoro" e il modo con il quale la ricchezza prodotta si distribuisce naturalmente fra le classi sociali. La ricchezza di una nazione viene identificata nell'insieme dei beni prodotti suddivisi per l'intera popolazione[2], si può quindi parlare di reddito pro-capite. La ricchezza viene prodotta attraverso il lavoro e può essere incrementata aumentando la produttività del lavoro o il numero di lavoratori. Il lavoro permette



François Quesnay, principale esponente dei fisiocratici

inoltre di determinare il *valore di scambio* di un bene: Adam Smith sviluppa così una teoria del valore-lavoro, in contrapposizione all'idea di una ricchezza proveniente dalla natura sostenuta dai fisiocratici.

Francis Hutcheson, maestro di Smith

La divisione del lavoro permette l'incremento della produttività del lavoro, come illustrato dal celebre esempio della "manifattura di spilli": se un individuo deve, da solo, fabbricare spilli partendo dall'estrazione dal suolo della materia prima fino alla realizzazione di ogni singola fase artigianale, riuscirà difficilmente a produrre quantità elevate di spilli in poco tempo; se a questo stesso individuo viene fornito il filo metallico già pronto riuscirà ad aumentare la sua produzione; con la suddivisione delle varie fasi artigianali e l'assunzione di queste da parte di più artigiani specializzati in una singola fase, allora la produzione di spilli sarà nettamente superiore alla somma degli spilli che verrebbero prodotti, dallo stesso numero di individui, nelle modalità produttive precedenti.

Le ragioni dell'incremento produttivo indotto dalla divisione del lavoro sono tre: (a) aumento dell'abilità manuale di ogni lavoratore (specializzazione), (b) riduzione tempo perso per passare da un'azione o da un'attività all'altra, (c) diffusione, per il desiderio di ognuno di ridurre la propria pena lavorativa, ma anche per l'emergere di un'industria di costruttori di macchinari, dell'invenzione e dell'applicazione di macchine che facilitano e riducono il lavoro permettendo ad un solo lavoratore di realizzare l'attività di più persone. Questi vantaggi appaiono più facilmente nell'industria che nell'agricoltura e si applicano sia all'interno di un'attività (*divisione tecnica*) sia fra settori (*divisione sociale*).

La divisione del lavoro porta i suoi benefici in termini produttivi anche quando induce la differenziazione fra mestieri e professioni. Questo genera un'"interdipendenza sociale" e presuppone lo "scambio" e il "mercato", attraverso il quale un individuo cede beni da lui prodotti in sovrappiù rispetto ai propri bisogni per acquisire prodotti realizzati da altri e necessari per soddisfare gli altri bisogni.

Alla base della divisione del lavoro non vi è un atto razionale, ma una passione: la tendenza naturale a "trafficare".

La divisione del lavoro comporta però anche "conseguenze negative": la specializzazione verso un'unica attività e la realizzazione di operazioni semplici, ripetitive e meccaniche, non sviluppa l'immaginazione e riduce le capacità intellettuali dell'individuo. Per compensare questo effetto, Adam Smith sostiene lo sviluppo dell'istruzione finanziata dallo Stato.

La divisione del lavoro è incrementata e 'trainata' verso gradi applicativi via via più complessi, dall'evolvere della tecnica industriale che accompagna in relazione binaria e dipendente l'*estensione del mercato*, che può – non sempre – essere esteso attraverso sia lo sviluppo di mezzi e di infrastrutture di trasporto sia l'estensione del commercio estero. Ampliando il mercato, l'incremento della produzione che risulta da una maggiore divisione del lavoro può così trovare sbocchi commerciali.

Infine, la divisione del lavoro dipende dal "livello di risparmio": per incrementare la divisione del lavoro è necessario disporre di maggiore capitale fisso e circolante, entrambi finanziati con il risparmio realizzato nel periodo precedente. Il risparmio, essendo una condizione per la divisione del lavoro, è dunque un elemento determinante per lo sviluppo economico.

Senofonte e Diodoro Siculo come pure William Petty e Francis Hutcheson, suo maestro, hanno affrontato la divisione del lavoro prima di Adam Smith, il quale ne fa però un elemento centrale per comprendere le ragioni della ricchezza e del benessere di una nazione.

Il valore di scambio e la ripartizione dei redditi

David Ricardo

Con il celebre esempio dell'acqua e del diamante, Adam Smith introduce la distinzione fra "valore d'uso" (utilità) e "valore di scambio" (facoltà che il possesso di un oggetto conferisce nell'acquisire altri beni). L'acqua, bene quanto mai necessario, ha un prezzo inferiore al diamante, il più superfluo fra tutti gli oggetti superflui. L'acqua ha un elevato valore d'uso, ma un basso valore di scambio mentre il diamante possiede uno scarso valore d'uso ma ha un elevato valore di scambio. Il valore d'uso, nel ventunesimo secolo considerato soggettivo, era considerato oggettivo da Adam Smith così come il valore di scambio lo è essendo quest'ultimo misurabile e risultante dallo scambio.

Il valore di scambio dipende dal "lavoro comandato", vale a dire quel lavoro che l'oggetto offerto nello scambio permette di acquisire e corrispondente al lavoro risparmiato necessario per produrre l'acquisto. Più elevato è il lavoro comandato di un oggetto, più elevato sarà il suo valore di scambio. Il valore di scambio non è basato né sul tempo del lavoro né sul lavoro incorporato come presso altri autori (ad esempio David Ricardo) ma risulta dallo scambio stesso: il valore viene determinato in una relazione, non è preesistente allo scambio. Il valore di scambio è un potere d'acquisto, non inteso come accumulazione di beni o in rapporto alla moneta, ma potere di un oggetto nell'acquisire un altro oggetto.

Ponendo lo scambio fra due beni X e Y, il cui costo di produzione in termini di lavoro è rispettivamente Lx e Ly, e ammettendo il loro valore di scambio Vx e Vy, si giunge all'equivalenza seguente: Vx = lavoro risparmiato al possessore di X = lavoro necessario alla produzione di Y = Ly. Analogamente, Vy = lavoro risparmiato al possessore di Y = lavoro necessario alla produzione di X = Lx. Ne risulta che Vx=Vy e Lx=Ly: l'"uguaglianza nello scambio" implica l'"uguaglianza del costo del lavoro" fra i due beni.

In una "società antica", precedente all'accumulazione del capitale e all'appropriazione della terra, il "prezzo reale (o prezzo naturale)" è composto e determinato dalla quantità necessaria di lavoro per acquisire il prodotto (ciò significa che l'intero prodotto appartiene al lavoratore); mentre in una "società avanzata", suddivisa fra lavoratori, imprenditori capitalisti e proprietari terrieri (suddivisione corrispondente alla nascente società capitalistica in sostituzione alla società feudale basata sulla triade nobiltà-clero-Terzo Stato), il prezzo reale si compone di salari, profitto e rendita fondiaria. Il prezzo reale è quindi determinato dal costo dei mezzi di produzione necessari a realizzare il prodotto.

Il "prezzo di mercato" di un prodotto dipende dal confronto fra la domanda e l'offerta dello stesso e tende a convergere verso il prezzo reale ("teoria della gravitazione o dell'oscillazione dei prezzi"). Di fatto, il prezzo di mercato gravita attorno al prezzo reale a seguito delle fluttuazioni della domanda e dell'offerta: il prezzo di mercato sarà superiore al prezzo reale se la domanda supera l'offerta, mentre sarà inferiore se l'offerta supera la domanda. Il prezzo di mercato non può distanziarsi durevolmente dal prezzo reale in quanto gli agenti, accorgendosi, aggiustano l'offerta allineandola alla domanda (meccanismo d'aggiustamento). Solo l'assenza di informazioni, l'esistenza di risorse rare e la presenza di monopoli legali permettono al prezzo di mercato di distanziarsi costantemente dal prezzo reale.

Le tre componenti del prezzo reale si determinano in modo distinto secondo un rispettivo saggio naturale, questo non implica però una teoria dell'addizione dei differenti componenti.

"Determinazione del salario" – Il tasso di salario dipende dal confronto fra l'offerta e la domanda di lavoro (dove gli imprenditori hanno però un'influenza maggiore rispetto ai lavoratori), ma anche da altri fattori come la piacevolezza o meno del tipo di lavoro, il costo della formazione associato al tipo d'impiego, la continuità nel tempo dell'occupazione (attività stagionale o annuale) e la fiducia o meno che una professione richiede. Il tasso di salario non può però essere costantemente inferiore al minimo di sussistenza, corrispondente al livello che permette di soddisfare i bisogni vitali del lavoratore e della sua famiglia. Adam Smith non condivide l'idea pessimista della "legge bronzea (o ferrea) dei salari" secondo la quale gli stipendi si mantengono costantemente al livello del minimo vitale.

"Teoria del profitto" – Per il *finanziamento* del profitto, Smith ha esitato fra due differenti idee: (a) il profitto *si aggiunge* ai salari per la determinazione del valore di scambio, (b) il profitto *è complementare* al salario all'interno di un valore di scambio dato. Secondo la teoria lavoro comandato, i lavoratori ricevono, nel salario, l'intero prodotto del loro lavoro. Di conseguenza, il profitto deve aggiungersi al salario nella determinazione del valore. Tuttavia, Smith sostiene che il profitto non è una remunerazione di un lavoro, per cui non può aggiungere altro valore ciò che porta all'idea di una complementarità con il salario all'interno di un valore dato, mettendo però in dubbio la teoria del lavoro comandato. Adam Smith cade in un dilemma senza soluzione. Per quanto riguarda il *montante* del profitto è chiaro che questo dipende dal valore del capitale impiegato ed è più o meno elevato in proporzione al volume del capitale. Il tasso medio di profitto, tasso unico per l'intero sistema economico, può inoltre essere stimato con il tasso d'interesse medio sulla moneta, mettendo così in relazione il capitale finanziario (il risparmio) e il capitale reale (i beni corrispondenti al risparmio).

"Teoria della rendita" – La rendita è un prezzo di monopolio grazie al quale i proprietari terrieri approfittano di una situazione nella quale l'offerta di terreni è limitata e costantemente inferiore alla domanda di terreni.[3] La rendita è quindi prelevata sui profitti dell'agricoltore, lasciando a questo quel tanto sufficiente per pagare i salari e ammortizzare i capitali secondo i rispettivi tassi normali.

A complemento della ripartizione del reddito, occorre citare la distinzione di Adam Smith fra "lavoro produttivo" (fabbricazione di oggetti materiali che si possono vendere sui mercato o che dà origine ad un sovrappiù) e "lavoro non produttivo" (attività immateriali come i servizi). Fra i lavoratori non produttivi Adam Smith inserisce i domestici, i funzionari, le professioni liberali e gli artisti, in quanto vivono con il reddito altrui. Adam Smith, ingannandosi sulla non produttività di questi settori, elimina giustamente l'errore dei fisiocratici della sterilità dell'industria ed evidenzia la distinzione fra "reddito primario" e "reddito di trasferimento".

La mano invisibile

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Mano invisibile****.*

La teoria di una regolazione spontanea dello scambio e delle attività produttive di Adam Smith è incentrata sulla nozione di mano invisibile secondo la quale il sistema economico non richiede interventi esterni per regolarsi, in particolare non necessita l'intervento di una volontà collettiva razionale. Il ruolo della mano invisibile è triplice.

"Processo con il quale si crea un ordine sociale" – Dati l'uguaglianza di fronte al diritto, il non intervento dello Stato e il principio di simpatia, la mano invisibile assicura il realizzarsi di un ordine sociale che soddisfa l'interesse generale (convergenza spontanea degli interessi personali verso l'interesse collettivo).

"Meccanismo che permette l'equilibrio dei mercati" – Domanda e offerta su differenti mercati tendono ad uguagliarsi: il libero funzionamento di un mercato concorrenziale, oltre a far convergere il prezzo di mercato al prezzo reale, tende a fare scomparire qualsiasi domanda o offerta eccedentaria.

"Fattore che favorisce la crescita e lo sviluppo economico" – La regolazione si applica alla popolazione attraverso il mercato del lavoro (in caso di popolazione eccessiva, il salario scende al di sotto del minimo di sussistenza conducendo ad una riduzione della popolazione e viceversa in caso di popolazione deficitaria); la regolazione si applica pure al risparmio, condizione necessaria per l'accumulazione del capitale e quindi della crescita economica attraverso una maggiore divisione del lavoro (gli individui tendono spontaneamente a risparmiare in quanto desiderosi di migliorare la propria condizione); infine la regolazione si applica anche alla locazione dei capitali (investimenti indirizzati spontaneamente verso le attività più redditizie).

La teoria della mano invisibile è il concetto a noi più noto di Adam Smith e, pure, quello più abusato. La mano invisibile è valida, come descritto sopra, date certe condizioni. Tuttavia, questa teoria non permette di spiegare il fenomeno della disoccupazione e di trattare adeguatamente le produzioni non-mercantili come pure ambiti particolari dove bisogni fondamentali devono essere soddisfatti (educazione obbligatoria, salute di base). Contestabile anche il ruolo nell'allocazione dei capitali, basti pensare ai molti esempi di risparmio privato gettato al vento. Infine, Adam Smith assimila -discutibilmente- l'ordine economico all'ordine morale, definendo la mano invisibile come conforme alla giustizia.

John Maynard Keynes, fautore dell'intervento pubblico in economia

La metafora della mano invisibile, cardine della dottrina liberista del *laissez faire*, compare nel secondo capitolo (*Delle restrizioni all'importazione dai paesi stranieri di quelle merci che possono essere prodotte nel paese*) del Libro quarto (*Dei sistemi di economia politica*) della *Ricchezza delle nazioni*.

Merita di essere segnalata l'interpretazione del concetto di mano invisibile data dal noto giurista italiano Guido Rossi (da un'intervista del 6 giugno 2008 a *la Repubblica*)[4]: "Uno dei suoi concetti più equivocati è quello della mano invisibile. Nella vulgata si è imposta l'idea che Adam Smith con la mano invisibile abbia inteso dire che il mercato deve essere lasciato a se stesso perché raggiunge automaticamente un equilibrio virtuoso. La mano invisibile è diventato l'argomento principe in favore di politiche di laissez-faire, fino ai neoliberisti. In realtà Adam Smith prende a prestito l'immagine della mano invisibile, con molta ironia, dal terzo atto del Macbeth di Shakespeare. Macbeth parla della notte e della sua mano sanguinolenta e invisibile che gli deve togliere il pallore del rimorso prima dell'assassinio. Smith ha preso in giro ferocemente quei capitalisti che credevano di avere il potere di governare i mercati. Tra l'altro Adam Smith capì allora che la Cina sarebbe tornata ad essere una grande potenza dell'economia mondiale, e auspicò una sorta di Commonwealth universale per governare il nuovo ordine internazionale".

Con l'opera di John Maynard Keynes, in particolare con la nozione di disoccupazione involontaria, si rimise in discussione la non necessità di un intervento pubblico nel sistema economico a garanzia di un giusto equilibrio.

La moneta

La moneta, così come viene presentata nel capitolo IV del primo libro della *Ricchezza delle nazioni*, è essenzialmente un mezzo di scambio che facilita la convergenza degli interessi nello scambio di beni contro beni. La moneta s'inserisce, in modo temporaneo, nello scambio attraverso due operazioni distinte: bene contro moneta e moneta contro bene. La moneta sorge quindi dalle necessità dello scambio commerciale di prodotti preesistenti, non è quindi intrinseca al processo produttivo e alla remunerazione della produzione.

Fino alla metà degli anni settanta del XX secolo, l'apporto di Adam Smith alla teoria della moneta è stato considerato marginale, in quanto simile a suoi predecessori. Successive letture della sua opera portano ad una certa rivalutazione facendone uno dei primi sostenitori del *Free Banking* e di argomenti che saranno ripresi dalla *Banking School*, in contrapposizione quindi alla *Currency School* avviata da David Hume e rilanciata da David Ricardo.

Il libero scambio e il ruolo dello Stato

Adam Smith critica e si distanzia dai mercantilisti e dalla loro politica sostanzialmente protezionista, contrapponendo la difesa del libero scambio.

Una prima giustificazione al libero scambio si deduce dall'effetto sulla produttività del lavoro di una maggiore estensione del mercato: la soppressione di freni al commercio interno ed esterno, come pure l'accesso a nuovi mercati attraverso lo sviluppo o il miglioramento della rete di trasporti, favorisce la divisione del lavoro aumentando di conseguenza la produzione economica e il benessere collettivo.
Una seconda giustificazione deriva dal ruolo equilibratore fra domanda e offerta esercitato dalla *mano invisibile*: nessun intervento esterno al mercato è necessario per raggiungere lo stato di equilibrio. Il mercato possiede forze di auto-regolazione.

Tuttavia, il libero scambio e il funzionamento dell'economia di mercato descritto da Adam Smith suppongono il *principio di simpatia*: ogni individuo conosce come nessun altro i propri interessi ma in questi interessi vi è il desiderio di essere apprezzato dagli altri, ciò rende il mercato non un campo di combattimento, ma un luogo di convergenza di differenti interessi personali.

> «*Nella corsa alla ricchezza, agli onori e all'ascesa sociale, ognuno può correre con tutte le proprie forze, […] per superare tutti gli altri concorrenti. Ma se si facesse strada a gomitate o spingesse per terra uno dei suoi avversari, l'indulgenza degli spettatori avrebbe termine del tutto. […] la società non può sussistere tra coloro che sono sempre pronti a danneggiarsi e a farsi torto l'un l'altro.*»
>
> (Adam Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, 1759)

Infine, il libero-scambio non implica l'assenza assoluta dello Stato, piuttosto ne limita l'influenza. In un certo senso l'idea che ha Smith sull'influenza dello Stato è simile a quella moderna, riducendo l'intervento statale alla tutela della nazione (difesa), all'amministrazione della Giustizia affinché nessun individuo potesse ledere

gli interessi di un altro individuo della nazione stessa e infine l'intervento per le opere pubbliche e le istituzioni pubbliche: le prime in modo da migliorare le condizioni per commercio (strade, ponti, canali ecc. ecc.) il secondo con particolare riferimento all'Istruzione.

Cosa hanno scritto di lui

> «Ma, se non vide, o se non previde completamente la Rivoluzione industriale nella sua piena manifestazione capitalistica, Smith osservò con grande chiarezza le contraddizioni, l'obsolescenza e, soprattutto, l'angusto egoismo sociale del vecchio ordine. Se egli era un profeta del nuovo, ancor di più era un nemico del vecchio.»
>
> (John Kenneth Galbraith, *Storia dell'economia*, 1987)

> «[...] egli lasciò cadere o rese sterili molti fra i più promettenti suggerimenti contenuti nelle opere di suoi immediati precursori. [...] In fondo, risale a Smith la responsabilità di parecchi tratti insoddisfacenti della teoria economica nei successivi cento anni e di molte controversie, che sarebbero state superflue se egli avesse compendiato in modo diverso il pensiero dei predecessori»
>
> (Joseph A. Schumpeter, *Storia dell'analisi economica*, 1959)

> «Forse, rispetto agli autori precedenti, la principale caratteristica distintiva di Smith è di essere un 'accademico': cioè di affrontare il suo oggetto d'analisi mosso sì da passioni politiche ma sufficientemente distaccato dai problemi e dagli interessi immediati e, soprattutto, di dedicare grande cura e un'enorme quantità di tempo all'esatta definizione e all'accurata presentazione delle sue idee, con una grande capacità di mediare tra posizioni e tesi diverse e di cogliere gli elementi positivi di ciascuna di esse. Questa 'sottigliezza' smithiana, il rifiuto di tesi nette e prive di qualificazioni e sfumature, rende allo stesso tempo difficile e interessante il lavoro d'interpretazione delle sue opere.»
>
> (Alessandro Roncaglia, *La ricchezza delle idee*, 2001)

> «[…] il merito di Smith consiste nella sua abilità nel presentare argomenti che si sono rivelati essenziali nell'interpretazione dello stadio commerciale e industriale della storia, e nella profonda influenza che egli esercitò sugli economisti successivi in Inghilterra, in Francia, e in realtà dovunque si sia scritto di economia.»
>
> (Peter D. Groenewegen e Gianni Vaggi, *Il pensiero economico*, 2002)

(**EN**)

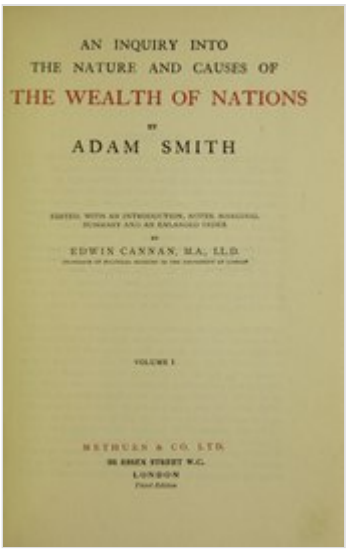
«Never so finely analytical as David Ricardo, nor so stern and profound as Karl Marx, Smith is the very epitome of the Enlightenment: hopeful but realistic, speculative but practical, always respectful of the classical past but ultimately dedicated to the great discovery of his age-progress.»

(**IT**)

«Non così finemente analitico quanto David Ricardo, non così rigoroso e profondo quanto Karl Marx, Smith è la vera personificazione dell'Illuminismo: pieno di speranza ma realista, speculativo ma pratico, sempre rispettoso del passato classico ma dedicato in definitiva alla grande scoperta della sua era, il progresso»

(Encyclopedia Britannica, 1975)

Scritti



Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations, 1922

- *Abbozzo della Ricchezza delle nazioni*, Editori Riuniti, Roma, 1971
- *La ricchezza delle nazioni* (1776), Newton Compton Editori, Roma, 1976
  - Adam Smith, *Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations. 1*, London, Methuen, 1922. URL consultato il 13 luglio 2015.
  - Adam Smith, *Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations. 2*, London, Methuen, 1922. URL consultato il 13 luglio 2015.
- *Saggi filosofici* anno?, Franco Angeli, Milano, 1984
  - Adam Smith, *Essays on philosophical subjects*, London, Thomas Cadell, William Davies, William Creech, 1795. URL consultato il 13 luglio 2015.
- *Lezioni di retorica e delle lettere*, Quattro Venti Editori, Urbino, 1985
- *Lezioni di Glasgow*, Giuffrè, Milano, 1989
- *Teoria dei sentimenti morali* (1759), Rizzoli, Milano, 2001
- *Primo abbozzo di parte de «La ricchezza delle nazioni» e altri materiali sulla divisione del lavoro* (introduzione di Roberto Finzi), ETAS, Milano, 2002

Note

1. ^ La data esatta non è nota, perché il 5 giugno in realtà è il giorno in cui fu battezzato.
2. ^ Se la ricchezza di una nazione è data dalla somma totale dei beni dei cittadini, allora non si considera il problema della distribuzione della ricchezza (squilibrio tra ricchi e poveri).
3. ^ *La rendita*, da Antonio Saltini Storia delle scienze agrarie vol II p. 257
4. ^ *La filosofia* (http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2008/06/06/la-filosofia.html?ref=search), articolo di Federico Rampini, quotidiano *la Repubblica*, 6 giugno 2008, sezione Cultura, p. 58, Archivio.

Bibliografia

- Bee, Michele. *Adam Smith. Economia dei sentimenti*, Donzelli, Roma, 2011.
- Béraud, Alain e Faccarello, Gilbert: *Nouvelle histoire de la pensée économique*, Volume 1, Parigi, 1992.
- Butler, Eamonn. *Capire Adam Smith. Enchiridio*, Liberilibri, Macerata, 2008.
- Cerqueira, Hugo. Sobre a filosofia moral de Adam Smith (http://econpapers.repec.org/paper/cdptexdis/td292.htm). Síntese - Revista de Filosofia, v. 35, p. 57-86, 2008.
- Cerqueira, Hugo. A mão invisível de Júpiter e o método newtoniano de Smith (http://econpapers.repec.org/paper/cdptexdis/td271.htm). Estudos Econômicos, v. 36, p. 667-697, 2006.
- Cerqueira, Hugo. Adam Smith e seu contexto: o Iluminismo escocês (http://econpapers.repec.org/RePEc:cdp:texdis:td263). Economia e Sociedade, v. 26, p. 1-28, 2006.

- Cerqueira, Hugo. Para ler Adam Smith: novas abordagens (http://econpapers.repec.org/RePEc:cdp:texdis:td183). Síntese - Revista de Filosofia, v. 32, n. 103, p. 181-202, 2005.
- Cerqueira, Hugo. Adam Smith e o surgimento do discurso econômico (http://econpapers.repec.org/RePEc:cdp:texdis:td142). Revista de Economia Politica, v. 24, n. 3, p. 422-441, 2004.
- Cremaschi, Sergio: "Il sistema della ricchezza. Economia politica e problema del metodo in Adam Smith", Angeli, Milano, 1984.
- Denis, Henri: *Histoire de la pensée économique*, Parigi, 1966.
- Friboulet, Jean-Jacques: *Histoire de la pensée économique*, Zurigo, 2004.
- Groenewegen, Peter D. e Vaggi, Gianni: *Il pensiero economico. Dal mercantilismo al monetarismo*, Roma, 2002.
- Edgar Augustus Jerome Johnson, *Predecessors of Adam Smith*, Reprints of economic classics, New York, Kelley, Augustus M, 1965 [1937].
- Preti, Giulio: "Alle origini dell'etica contemporanea. Adamo Smith", Bari 1957 (nuova edizione, Firenze 1977)
- Roncaglia, Alessandro: *La ricchezza delle idee. Storia del pensiero economico*, Bari, 2001.
- Russo, Antonio: *Stato e mercato, Storia del pensiero*, Torino, Utet, 2017.
- Rothbard, Murray N.: *Contro Adam Smith*, a cura e con un'introduzione di Paolo Zanotto, postfazione di Carlo Lottieri, Soveria Mannelli (CZ) e Treviglio (BG), Rubbettino/Leonardo Facco, 2007.
- Saltini, Antonio: *Storia delle Scienze Agrarie* Vol II, "I secoli della rivoluzione agraria", Edagricole, Bologna, 1987.
- Stewart, Dugald: *Account of the Life and Writings of Adam Smith* (tr.it. *Resoconto della vita e delle opere di Adam Smith,* a cura di Adelino Zanini, Liberilibri, Macerata 2001).
- Zanini, Adelino: *Adam Smith. Economia, morale, diritto*, Bruno Mondadori, Milano, 1997.

Voci correlate

- Scrittori scozzesi

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Adam Smith**
- Wikisource contiene una pagina in lingua inglese dedicata a **Adam Smith**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Adam Smith**
- Wikiversità contiene risorse su **Adam Smith**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Adam Smith (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Adam_Smith_(philosopher)?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Smith, Adam*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Ugo Spirito, *SMITH, Adam*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1936.
- *Smith, Adam*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Smith, Adam*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Smith, Adam*, su *sapere.it*, De Agostini.

- (EN) Robert L. Heilbroner, *Adam Smith*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Adam Smith*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- *Opere di Adam Smith*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Adam Smith*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Adam Smith*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di Adam Smith*, su *LibriVox*.
- (EN) *Opere riguardanti Adam Smith*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Bibliografia di Adam Smith*, su *Internet Speculative Fiction Database*, Al von Ruff.
- (EN) *Adam Smith*, su *Goodreads*.
- (EN) Jack Russell Weinstein, *Adam Smith (1723—1790)*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- La teoria del valore di Adam Smith (http://www.politicasenzarete.com/node/152) Archiviato (https://web.archive.org/web/20110610221341/http://www.politicasenzarete.com/node/152) il 10 giugno 2011 in Internet Archive. dal sito "Politica senza rete". URL verificato l'11/09/2012
- (EN) The Wealth of Nations (http://metalibri.wikidot.com/title:an-inquiry-into-the-nature-and-causes-of-the-wealth-of) su MetaLibri Digital Library (http://metalibri.wikidot.com)
- (EN) The Theory of Moral Sentiments (http://metalibri.wikidot.com/title:theory-of-moral-sentiments:smith-a) su MetaLibri Digital Library (http://metalibri.wikidot.com)
- (EN) Adam Smith (http://www.econlib.org/library/Enc/bios/Smith.html) scheda biografica e principali pubblicazioni, dal sito "The Concise Encyclopedia of Economics". URL consultato il 18 settembre 2012
- (PT) Profilo di Adam Smith (http://www.pensamentoeconomico.ecn.br/economistas/adam_smith.html) dal sito "Pensamento econômico".

Controllo di autorità	VIAF (EN) 49231791 (https://viaf.org/viaf/49231791) · ISNI (EN) 0000 0001 2279 6642 (http://isni.org/isni/0000000122796642) · SBN CFIV029584 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV029584?core=autoriall) · BAV 495/81426 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_81426) · CERL cnp00396544 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00396544) · Europeana agent/base/183 (https://data.europeana.eu/agent/base/183) · LCCN (EN) n80032761 (http://id.loc.gov/authorities/names/n80032761) · GND (DE) 118615033 (https://d-nb.info/gnd/118615033) · BNE (ES) XX1011829 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1011829) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1011829) · BNF (FR) cb119250114 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb119250114) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb119250114) · J9U (EN, HE) 987007268145005171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007268145005171) · NSK (HR) 000033889 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000033889) · NDL (EN, JA) 00456871 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00456871) · CONOR.SI (SL) 11570787 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/11570787) · WorldCat Identities (EN) lccn-n80032761 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n80032761)

Portale Biografie | **Portale Economia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Adam_Smith&oldid=138267015"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 10 mar 2024 alle 15:08.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Scuola scozzese

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

La **scuola scozzese** di filosofia nasce nella seconda metà del Settecento quando il centro dell'illuminismo inglese si sposta nella Scozia di David Hume e di altri autori spesso in polemica con il suo pensiero. [1]

Indice

Il "senso comune"

Seguaci della scuola scozzese

Note

Bibliografia

Voci correlate

Il "senso comune"

Thomas Reid

Nel 1763 alla cattedra di filosofia morale di Adam Smith a Glasgow succede Thomas Reid fondatore della "Scuola scozzese del senso comune". Nella sua opera più importante, *Ricerca sullo spirito umano secondo i principi del senso comune*, Reid sostiene la progressiva degenerazione della filosofia inglese contemporanea che, ad opera della filosofia cartesiana e passando per le filosofie di Locke, Berkeley, sarebbe arrivata alla sua deleteria conclusione con il pensiero di Hume.

L'"ideismo" cioè di Cartesio, di Locke e Berkeley, che sostenevano che non le cose ma le idee fossero il vero oggetto della conoscenza, ha avuto la sua naturale conclusione con David Hume che aveva infatti negato ogni realtà non solo all'oggetto ma anche alla sostanza spirituale. Lo scetticismo di Hume riguardo alla realtà materiale e spirituale non può però inficiare l'esistenza di verità che appaiono all'uomo, quando rifletta su sé medesimo, di una tale evidenza da costituire "principî del senso comune" (principles of common sense).

Reid è infatti convinto che l'oggetto del conoscere sia la cosa stessa e che quindi esista un mondo spirituale esterno alla realtà materiale. Questa è una verità certa che non ha bisogno di essere dimostrata razionalmente e che si fonda su una indubitale intuizione immediata documentata dall'universale "senso comune". [2]

> «L'uomo che per primo scoprì che il freddo congela l'acqua e che il caldo la trasforma in vapore procedette sulla base degli stessi principi generali e con lo stesso metodo con cui Newton scoprì la legge di gravitazione e le proprietà della luce. Le sue *regulae philosophandi* sono massime del

senso comune, e vengono praticate ogni giorno nella vita comune; e colui che filosofa con altre regole, sia rispetto al mondo materiale sia rispetto alla mente, fallisce il suo scopo [3].»

Seguaci della scuola scozzese

- James Beattie;
- James Oswald;
- Alexander Gerard;
- Dugald Stewart;
- Thomas Brown;
- James Mackintosh.

> «I veri tra questi sono Reid, siccome il capo, Beattie, Oswald, Scott, Brown e Dugal-Stewart, i primi due come semplici proseliti e gli ultimi due come illustratori ed ampliatori [4]»

Continuatori della tradizione della scuola nel XIX secolo sono stati:

- William Hamilton;
- Henry Longueville Mansel;
- John D. Morell;
- Henry Calderwood;
- John Veitch.

Note

1. ^ Ove non indicato diversamente, le informazioni contenute nella voce hanno come fonte *Dizionario di filosofia* (2009) alla voce corrispondente
2. ^ Guido Calogero, *Scuola scozzese*, *Enciclopedia Italiana* (1936)
3. ^ Thomas Reid, *Ricerca sullo spirito umano* in Andrea Mario Moschetti, *Grande antologia filosofica*, editore C. Marzorati, 1968 p.271
4. ^ Wilhelm Gottlieb Tennemann, *Manuale della storia della Filosofia*, Tr. it. di Longhena, con note e supplementi dei professori G. Romagnosi e B. Poli, Milano, 1832, pp. 93-94

Bibliografia

- Thomas Ahnert, Susan Manning (eds.), *Character, Self, and Sociability in the Scottish Enlightenment*, Palgrave Macmillan, 2011 ISBN 978-1-349-28869-4
- Alexander Broadie (ed.), *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, 2003.
- Alexander Broadie, *A History of Scottish Philosophy*, Edinburgh University Press, 2009.
- George Davie, *The Scotch Metaphysics. A century of Enlightenment in Scotland*, New York, Routledge, 2001.
- Franco Restaino, *Scetticismo e senso comune. La filosofia scozzese da Hume a Reid*, Roma-Bari, Laterza, 1974.

- Antonio Santucci (a cura di), *Scienza e filosofia scozzese nell'età di Hume*, Bologna, Il Mulino, 1976.

Voci correlate

- Illuminismo
- Senso comune

Portale Filosofia: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di Filosofia

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Scuola_scozzese&oldid=107166458"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 15 ago 2019 alle 17:11.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Illuminismo in Italia

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

L'**illuminismo in Italia** è un movimento culturale e filosofico iniziato nella seconda metà del XVIII secolo, caratterizzato dalla discussione su quei temi gnoseologici, etici e politici che anticipano il pensiero francese del Settecento.

Francesco Algarotti

Indice

Storia

L'illuminismo a Napoli

L'illuminismo lombardo

Elenco di illuministi italiani

Note

Bibliografia

Storia

In Italia non mancavano anche pensatori locali che è possibile definire pre-illuministici (nonché esperienze scientifiche simili a quelle che avevano generato l'Empirismo), come il napoletano Giambattista Vico, che, pur discostandosi poi molto, su molti campi, dalle future tematiche del XVIII secolo, fu il modello per molti illuministi, specialmente quelli della sua città.

In Italia i principali centri di diffusione dell'illuminismo furono Napoli e Milano[1]: in entrambe le città gli intellettuali assunsero cariche pubbliche e collaborarono con le amministrazioni borboniche e asburgiche. A Napoli, sotto il tollerante re Carlo di Borbone furono attivi Antonio Genovesi, Ferdinando Galiani e Gaetano Filangieri. Comunque, l'illuminismo napoletano, come la filosofia vichiana, rimase quasi sempre in campo teorico[2]. Solo più tardi, molti illuministi animarono la sfortunata esperienza della Repubblica Partenopea.

A Milano, invece, il movimento si sforzò di trovare concrete soluzioni ai problemi. Centro delle discussioni era la rivista *Il Caffè* (che va di pari passo con il consumo della bevanda, 1762-1764), fondata dai fratelli Pietro e Alessandro Verri (famosi filosofi e scrittori, così come il loro fratello Giovanni), che diedero vita anche all'Accademia dei Pugni, fondata nel 1761.

Centri minori furono la Toscana, dove operò, tra gli altri, Pompeo Neri, il Veneto e il Piemonte.

L'illuminismo a Napoli

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Storia di Napoli § Napoli capitale illuministica***.

L'illuminismo italiano era particolarmente attivo a Napoli, in questo periodo capitale dell'omonimo Regno di Napoli. La città partenopea, con la capitale francese, fu quella che meglio espletò il "secolo dei lumi"; infatti, non assorbì semplicemente questa corrente, anzi, la generò in buona parte dando vita a nuove forme architettoniche, a nuovi pensieri filosofici e ponendo le basi dell'economia e del diritto moderno[3]. In realtà Napoli era già stata il centro vitale della filosofia naturalistica del Rinascimento[4], ed ora tornò a dare nuovo impulso al pensiero di diversi esponenti, quali ad esempio Mario Pagano, uno dei più importanti giuristi e politici italiani dell'epoca rivoluzionaria[5], che in gran parte si rifacevano all'opera di Giambattista Vico, eliminando però gli aspetti cristiani della sua filosofia[6].

Mario Pagano

Rilevanti furono le costruzioni di imponenti edifici pubblici, fra tutti il Real Albergo dei Poveri (detto anche Palazzo Fuga dal nome dell'architetto che lo ideò e realizzò nel 1751 su commissione del re Carlo di Borbone), che è tra le più notevoli costruzioni settecentesche, tipicamente illuminista: lunga ben 354 metri ed una superficie utile di 103.000 m^2. Politicamente, le prese di posizione anticuriale ed antifeudale del governo napoletano divennero modelli d'ispirazione che riscossero successo anche all'estero.

Da ricordare anche la nascita della scuola economica di Antonio Genovesi, che portò diverse innovazioni nel campo dell'economia nazionale e non solo, seguito anche in Puglia dal letterato Ferrante de Gemmis Maddalena, che fondò una Accademia illuminista, e dall'economista Giuseppe Palmieri, direttore del Supremo Consiglio delle Finanze del Regno di Napoli alla fine del Settecento[7]. Altri nomi di spicco che posero le basi della moderna economia politica, delle discipline economiche e monetarie sono: Ferdinando Galiani e Gaetano Filangeri. Quest'ultimo in particolare, con la sua scienza della legislazione, farà da ispirazione agli artefici della Rivoluzione francese[8][9].

Gli ultimi illuministi napoletani, come Mario Pagano, Ignazio Ciaia e Domenico Cirillo aderirono alla Repubblica Napoletana, finendo quindi giustiziati il 29 ottobre 1799 a seguito del ripristino del potere borbonico. Altri come il canonico Onofrio Tataranni, ebbero salva la vita, perché protetti dalla stessa chiesa.

L'illuminismo lombardo

L'illuminismo lombardo mosse i suoi primi passi all'Accademia dei trasformati, fondata nel 1743. Nell'accademia, caratterizzata da una componente in prevalenza aristocratica, si dibatteva delle nuove teorie illuministiche, tentando tuttavia di conciliarle con le tradizioni classiche.

Tra i componenti dell'Accademia dei Trasformati vi era anche Pietro Verri, che tuttavia se ne distaccò ben presto per dar vita assieme al fratello Alessandro all'Accademia dei Pugni nel 1761, il cui nome fu ispirato all'animosità con cui si discuteva. Collegato all'Accademia dei Pugni vi era la rivista *Il Caffè*, foglio culturale vicino alle teorie illuministiche ispirato ai primi giornali moderni come il *The Spectator*.

Oltre ai fratelli Verri, tra i frequentanti dell'Accademia dei Pugni vi fu un altro dei più celebri illuministi italiani: Cesare Beccaria. Del Beccaria è la più celebre opera dell'illuminismo italiano: il trattato giuridico *Dei delitti e delle pene* pubblicato nel 1763, nel quale, rifacendosi alle teorie dei *philosophes* e ad alcune legislazioni recenti come quella della zarina Elisabetta Petrovna, egli propone con logica rigorosa l'abolizione della tortura e della pena di morte. L'opera fu ammirata anche da Voltaire e dagli Enciclopedisti ed ebbe molta influenza su sovrani come Caterina II di Russia, Maria Teresa d'Austria, ma soprattutto sul Granducato di Toscana, dove Pietro Leopoldo nel 1786 abolì la tortura e la pena di morte, seguito poi dal fratello Giuseppe II d'Austria.

Cesare Beccaria, uno dei padri fondatori della criminologia liberale

L'illuminismo portò nuovi stimoli anche all'arte e alla poesia: un'importante poeta dalle idee illuministe fu Giuseppe Parini, altro grande esponente dell'illuminismo lombardo, che satireggiò la nobiltà e i suoi privilegi nel poema *Il Giorno*, mentre nel teatro incoraggiò i commediografi e i drammaturghi verso idee nuove: è il caso di Vittorio Alfieri e Carlo Goldoni.

Della scuola illuminista milanese si ricordano anche Paolo Frisi, Ruggero Boscovich, Alfonso Longo e Gian Rinaldo Carli, tutti contributori del *Caffè*. Nel ducato di Milano l'imperatrice Maria Teresa e il figlio Giuseppe II diedero grande impulso alla diffusione delle nuove teorie illuministiche e in particolare tramite la rinascita dell'università di Pavia, infatti i sovrani, ispirati dai principi dell'assolutismo illuminato, apportarono rilevanti riforme amministrative all'ateneo, che divenne uno dei migliori d'Europa, lo dotarono di nuovi edifici e laboratori e chiamarono a insegnare docenti di fama continentale, quali Alessandro Volta, Antonio Scarpa, Lazzaro Spallanzani e Lorenzo Mascheroni. Le nuove idee non ebbero ripercussioni solo negli insegnamenti, ma anche nei diritti, tanto che nel 1777 si laureò a Pavia Maria Pellegrina Amoretti, la prima donna laureata in Giurisprudenza in un ateneo italiano.

Università di Pavia, Aula Scarpa, Leopoldo Pollack, 1785- 1786.

Elenco di illuministi italiani

- Francesco Algarotti
- Cosimo Amidei
- Sallustio Bandini
- Giuseppa Eleonora Barbapiccola
- Giuseppe Baretti
- Cesare Beccaria
- Rosario Bonventre
- Gian Rinaldo Carli
- Melchiorre Cesarotti
- Ferrante de Gemmis
- Pietro Giannone
- Carlo Goldoni
- Gaspare Gozzi
- Antonio Jerocades
- Giuseppe Parini
- Pompeo Neri
- Mario Pagano
- Nicola Fiorentino
- Giuseppe Palmieri
- Giuseppe Parini

- Carlo Denina
- Giacinto Dragonetti
- Gaetano Filangieri
- Antonio Genovesi
- Ferdinando Galiani
- Carlantonio Pilati
- Alberto Radicati
- Onofrio Tataranni
- Alessandro Verri
- Pietro Verri
- Antonio Zanon
- Francesco Saverio Salfi
- Giuseppe Todaro

Note

1. ^ Massimo Mori, *Storia della filosofia moderna*, Bari, Editori Laterza, 2005, cap. 15.7.
2. ^ Federico D'Onofrio, *On the caoncept of 'felicitas publica' in Eighteenth-Century political economy*, in *History of economic thought* (settembre 2015): 449-471.
3. ^ Franco Venturi, *Napoli capitale nel pensiero dei riformatori illuministi*, in *Storia di Napoli*, Napoli, ESI, 1991.
4. ^ Giuseppe Maffei, *Storia della Letteratura Italiana*, Livorno, Giovanni Mazzajoli Editore, 1852, vol. III. p. 50.
5. ^ Giovanni Tarello, *Storia della cultura giuridica e moderna*, Bologna, Il Mulino, 1976, p. 379.
6. ^ Guido Santato, *Letteratura italiana e cultura europea tra Illuminismo e Romanticismo*, Ginevra, Droz, 2003, p. 43.
7. ^ *Copia archiviata* (**PDF**), su *storicifilosofia.it*. URL consultato il 22 aprile 2012 (archiviato dall'url originale il 22 febbraio 2014).
8. ^ liceodavincitv.it (http://www.liceodavincitv.it/didatt/ipertesti/700/letterat.htm) Archiviato (https://web.archive.org/web/20110928045657/http://www.liceodavincitv.it/didatt/ipertesti/700/letterat.htm) il 28 settembre 2011 in Internet Archive.
9. ^ *Filangieri*, su *iisf.it*.

Bibliografia

- Franco Venturi, *Settecento riformatore*, Volume V. *L'Italia dei lumi (1764-1790)*, 2 tomi, Torino, Einaudi, 1987-1990.
- Alessandro Tuccillo, *La frontière de la civilisation. Royaume de Naples et Méditerranée dans les écrits des illuministi méridionaux*, in *Rives méditerranéennes* 2014/3 (n° 49).
- Melissa Calaresu, *Constructing an intellectual identity: autobiography and biography in eighteenth-century Naples*, in *Journal of modern Italian studies* (luglio 2001): 157-177.
- Cristina Nardi Spiller, *La théorie économique et la stratégie politique de Genovesi, Galiani, Bandini, Beccaria, Verri et Ortes*, Rivista internazionale di scienze economiche e commerciali, (Apr 1991): 369.
- André Tiran, *Pietro Verri, aux origines de la théorie de la valeur et de la loi des débouchés de Jean-Baptiste Say*, in *Revue d'économie politique* 103.3 (maggio 1993): 445-471.
- Pier Luigi Porta, *Lombard Enlightenment and classical political economy*, in *European journal of the history of economic thought* (ottobre 2011): 521-550.
- Carlo Capra, *The rise of liberal constitutionalism in Italy: Pietro Verri and the French Revolution*, in *Journal of modern Italian studies* (dicembre 2012): 516-526.

Portale Filosofia | **Portale Italia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Illuminismo_in_Italia&oldid=136593249"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 24 nov 2023 alle 22:21.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Antonio Genovesi

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Antonio Genovesi (Castiglione, 1º novembre 1713 – Napoli, 22 settembre 1769) è stato uno scrittore, filosofo, economista e sacerdote italiano.

Antonio Genovesi

Studiò filosofia e teologia, nel 1736 venne ordinato diacono e a ventiquattro anni fu nominato maestro di retorica. Nel 1738 divenne sacerdote. Nelle sue opere, per cui utilizzò la lingua italiana invece dell'usuale latino, ricercò un compromesso tra idealismo ed empirismo, cercando ad ogni costo di salvare gli essenziali valori religiosi della filosofia cristiana. Tra i suoi lavori più importanti si ricorda *Meditazioni filosofiche*, *Lezioni di commercio o sia d'economia civile* e *Della diceosina o sia della Filosofia del Giusto e dell'Onesto*.

Indice

Biografia
Pensiero filosofico
Pensiero economico
Stile letterario
Opere
Note
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Figlio di Salvatore Genovese, calzolaio e piccolo imprenditore, e di Adriana Alfinito di San Mango, nacque a Castiglione, Salerno (da distinguersi dalla omonima Castiglione di Ravello, situata sempre nella stessa provincia) nel 1713.

Il padre lo indirizzò in tenera età verso gli studi. A quattordici anni fu affidato agli insegnamenti di Niccolò Genovese, un congiunto, giovane medico tornato da Napoli, il quale lo istruì in filosofia peripatetica per due anni e in quella cartesiana per un anno. A diciotto anni, nel corso degli studi teologici, Genovesi si innamorò

di una ragazza di Castiglione, Angela Dragone. Questo amore non trovò l'approvazione del severissimo genitore il quale condusse immediatamente il figlio a Buccino, dove abitavano alcuni parenti, presso il convento dei Padri Agostiniani dove seguì gli insegnamenti teologici e filosofici del prete Giovanni Abbamonte, appassionandosi al latino e al greco.

Ricevette l'ordinazione a diacono dopo aver superato l'esame di teologia dogmatica alla presenza dell'arcivescovo di Salerno Fabrizio di Capua il 22 dicembre 1736, presso la Cattedrale di Salerno. A ventiquattro anni fu nominato maestro di retorica presso il seminario di Salerno dove incontrò il vice rettore, Antonio Doti, dal quale ricevette insegnamenti di lingua francese e lezioni di perfezionamento nel latino e nell'italiano.

Nel 1738, a venticinque anni, venne ordinato sacerdote e, dopo pochi mesi, si trasferì a Napoli, dove intraprese dapprima la carriera forense, che lasciò presto. Nel 1739 fondò una scuola privata di metafisica e teologia. A Napoli fu in contatto con Giambattista Vico e nell'Università di Napoli, nel 1741, ottenne la cattedra di metafisica. Alcune sue posizioni teologiche contenute nella suo libro *Elementa Metaphysicae* pubblicato nel 1743, furono dai suoi nemici considerate eretiche, e dovette servirsi dell'intervento dell'arcivescovo di Taranto Celestino Galiani, e dello stesso pontefice Benedetto XIV per conservare l'abito talare. In seguito a queste denunce lasciò l'insegnamento della metafisica nell'università di Napoli, per passare, nel 1745, all'etica, cattedra che era stata tenuta in passato da Vico.

L'evoluzione dalla metafisica-teologia all'etica proseguì con il passaggio all'economia, avvenuto nei primi anni cinquanta, quando si compì la trasformazione 'da metafisico a mercante', come egli stesso ebbe a scrivere nella sua autobiografia. Divenne titolare della cattedra di 'commercio e meccanica', istituita con fondi privati dal toscano Bartolomeo Intieri, la prima cattedra di economia di cui si abbia traccia in Europa, se non consideriamo cattedre di economia quelle istituite negli anni venti del XVIII secolo in Prussia nell'ambito della tradizione camerale. Il suo lavoro come economista è stato quello più fecondo, tanto che Genovesi divenne un autore fondamentale per la tradizione italiana e non solo (le sue *Lezioni* furono tradotte in spagnolo, e parzialmente in francese).

Morì a Napoli il 22 settembre 1769. La salma fu sepolta nella chiesa del monastero di Sant'Eframo Nuovo (o Sant'Eusebio) a cura del suo amico Raimondo di Sangro, Principe di San Severo. Tuttavia non ebbe un sepolcro individuabile, ma fu semplicemente deposto nella cripta. In seguito a ristrutturazioni della chiesa nei primi anni trenta del XX secolo, le ossa della cripta (e dunque anche quelle del Genovesi) furono trasferite nella chiesa di Sant'Eframo Vecchio.

Pensiero filosofico

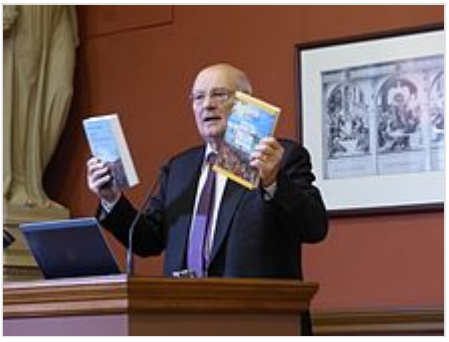
Si diffondevano in quel tempo i primi accenni di rivolta allo spirito e al costume della Controriforma: gli spunti di polemica antigesuitica e anticlericale, la ripresa della lotta in difesa dell'autonomia dello Stato laico contro ogni interferenza della Chiesa, i primi elementi di una teoria delle monarchie illuminate e del regime paternalistico, nonché, sul piano letterario, l'avvento di una poetica e di una critica più aperte e coraggiose.

In pratica, fu l'inizio della vera rivoluzione culturale che si attuò nella seconda metà del Settecento sotto il segno dell'Illuminismo caratterizzata dalla necessità di trasformare integralmente i cardini della vecchia civiltà in tutte le sue manifestazioni. In questo ambito, il pensiero politico di Genovesi fu decisamente di tipo riformatore[1]: fu definito "un anglofilo sotto spoglie francesi", nello scritto di Paola Zanardi sull'influenza di David Hume nell'Illuminismo napoletano[2].

Nelle sue opere filosofiche, Genovesi persegue un compromesso tra idealismo ed empirismo, cercando ad ogni costo di salvare gli essenziali valori religiosi della filosofia cristiana.

Pensiero economico

Antonio Genovesi recepì l'influenza del nuovo panorama culturale italiano, con la voglia di cercare con studi ed esperimenti il concetto della *pubblica felicità*, consistente nel far uscire l'uomo dallo stato di "oscurità" (Illuminismo, che in Francia era già in atto: *Les Lumières*). Egli prese coscienza della decadenza culturale, materiale e spirituale dopo il periodo d'oro del Napoletano e, quindi, si rese conto della necessità di intervenire per riportare le arti, il commercio e l'agricoltura a nuovi splendori[3].



Stefano Zamagni presenta alcune opere di Antonio Genovesi tradotte in ungherese

> «Io, che era cominciato a tediarmi di questi intrighi teologici e che cominciava ad avere in orrore studi si turbolenti, e spesso sanguinosi, feci di più: mi ripresi i miei manoscritti, e deliberai permanentemente di non pensare più a queste materie.[4]»

Per tale motivo, abbandonò l'etica e la filosofia e si dedicò allo studio dell'economia affermando tra le altre cose, che essa doveva servire ai governi per alimentare la ricchezza e la potenza delle nazioni[5], argomento cardine della filosofia smithiana. Ritiene che per favorire il benessere sociale sia necessario promuovere la cultura e la civiltà, per questo motivo è il primo cattedratico ad impartire le sue lezioni in italiano anziché in latino. Dal 1754 fu docente di economia politica, occupando una cattedra istituita appositamente per lui di “commercio e meccanica” presso l'Ateneo napoletano da Bartolomeo Intieri. Soggiornò più volte nel palazzo proprio di Bartolomeo Intieri a Massaquano per lunghi periodi dove si rifugiava per trovare "la musa ispiratrice" e lì infatti scrisse alcune sue opere.

Genovesi sostiene che anche le donne e i contadini abbiano diritti alla cultura poiché questa è uno strumento fondamentale per realizzare l'ordine e l'economia nelle famiglie, e di conseguenza nella società, è inoltre importante anche l'educazione degli uomini e in particolar modo lo sviluppo delle arti e delle scienze, contrapponendosi all'idea di Rousseau per il quale il progresso costituisce la fonte di tutti i mali. Denuncia anche la presenza di un numero eccessivo di persone che vivono esclusivamente di rendita e affronta tematiche importanti come; problemi di debito pubblico, inflazione e circolazione monetaria.

Il suo pensiero economico è espresso nel volume *Lezioni di commercio o sia di economia civile* pubblicato nel 1765 e considerate una delle prime opere scientifiche in materia economica. Il Genovesi cercò, così, di indicare la via per alcune riforme fondamentali: dell'istruzione, dell'agricoltura, della proprietà fondiaria, del protezionismo governativo su commerci e industrie.

In occasione della carestia che colpì l'Italia nel 1764, sostenne convintamente la liberalizzazione del mercato granicolo interno, come mostrano le prefazioni e i commenti che scrisse alle opere di Cosimo Trinci e Claude-Jacques Herbert.[6]

Stile letterario

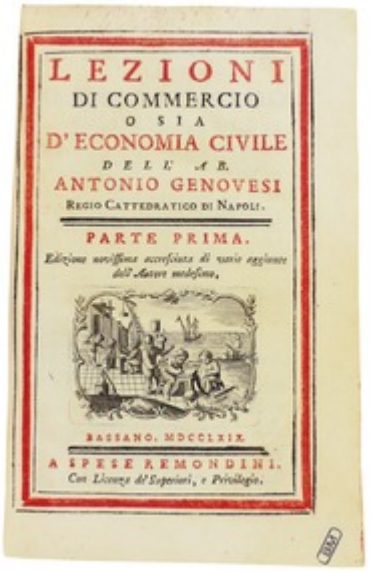
Tenne sempre le sue lezioni in lingua italiana grazie alla sua passione per il civile: viene ricordato per essere stato il primo docente a non esprimersi in latino durante i suoi corsi e per essere stato tra i primi a scrivere trattati di metafisica e di logica in italiano.[7] Così operò, anche e soprattutto, per diffondere lo studio dell'Economia e delle scienze nel popolo: in questo atteggiamento Genovesi è ancora una volta in piena continuità con gli umanisti, giudicando anche questo un mezzo di incivilimento.

Opere

Tra le sue opere, le principali sono:

- *Elementa metaphysicae mathematicum in morem adornata*, 4 volumi, Napoli 1743-1756, seconda edizione in 5 volumi, 1760-1763;
- *Elementorum artis logicae-criticae libri quinque*, 1745 (traduzione italiana di Giuseppe Manzoni, *Gli elementi dell'arto logico-critica*, Venezia, 1783);
- *Meditazioni filosofiche*, 1758;
- *Lettere filosofiche*, 1759;
- *Lettere Accademiche,* 1764;
- *Memorie Autobiografiche,* 1756;
- *Lezioni di commercio o sia d'economia civile*, 1765;
- *Della diceosina o sia della Filosofia del Giusto e dell'Onesto*, 1766;
- *Delle Scienze Metafisiche per li giovanetti*, 1767;

Altre opere da ricordare sono *La logica per i giovanetti*, *Istituzioni di Metafisica per Principianti* e *Lettere familiari*, che testimoniano l'intensa corrispondenza epistolare tra l'abate e il letterato dell'epoca Ferrante de Gemmis, uno dei pochi testimoni dell'illuminismo pugliese.


LEZIONI
DI COMMERCIO
O SIA
D'ECONOMIA CIVILE
DELL'AB.
ANTONIO GENOVESI
REGIO CATTEDRATICO DI NAPOLI.
PARTE PRIMA.
BASSANO. MDCCLXIX.
A SPESE REMONDINI.

Lezioni di commercio, 1769 (Fondazione Mansutti, Milano).

Note

1. ^ Corpaci, F., *Antonio Genovesi; note sul pensiero politico*, Giuffrè, 1966.
2. ^ Peter Jones (a cura di), *Reception of David Hume in Europe*, Continuum, 2005, p. 171.
3. ^ Palatano, Rosario; Genovesi, Antonio. *Antonio Genovesi: teoria del commercio*, LUISS University Press, 2012.
4. ^ *Antonio Genovesi*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana. URL consultato il 10 maggio 2017.
5. ^ Lucio Villari, *Il pensiero economico di Antonio Genovesi*, xii + 205. F. Le Monnier, 1958.
6. ^ DBI.
7. ^ Chines, Loredana. *Su alcuni aspetti linguistici degli scritti di Genovesi*, Pensiero politico (gennaio 2010): pp. 68-73.

Bibliografia

- Davide Alessandra, *Antonio Genovesi: uno dei padri dell'illuminismo meridionale* (https://web.archive.org/web/20160923074644/http://historiaiuris.com/antonio-genovesi-uno-dei-padri-dellilluminismo-meridionale/), su *historiaiuris.com*, 2016.

- Fondazione Mansutti, *Quaderni di sicurtà. Documenti di storia dell'assicurazione*, Fondazione Mansutti,a cura di M. Bonomelli, schede bibliografiche di C. Di Battista, note critiche di F. Mansutti, Milano, Electa, 2011, pp. 167-168.
- Luigino Bruni, Voce "Antonio Genovesi" in *Il Pensiero Economico Italiano*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani, 2012.
- Stefano Zamagni, Luigino Bruni, *L'economia civile. Un'altra idea di mercato.*, 2015, pag.26 *Genovesi e Dragonetti: le pietre angolari*, il Mulino, ISBN 978 88 15 25817 5
- A. M. Fusco, *Antonio Genovesi e il suo mercantilismo "rinnovato"*, in A. M. Fusco, Visite in soffitta. Saggi di storia del pensiero economico, Napoli, Editoriale Scientifica, 2009.
- Giuseppe Galasso, *Il pensiero religioso di Antonio Genovesi*, Rivista storica italiana, 1970, pp. 800-823.
- A. Genovese, «La Teologia come prassi di comunione negli *Universae Theologiae elementa* di Antonio Genovesi», in *Urbaniana University Journal* 70/3 (2017) 177-215.
- G. Genovese, *Contro le "Penelopi della filosofia". Note sulle Lettere accademiche di Antonio Genovesi*, L'acropoli, 2002, 5, 3, p. 628.
- G. Genovese, *Tra Vico e Rousseau: le autobiografie di Antonio Genovesi*, L'acropoli, 2004, 4, 5.
- D. Ippolito, *Antonio Genovesi lettore di Beccaria*, Materiali per una storia della cultura giuridica, 2007, 1, 37.
- C. Passetti, *Una fragile armonia: felicità e sapere nel pensiero di Antonio Genovesi*, Rivista storica italiana, 2009, 2, 121.
- M.L. Perna, *Eluggero Pii e l'edizione delle opere di Antonio Genovesi Dialoghi e altri scritti. Intorno alle Lezioni di Commercio*, in Il pensiero politico: rivista di storia delle idee politiche e sociali, 2001, 2, 34, p. 220.
- A. M. Rao, *Etica e commercio: i Dialoghi di Antonio Genovesi nell'edizione di Eluggero Pii*, in Il pensiero politico: rivista di storia delle idee politiche e sociali, 2010, 1, 43, p. 73.
- Wolfgang Rother, *Antonio Genovesi*, in Johannes Rohbeck, Wolfgang Rother (a cura di): *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie des 18. Jahrhunderts*, vol. 3: *Italien*. Schwabe, Basel 2011, pp. 374–390 (Bibliografia: pp. 429-430).
- Rosario Villari, *Antonio Genovesi e la ricerca delle forze motrici dello sviluppo sociale*, in «Studi Storici», 11 (1970), pp. 26-52.
- E. Zagari, *Il metodo, il progetto e il contributo analitico di Antonio Genovesi*, in Studi economici, 2007, 92, 62.
- V. Gleijeses, *Napoli nostra e le sue storie*, Società Editrice Napoletana, Napoli, 1973, pp. 253-256.

Voci correlate

- Pietro Napoli Signorelli
- Economia civile

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Antonio Genovesi**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Antonio Genovesi**

- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Antonio Genovesi (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Antonio_Genovesi?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Genovési, Antonio*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Alfonso Potolicchio, *GENOVESI, Antonio*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1932.
- *Genovesi, Antonio*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Genovesi, Antonio*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) *Antonio Genovesi*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- Maria Luisa Perna, *GENOVESI, Antonio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 53, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2000.
- *Antonio Genovesi*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- *Opere di Antonio Genovesi* / *Antonio Genovesi (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Antonio Genovesi*, su *Open Library*, Internet Archive.
- Luigino Bruni, *Genovesi, Antonio*, in *Il contributo italiano alla storia del Pensiero: Economia*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2012. URL consultato il 13 novembre 2018.
- Saverio Ricci, *Genovesi, Antonio*, in *Il contributo italiano alla storia del Pensiero: Filosofia*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2012. URL consultato il 13 novembre 2018.
- Corrado Barbagallo, Antonio Genovesi, Estratto da: Rassegna Storica Salernitana, A. V(1944), fasc. 1-2.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 85061848 (https://viaf.org/viaf/85061848) · ISNI (EN) 0000 0000 8160 7859 (http://isni.org/isni/0000000081607859) · SBN PARV244718 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/PARV244718?core=autoriall) · BAV 495/73432 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_73432) · CERL cnp00949253 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00949253) · LCCN (EN) n82037166 (http://id.loc.gov/authorities/names/n82037166) · GND (DE) 128746467 (https://d-nb.info/gnd/128746467) · BNE (ES) XX1468222 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1468222) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1468222) · BNF (FR) cb121936941 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb121936941) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb121936941) · J9U (EN, HE) 987007308141305171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007308141305171) · NSK (HR) 000489834 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000489834) · NDL (EN, JA) 00467055 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00467055) · CONOR.SI (SL) 103443555 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/103443555) · WorldCat Identities (EN) lccn-n82037166 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n82037166)

Portale Biografie | Portale Cattolicesimo | Portale Economia
Portale Filosofia | Portale Letteratura

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Antonio_Genovesi&oldid=136431304"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 14 nov 2023 alle 14:11.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Ferdinando Galiani

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

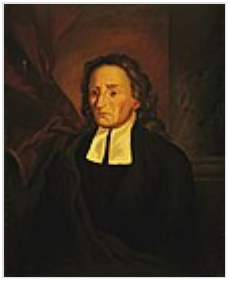
Ferdinando Galiani, detto l'**abate Galiani** (Chieti, 2 dicembre 1728 – Napoli, 30 ottobre 1787), è stato un economista italiano.

Ritratto dell'abate Galiani

Indice

Biografia
Della Moneta
Dei doveri dei principi neutrali
Opere principali
Note
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

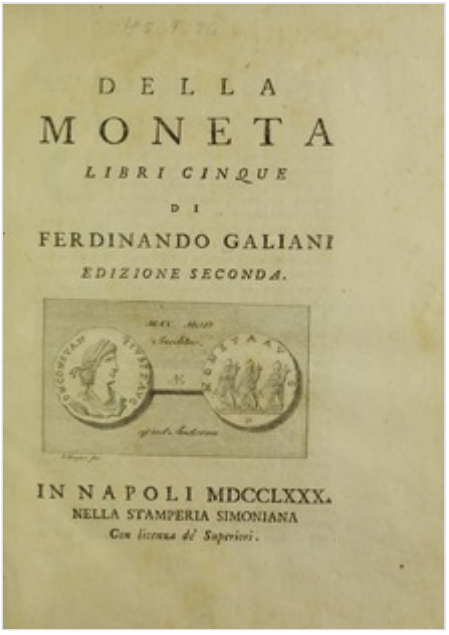
Biografia



Giambattista Vico

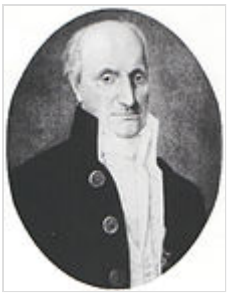
Nacque a Chieti nel 1728, da una famiglia originaria di Lucera: la sua formazione avvenne a Napoli, dove ebbe modo di conoscere l'opera di Giambattista Vico e fu allievo di Antonio Genovesi.

Nel 1751 pubblicò il trattato *Della moneta*, un'opera in cinque libri in cui, anticipando alcune tesi dell'utilitarismo, enunciò una teoria sul valore economico dei beni individuando una stretta relazione tra quantità e qualità del lavoro, tempi di produzione, utilità e rarità del prodotto.



Della moneta, 1780

Tra il 1759 e il 1769 soggiornò a Parigi, dov'era stato inviato come segretario d'ambasciata. In Francia prese a frequentare i salotti letterari, stringendo rapporti con madame d'Épinay e Denis Diderot e si avvicinò alle teorie fisiocratiche: tuttavia se ne staccò presto e nel 1770 pubblicò *Dialoghi sul commercio dei grani* in cui, contro un indiscriminato liberismo, sostenne il carattere relativo delle



Giovanni Antonio Rizzi Zannoni

istituzioni economiche e la necessità di considerare le particolarità storiche, sociali e ambientali dei diversi paesi. Il suo spirito impressionò i parigini a tal punto, che madame de Choiseul ebbe a dire: "Noi francesi non abbiamo che gli spiccioli dell'*esprit*, a Napoli hanno i lingotti". Si dice che, tornando in Italia, vide a Pisa il sepolcro dell'Algarotti, su cui era scritto un oraziano "Algarottus, sed non omnis"; disse che gli sembrava un epitaffio più da evirato cantore che da erudito.

Madame d'Épinay

Molto importanti sono stati i contatti col cartografo Giovanni Antonio Rizzi Zannoni. Galiani aveva trovato un gruppo di pergamene, riguardanti il Regno di Napoli e di Sicilia, fatte disegnare da Alfonso I a metà del Quattrocento e poi trasferite in Francia da Carlo VIII verso la fine di quello stesso secolo, ricavate verosimilmente da rilevazioni censuarie. Queste pergamene, copiate di nascosto dal Galiani, permisero a Rizzi Zanoni di comporre la "Carta Geografica della Sicilia prima o sia Regno di Napoli", in quattro fogli (1769).[1][2]

Di ritorno a Napoli si dedicò anche agli studi di linguistica (pubblicò nel 1779 un trattato sulla lingua napoletana e un vocabolario, uscito postumo) e scrisse il libretto per l'opera *Socrate immaginario*, musicato da Giovanni Paisiello. Sono di questo periodo le sue lettere a Mme d'Épinay, che in Francia si ristampano come esempio di verve e di lepóre epistolare.

Scrisse anche vari opuscoli umoristici, che firmò col nome di Onofrio Galeota, un personaggio molto noto nella Napoli di quegli anni; almeno uno di questi gli è stato attribuito con certezza: *Spaventosissima descrizione dello spaventoso spavento che ci spaventò tutti coll'eruzione del Vesuvio*.

Fu membro della Massoneria.

Gli è stato dedicato un asteroide, 11958 Galiani. A Galiani era dedicato il corso principale di Chieti, divenuto poi dal 1896 corso Marrucino; gli venne dedicata poi un'altra via. Gli è dedicato anche l'istituto tecnico per geometri di Chieti aperto prima presso la casina Frigerj nel 1865, poi dagli anni 30 in una vicina struttura, in stile razionalista, nonché un Istituto Superiore (ITC) di Napoli.

Della Moneta

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Della Moneta***.

L’opera, presentata in anonimato, si apre con una dedica a Re Carlo, Re di Napoli e di Sicilia dove l’autore esprime gratitudine nei confronti del sovrano per la sua capacità di governare e gestire la moneta. In essa si evidenzia anche la volontà di presentare i principi della scienza della moneta, questo perché egli, come si evince dal proemio, ha sempre ritenuto che nessuno tra gli autori interessati alla materia economica avesse mai provato ad approfondire il regolamento della moneta. Galiani si propone di argomentare più a fondo tale “scienza” presentandoci quella che è l’origine della moneta e successivamente la natura di essa. All’interno dell’opera si introduce al concetto di moneta-merce, ma in particolar modo viene proposta una teoria del valore, descrivendone i principi sulla quale essa si basa: l’utilità, la rarità e lo sforzo per produrli, evidenziato nel testo come: la «fatica», necessari per attribuire valore economico ai beni. Tuttavia il tema principale del “Della Moneta” è l’analisi degli effetti della moneta quali «l’alzamento e l’abbassamento». Galiani ci spiega che nonostante l’uomo ricerchi la stabilità nella moneta, essa è variabile e quindi soggetta a

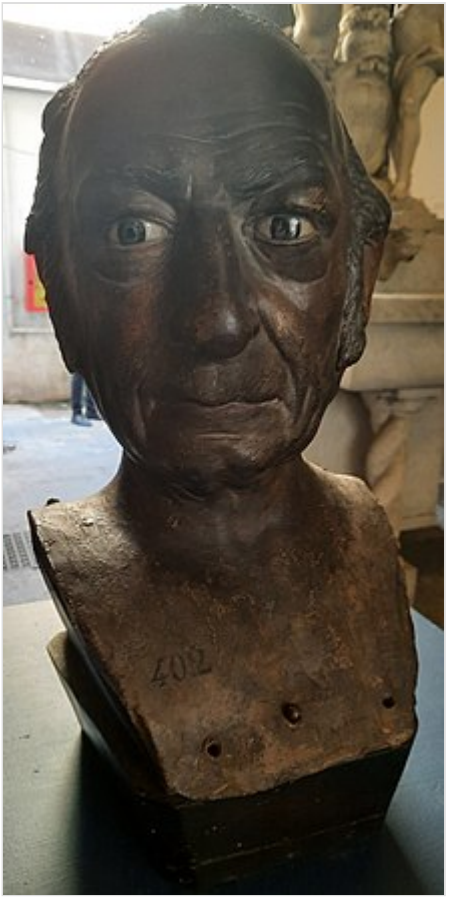
tali influenze. In particolar modo egli presta attenzione al primo dei due effetti, esposto all'interno del 3° libro dei 5 di cui l'opera è formata, fornendoci definizione e analisi della sua natura e degli effetti positivi e negativi che esso provoca.

Dei doveri dei principi neutrali

L'opera fu pubblicata in forma anonima nel 1782 senza indicazioni riguardo l'editore ed il luogo di produzione (anche se quest'ultimo è certamente Napoli), Galiani impiegò un paio di anni per redigerla. Probabilmente l'opera fu ordinata da Ferdinando IV o dal Marchese della Sambuca. Si ipotizza che il testo in questione sia uno sviluppo scientifico della Consulta del Supremo tribunale del commercio di Napoli sull'adesione alla lega dei neutri da parte del regno dei Borbone.

Nell'avvertenza l'autore scrive che l'opera è stata «prodotta da un irresistibile comando»[3] ed ammette l'imperfezione e l'incompletezza del suo scritto.

Il testo è diviso in due libri: nel primo si discorre dei doveri dei neutri (in particolare circa il commercio e le merci di contrabbando), desumendoli dai principi della morale e del diritto; nel secondo vengono affrontate le norme relative della Ragion di Stato. Le due parti hanno una lunghezza alquanto differente, probabilmente dovuta alla celebre "pigrizia" dell'autore o per la sua riluttanza nei confronti delle massime trattate nel secondo libro. Secondo l'autore italiano il fine della guerra non è la vendetta o la strage. Lo scopo finale è togliere al nemico «ogni modo di resistere, ma non il modo di esistere»[4].



Ritratto dell'abate Ferdinando Galiani, 1787, Giuseppe Sanmartino, Museo Filangieri, Napoli

Opere principali

- Ferdinando Galiani, *Della moneta, libri cinque,* Napoli, Giuseppe Raimondi, 1750.
- Ferdinando Galiani, *Dialogues sur le commerce des bleds*, A Londres, (pubblicato anonimo), s.t., 1770.
- Ferdinando Galiani, *Socrate immaginario, Commedia per musica, rappresentata nel Teatro Nuovo sopra Toledo, nell'autunno dell'anno 1775, con musica del signor d. Giovanni Paisiello*, Napoli 1775.
- Ferdinando Galiani, *Del Dialetto napoletano, Deus nobis haec otia fecit*, Napoli, per Vincenzo Vocola, impressore di S. M. (D.G.), 1779.
- Ferdinando Galiani, *De' doveri de' principi neutrali verso i principi guerreggianti e di questi verso i neutrali. Libri due*, [Napoli], s. t. (pubblicato anonimo), 1782.[5]

- Ferdinando Galiani, *Dialogues sur le commerce des blés*, Milano, Ricciardi, 1959. URL consultato il 22 giugno 2015.

Note

1. ^ Giovanni Antonio Rizzi Zannoni, *Atlante geografico del Regno di Napoli*, a cura di Ilario Principe, con la collaborazione dell'Istituto Geografico Militare Italiano di Firenze, della Biblioteca Nazionale di Cosenza e del Laboratorio di Cartografia Storica dell'Università della Calabria, Soveria Mannelli: Rubbettino Editore, 1993
2. ^ Vladimiro Valerio, *Società, uomini e istituzioni cartografiche nel Mezzogiorno d'Italia*, Firenze, Istituto Geografico Militare 1993.
3. ^ Ferdinando Galiani, *Dei doveri dei principi neutrali*, Napoli, 1782.
4. ^ Galiani ferdinando, *dei doveri dei principi neutrali*, Napoli, 1782.
5. ^ *Archivio Storico degli Economisti: Biografia*, su *www.sie-ase.org*. URL consultato il 18 maggio 2017 (archiviato dall'url originale il 12 novembre 2018).

Bibliografia

- Camillo Ugoni, *Ferdinando Galiani*, in *Della letteratura italiana nella seconda meta del secolo XVIII*, opera postuma, Milano, Giuseppe Bernardoni di Gio., 1856, pp. 191-357.
- Galiani F., *Dei doveri dei principi neutrali*, a cura di Gennaro Maria Monti, Bologna, Zanichelli editore, 1942.
- Illuministi italiani, *opere di Ferdinando Galiani*, tomo VI, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi editore, 1975.
- Silvio De Majo, «GALIANI, Ferdinando (http://www.treccani.it/enciclopedia/ferdinando-galiani_(Dizionario-Biografico)/)», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Volume 51, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1998.
- Franco Di Tizio, *Ferdinando Galiani*, Chieti, Solfanelli Editore, 1988.

Voci correlate

- Accademia ercolanese

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Ferdinando Galiani**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Ferdinando Galiani**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Ferdinando Galiani (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Ferdinando_Galiani?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Galiani, Ferdinando*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Fausto Nicolini, *GALIANI, Ferdinando*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1932.
- *Galiani, Ferdinando*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.

- *Galiani, Ferdinando (noto come l'abate G.)*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Galiani, Ferdinando*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) *Ferdinando Galiani*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- Silvio De Majo, *GALIANI, Ferdinando*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 51, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1998.
- *Opere di Ferdinando Galiani*, su *Liber Liber*.
- *Opere di Ferdinando Galiani*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Ferdinando Galiani*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) Hugh Chisholm (a cura di), *Galiani, Ferdinando*, in *Enciclopedia Britannica*, XI, Cambridge University Press, 1911.
- http://www.sie-ase.org/index.php?id=27&objId=74&sourceType=bio Archiviato (https://web.archive.org/web/20181112223524/http://www.sie-ase.org/index.php?id=27&objId=74&sourceType=bio) il 12 novembre 2018 in Internet Archive.
- A Casa Nathan la presentazione del "Purgatorio Ragionato" di F. Longano a cura di Francesco Lepore, 6 novembre 2014 (https://www.youtube.com/watch?v=to2rA_ZIpGw)

Controllo di autorità	VIAF (EN) 27135717 (https://viaf.org/viaf/27135717) · ISNI (EN) 0000 0001 0881 8489 (http://isni.org/isni/0000000108818489) · SBN CFIV046954 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV046954?core=autoriall) · BAV 495/21831 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_21831) · CERL cnp00585124 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00585124) · LCCN (EN) n50017358 (http://id.loc.gov/authorities/names/n50017358) · GND (DE) 118689258 (https://d-nb.info/gnd/118689258) · BNE (ES) XX1654807 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1654807) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1654807) · BNF (FR) cb12319544b (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12319544b) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12319544b) · J9U (EN, HE) 987007261580305171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007261580305171) · NSK (HR) 000403335 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000403335) · NDL (EN, JA) 001270956 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/001270956) · CONOR.SI (SL) 205846627 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/205846627) · WorldCat Identities (EN) lccn-n50017358 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n50017358)

Portale Biografie **Portale Due Sicilie** **Portale Economia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Ferdinando_Galiani&oldid=136443587"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 15 nov 2023 alle 10:23.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Pietro Verri

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando altri significati, vedi **Pietro Verri (disambigua)**.*

Il conte **Pietro Verri** (Milano, 12 dicembre 1728 – Milano, 28 giugno 1797) è stato un nobile, filosofo, economista, storico e scrittore italiano; considerato tra i massimi esponenti dell'illuminismo italiano, è altresì ritenuto il fondatore della scuola illuministica milanese.

Indice

Biografia

Meriti e pensiero filosofico ed economico di Pietro Verri

Osservazioni sulla tortura

Opere, scritti e discorsi

L'Edizione Nazionale

Note

Bibliografia

Riedizioni

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Pietro Verri nacque a Milano (allora appartenente all'impero asburgico) il 12 dicembre 1728 dal conte Gabriele, magistrato e politico conservatore e da Barbara Dati della Somaglia, membri della nobiltà milanese. Ha tre fratelli: Alessandro, Carlo e Giovanni[1].

Avviati gli studi nel Collegio dei gesuiti di Brera, frequenta negli anni '50 l'Accademia dei Trasformati, dove conosce tra gli altri Giuseppe Parini. Fra il 1759 e il 1760 si arruola nell'esercito imperiale e prende parte brevemente alla Guerra dei Sette Anni (1756-1763).

Pietro Verri-Visconti

Barone di Rho

In carica	1782 – 1797
Predecessore	Gabriele Verri
Trattamento	Sua Eccellenza
Nascita	Milano, 12 dicembre 1728
Morte	Milano, 28 giugno 1797 (68 anni)
Dinastia	Verri Visconti
Padre	Gabriele Verri
Madre	Barbara Dati della Somaglia

Fermatosi a Vienna, intraprende la redazione delle *Considerazioni sul commercio nello Stato di Milano*, pubblicate poi nel 1763, che gli varranno il primo incarico di funzionario governativo; lo stesso anno pubblica anche le *Meditazioni sulla felicità*.

Consorte	Marietta Castiglioni Vincenza Melzi d'Eril
Figli	Teresa Alessandro (da Marietta Castiglioni)
Religione	Cattolicesimo

Num. I.

IL CAFFÈ.

Frontespizio della rivista (1764).

Rientrato frattanto a Milano, nel 1761 vi fonda, insieme al fratello Alessandro Verri e agli amici Cesare Beccaria, Alfonso Longo, Pietro Secchi, Giambattista Biffi e Luigi Stefano Lambertenghi, la cosiddetta Accademia dei Pugni, iniziale nucleo redazionale del foglio periodico *Il Caffè*, destinato a diventare il punto di riferimento del riformismo illuministico italiano. *Il Caffè* inizia le sue pubblicazioni nel giugno 1764 ed esce ogni dieci giorni, fino al maggio 1766, quando viene raccolto in due volumi. Tra gli articoli più importanti di Pietro Verri per *Il Caffè* vanno ricordati almeno gli *Elementi del commercio* (volume I, foglio 3), *La commedia* (I, 4-5), *La medicina* (I, 18), *Su i parolai* (II, 6). Gli illuministi milanesi, e tra loro Verri, hanno rapporti epistolari anche con gli enciclopedisti francesi, tra cui Diderot, Voltaire e d'Holbach, mentre d'Alembert verrà anche a Milano per incontrare il circolo del *Caffè*.[2]

Parallelamente all'impresa editoriale, Verri intraprende, con alcuni dei suoi sodali, la scalata politico-amministrativa del governo viennese di Milano, allo scopo di mettere in opera le riforme propugnate nella rivista. Nel gennaio 1764 è fatto membro della Giunta per la revisione della "ferma" (appalto delle imposte ai privati) e nel 1765 del Supremo Consiglio dell'Economia. Quest'ultimo, presieduto da Gian Rinaldo Carli, altro collaboratore del *Caffè*, assegna a Cesare Beccaria la cattedra di Economia pubblica e ad Alfonso Longo quella di Diritto pubblico ecclesiastico nelle Scuole Palatine. Nel 1778 Verri, Beccaria, Frisi e Secchi danno luogo alla Società patriottica milanese.

Risalgono a questi anni le *Meditazioni sull'economia politica* (1771), il *Discorso sull'indole del piacere e del dolore* (1773), che affronta temi sensistici che avranno grande importanza per Giacomo Leopardi, i *Ricordi a mia figlia*[3] e le *Osservazioni sulla tortura* (1777). Il suo è uno stile asciutto e libero, pieno di trattenuto vigore.

DISCORSI
DEL CONTE
PIETRO VERRI
DELL' ISTITUTO DELLE SCIENZE DI BOLOGNA
Sull' indole del Piacere e del Dolore;
Sulla Felicità;
e sulla Economia Politica
Ristretti ed accreditati dall' Autore.
IN MILANO PRESSO GIUSEPPE MARELLI.
M. DCC. LXXXI.

Sull'indole del piacere e del dolore, 1781

Con la successione di Giuseppe II al trono d'Austria (1780), gli spazi per i riformisti milanesi si riducono, e a partire dal 1786 Verri lascia ogni incarico pubblico, assumendo un atteggiamento sempre più critico nei confronti del figlio di Maria Teresa. Pubblica frattanto la *Storia di Milano* (1783).

All'arrivo di Napoleone (1796), Verri sessantottenne prende parte, con i compagni di gioventù Alfonso Longo (1738-1804) e Luigi Lambertenghi (1739-1813), alla fondazione della Repubblica Cisalpina (1797), culla del tricolore italiano.

Muore il 28 giugno del 1797, poco dopo aver presieduto la commissione che assegna a Melchiorre Gioia il premio del concorso di idee sul futuro italiano, durante una seduta notturna della Municipalità milanese, della quale era membro assieme a personalità come Giuseppe Parini. Le sue spoglie sono conservate nella cappella di famiglia, visibile al pubblico, che si trova a latere del Santuario della Beata Vergine del Lazzaretto, nel comune di Ornago (MB).

Il fratello minore Giovanni, secondo alcuni sarebbe il padre naturale di Alessandro Manzoni, figlio di Giulia Beccaria e nipote di Cesare.

Meriti e pensiero filosofico ed economico di Pietro Verri

Medaglione col ritratto di Pietro Verri sulla casa di Cesare Beccaria a Milano.

Grazie alla sua opera come autore e come organizzatore Milano divenne il più importante centro dell'Illuminismo italiano. L'ipotesi di civiltà che scaturiva dalla figura intellettuale di Pietro Verri era forse troppo avanzata per poter essere adeguatamente raccolta dalla nostra cultura; e comunque lo colloca a pieno titolo tra le espressioni più alte dell'Illuminismo italiano.

Il grande merito storico di Pietro Verri consiste nel fatto di aver creato in Lombardia un grande centro di aggregazione illuminista, la rivista *Il Caffè*. Ciò che desta curiosità rimane il titolo con cui Pietro Verri scelse di intitolare la sua testata, dovuta al rilevante fenomeno della diffusione di caffè (bar), come luoghi dove poter intraprendere un libero e attuale dibattito culturale, politico e sociale.[4]

Con i suoi scritti sul dolore e il piacere, Verri sottoscrisse le teorie di Helvétius, nonché il sensismo di Condillac, fondando sulla ricerca della felicità e del piacere l'attività dell'uomo. L'uomo, per Verri, tendeva a sé stesso, al piacere, quindi secondo Verri l'uomo è pervaso dall'idea del dolore, e il suo piacere non è altro che una momentanea interruzione di questo dolore; questa tesi è riscontrabile anche in Schopenhauer e in Leopardi e quest'ultimo potrebbe averla derivata da quella del Verri, essendo ispirato spesso dalla filosofia sensistica settecentesca. Per Verri quindi, la vera felicità dell'uomo non è quella personale, ma è quella a cui partecipa il collettivo, quasi fosse eutimia o atarassia. Anche Kant e Nietzsche apprezzeranno questa tesi[5].

Per quanto riguarda la politica e l'economia, il pensiero di Pietro Verri è controverso. Per quanto riguarda l'ambito economico, negli *Elementi del Commercio* (1769) e nella sua più grande opera economica *Meditazioni sull'economia politica* (1771), enunciò (anche, per primo, in forma matematica) le leggi di domanda e offerta, spiegò il ruolo della moneta come "merce universale", appoggiò il libero scambio e sostenne che l'equilibrio nella bilancia dei pagamenti è assicurato da aggiustamenti del prodotto interno lordo (quantità) e non del tasso di cambio (prezzo)[6]. Di conseguenza, può essere visto come precursore di Adam Smith, del marginalismo e persino di John Maynard Keynes; altri però notano come assuma atteggiamenti di difesa del concetto di proprietà privata e del mercantilismo[7]. Egli ritiene che solo la libera concorrenza tra eguali possa distribuire la proprietà privata: tuttavia pare favorevole principalmente alla piccola proprietà, per evitare il risorgere delle disuguaglianze.

Osservazioni sulla tortura

Antonio Perego, *L'Accademia dei Pugni*. Da sinistra a destra: Alfonso Longo (di spalle), Alessandro Verri, Giambattista Biffi, Cesare Beccaria, Luigi Lambertenghi, Pietro Verri, Giuseppe Visconti di Saliceto

Pietro Verri con le *Osservazioni sulla tortura* esprime la sua contrarietà all'uso della tortura, definendo ingiusto e antistorico un modello così efferato di giurisprudenza e auspicando l'abolizione di questi metodi. Verri cominciò la stesura dell'opuscolo già nel 1760, ma non lo pubblicò per non inimicarsi, con le pesanti critiche alla magistratura in esso contenute, il senato di Milano (tribunale) presso cui si stava decidendo dell'eredità del padre.

Il monumento a Pietro Verri nel cortile del Palazzo di Brera a Milano

La grande opera del collega Beccaria *Dei delitti e delle pene*, terminata nel 1764, prende in parte le mosse proprio dalle bozze delle *Osservazioni sulla tortura*, oltre che dagli articoli de *Il Caffè*. Sarà forse a causa della irriconoscenza del Beccaria al supporto del Verri che i due scrittori e amici arriveranno al più acceso scontro.

Nella versione definitiva e aggiornata delle *Osservazioni* (1777), che sono in conclusione un invito ai magistrati a seguire le idee illuministe invece di irrigidirsi sulle posizioni conservatrici, la dialettica di Verri è cruda e basilare: la tortura è una crudeltà, perché se la vittima è innocente, subisce sofferenze non necessarie, mentre se colpisce un colpevole presumibile rischia di martoriare il corpo di un possibile innocente. Inoltre gli accusati rinunciano nella tortura alla loro difesa naturale istintiva, e ciò viola la legge di natura.

Verri apre la sua opera con la ricostruzione del processo agli untori del 1630, presentandolo sia come documento dell'ignoranza di un secolo non guidato dai "Lumi", sia come emblema del modo in cui leggi sbagliate portano a evidenti ingiustizie. Questa ricostruzione fornirà la base[8] per la *Storia della colonna infame* di Alessandro Manzoni, che però la presenterà come testimonianza di ciò che accade quando uomini ingiusti detengono un grande potere, come all'epoca era quello del senato milanese. L'opera di Verri non arriverà mai ad avere il successo che invece ebbe *Dei delitti e delle pene*, vuoi perché la maggior parte delle osservazioni in essa sviluppate erano già contenute nell'opera di Beccaria, vuoi per via dello stile di Verri, dotto e di difficile comprensione, che rendeva di per sé ardua la diffusione del testo, che pure conteneva molti ulteriori spunti rispetto all'opera del collega.

Opere, scritti e discorsi

Le principali opere del Verri sono, in ordine cronologico:[9][10]

- La Borlanda impasticciata con la concia, e trappola de sorci composta per estro, e dedicata per bizzaria alla nobile curiosita di teste salate dall'incognito d'Eritrea Pedsol riconosciuto, Festosamente raccolta, e fatta dare in luce dall'abitatore disabitato accademico bontempista, Adorna di varj poetici encomj, ed accresciuta di opportune annotazioni per opera di varj suoi coaccademici amici (1751)
- Il Gran Zoroastro ossia Astrologiche Predizioni per l'Anno 1758 (1758)
- Il Mal di Milza (1764)

- Diario militar (1759)
- Elementi del commercio (1760)
- Sul tributo del sale nello Stato di Milano (1761)
- Sulla grandezza e decadenza del commercio di Milano (1763)
- Dialogo tra Fronimo e Simplicio (detto anche Dialogo sul disordine delle monete nello Stato di Milano nel 1762) (1762)
- Considerazioni sul commercio nello Stato di Milano (giugno 1763)
- Orazione panegirica sulla giurisprudenza milanese (1763)
- Meditazioni sulla felicità (1763)
- Bilancio del commercio dello stato di Milano (1758, poi 1762)
- Il Caffè (1764-1766)
- Sull'innesto del vajuolo (1766)
- Memorie storiche sulla economia pubblica dello Stato di Milano (scritto 1768, pubblicato 1804)
- Riflessioni sulle leggi vincolanti il commercio dei grani (scritto 1769, pubblicato 1797)
- Meditazioni sulla economia politica con annotazioni (1771)
- Consulta su la riforma delle monete dello Stato di Milano (20 aprile 1772)
- Osservazioni sulla tortura (scritto 1776, pubblicato 1804)
- Ricordi a mia figlia (1777)[11][12]
- Considerazioni sul commercio nello Stato di Milano
- Sull'indole del piacere e del dolore (1773-1781)
- Manoscritto da leggersi dalla mia cara figlia Teresa Verri per cui sola lo scrissi ne' mesi di Settembre e Ottobre 1781 (1781)
- Storia di Milano (1783)
- Piano di organizzazione del Consiglio governativo ed istruzioni per il medesimo (1786)
- Precetti di Caligola e Claudio (1786-1788)
- Memoria cronologica dei cambiamenti pubblici dello Stato di Milano 1750-1791 (1791)
- Delle nozioni tendenti alla pubblica felicità (1791-1792)[13]
- Pensieri di un buon vecchio che non è letterato (1796)[14]
- Carteggio di Pietro e di Alessandro Verri (prima pubblicazione 1910)

L'Edizione Nazionale

L'8 marzo 2000[15] Ministero per i beni e le attività culturali ha deciso di avallare un'Edizione nazionale delle opere di Pietro Verri. Attualmente il comitato, finanziato pubblicamente, dalla Fondazione Cariplo e da Banca Intesa Sanpaolo, è presieduto da Carlo Capra e composto da una ventina di studiosi e si basa, per la stesura delle opere, sull'Archivio Verri, donato dalla Contessa Luisa Sormani Andreani Verri alla "Fondazione Raffaele Mattioli per la storia del pensiero economico" nel 1981.[16]

Note

1. ^ Angolani Bartolo, *Gli Scritti di argomento familiare e autobiografico di Pietro Verri*, Rivista di storia della filosofia. Fascicolo 3, 2007 (Firenze : [poi] Milano : La Nuova Italia ; Franco Angeli, 2007).
2. ^ *Carteggio di Pietro e Alessandro Verri* (**TXT**).
3. ^ Cfr. Ricuperati, Giuseppe, *Pietro Verri e il genere della biografia*, Società e storia. Fascicolo 10, 2002 (Milano : Franco Angeli, 2002).

4. ^ Pietro Verri, *Il Caffè*, Introduzione, I, 1.
5. ^ Giordanetti, Piero, a cura di, *Sul piacere e sul dolore. Immanuel Kant discute Pietro Verri*, Milano, Unicopli, 1998; Giordanetti, Piero: *Kant, Verri e le arti belle. Sulla fortuna di Verri in Germania*, in *Pietro Verri e il suo tempo*, a cura di C. Capra, 2 voll., Bologna, Cisalpino, 1999, pp. 429-446; Meld Shell, Susan. *Kant's 'true economy of human nature': Rousseau, Count Verri, and the problem of happiness*, Essays on Kant's anthropology, Cambridge University Press, 2003; Pezzei, Ivana, *Kant, Verri, Nietzsche e la questione del piacere e del dolore* (**PDF**). URL consultato il 26 novembre 2017 (archiviato dall'url originale il 1º dicembre 2017)., in Annali di Ca' Foscari, 2003
6. ^ Parisi, D., *Pre-classical economic thought: profitable commerce and formal constraints in the economic studies of the young Pietro Verri*, Rivista internazionale di scienze sociali, CVII.4 (Oct 1999): 455-480.
7. ^ Porta, Pier Luigi; Scazzieri, Roberto, *Pietro Verri's political economy: commercial society, civil society, and the science of the legislator*, History of political economy, 34.1 (Apr 2002): 83-110.
8. ^ Renzo Villata, Maria Gigliola, *Il processo agli untori di manzioniana memoria e la testimonianza (ovvero... due volti dell'umana giustizia)*, Acta Histriae 19.3 (2011): 419-452.
9. ^ *Storia di Milano ::: Cronologia della vita di Pietro Verri*, su *storiadimilano.it*. URL consultato il 25 marzo 2018.
10. ^ *Vèrri, Pietro nell'Enciclopedia Treccani*, su *treccani.it*. URL consultato il 25 marzo 2018.
11. ^ *Pietro Verri Ricordi a mia figlia*, su *classicitaliani.it*. URL consultato il 25 marzo 2018 (archiviato dall'url originale il 14 marzo 2018).
12. ^ *Catalogo - Sellerio*, su *Sellerio*. URL consultato il 25 marzo 2018.
13. ^ *SALERNO EDITRICE. Scheda del libro: VERRI PIETRO - DELLE NOZIONI TENDENTI ALLA PUBBLICA FELICITÀ*, su *salernoeditrice.it*. URL consultato il 25 marzo 2018 (archiviato dall'url originale il 26 marzo 2018).
14. ^ *Pietro Verri Pensieri di un buon vecchio che non è letterato*, su *classicitaliani.it*. URL consultato il 25 marzo 2018 (archiviato dall'url originale l'8 luglio 2018).
15. ^ Per la data vedere *qui* (**PDF**) (archiviato dall'url originale il 14 luglio 2014)..
16. ^ Carlo Capra, *L'Edizione Nazionale delle Opere di Pietro Verri. Risultati e prospettive*, in *Rivista di storia della filosofia*, n. 3, 2007, pp. 533-539. URL consultato il 2 luglio 2014.

Bibliografia

> **Questa voce o sezione sugli argomenti economisti e filosofi è ritenuta da controllare**.
> **Motivo**: *in questa sezione si fa confusione tra opere e bibliografia*

- *Edizione nazionale delle opere di Pietro Verri*.:
  - Vol. 2 tomo 1: *Scritti di economia, finanza e amministrazione*, a cura di Giuseppe Bognetti, Angelo Moioli, Pierluigi Porta, Giovanna Tonelli, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2006, XXV + 831 pagg., ISBN 978-88-8498-351-0.
  - Vol. 2 tomo 2: *Scritti di economia, finanza e amministrazione*, a cura di Giuseppe Bognetti, Angelo Moioli, Pierluigi Porta, Giovanna Tonelli, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2007, XV + 688 pagg., ISBN 978-88-8498-500-2.
  - Vol. 3: *I Discorsi e altri scritti degli anni Settanta*, a cura di Giorgio Panizza, con la collaborazione di Silvia Contarini, Gianni Francioni, Sara Rosini, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2004, XVII + 692 pagg., ISBN 978-88-8498-219-3.
  - Vol. 4: *Storia di Milano*, a cura di Renato Pasta, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2009, LII + 872 pagg., ISBN 978-88-6372-168-3.

  - Vol. 5: *Scritti di argomento familiare e autobiografico*, a cura di Gennaro Barbarisi, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2003, XXI + 838 pagg., ISBN 978-88-8498-158-5.
  - Vol. 6: *Scritti politici della maturità*, a cura di Carlo Capra, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2010, XXVII + 888 pagg., ISBN 978-88-6372-303-8.
  - Vol. 7: *Carteggio di Pietro e Alessandro Verri. 18 settembre 1782-16 maggio 1792*, a cura di Gigliola Di Renzo Villata, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2012, XXXVI + 510 pagg., ISBN 978-88-6372-454-7.
  - Vol. 8 tomo 1: *Carteggio di Pietro e Alessandro Verri. 19 maggio 1792-31 marzo 1794*, a cura di Sara Rosini, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2008, XXIX + 658 pagg.
  - Vol. 8 tomo 2: *Carteggio di Pietro e Alessandro Verri. 2 aprile 1794-8 luglio 1797*, a cura di Sara Rosini, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2008, pagg. 662-1421, ISBN 978-88-6372-094-5.
- Pietro Verri, *Caffè. 1*, In Venezia, Pietro Pizzolato, 1766. URL consultato il 22 giugno 2015.
- Pietro Verri, *Caffè. 2*, In Venezia, Pietro Pizzolato, 1766. URL consultato il 22 giugno 2015.
- Pietro Verri, *Meditazioni sulla economia politica con annotazioni*, Venezia, Giovanni Battista Pasquali, 1771. URL consultato il 22 giugno 2015.
- Pietro Verri, *Meditazioni sulla economia politica*, Livorno, Stamperia dell'Enciclopedia Livorno, 1772. URL consultato il 22 giugno 2015.
- Pietro Verri, *Sull'indole del piacere e del dolore*, In Milano, Giuseppe Marelli, 1781. URL consultato il 22 giugno 2015.
- Pietro Verri, *Storia di Milano. 1*, Milano, Società tipografica de' classici italiani, 1834. URL consultato il 22 giugno 2015.
- Pietro Verri, *Storia di Milano. 2*, Milano, Società tipografica de' classici italiani, 1835. URL consultato il 22 giugno 2015.

Riedizioni

- Pietro Verri, Alessandro Verri, *Carteggio di Pietro e di Alessandro Verri*, a cura di F. Novati, A. Giulini, E. Greppi, G. Seregni, vol. 12, Milano, L. F. Cogliati, Milesi & figli, Giuffrè, 1910-1942.
- Pietro Verri, Alessandro Verri, *Viaggio a Parigi e Londra (1766-1767) - Carteggio di Pietro ed Alessandro Verri*, a cura di Gianmarco Gaspari, Milano, Adelphi, 1980.
- Pietro Verri, *Appunti di diritto bellico*, a cura di Paolo Benvenuti, riedizione aggiornata, Roma, 1990.
- Arnaldo Di Benedetto, *Pietro Verri repubblicano: gli ultimi articoli*, Tra Sette e Ottocento. Poesia, letteratura e politica, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1991, pp. 75-95.
- Adriano Cavanna, *Da Maria Teresa a Bonaparte: il lungo viaggio di Pietro Verri*, 1999.
- Carlo Capra, *I progressi della ragione: vita di Pietro Verri*, Bologna, Il Mulino, 2002.
- Pietro Verri, *Meditazioni sulla felicità*, Pavia-Como, Ibis.
- Pietro Verri, *Discorso sull'indole del piacere e del dolore*, a cura di Gianfranco Spada, Londra, Traettiana, 2010.
- Pietro Verri, *Diario Militar*, Milano, M&B Publishing, 1996.
- Pietro Verri, *Osservazioni sulla tortura. In appendice i documenti sul "caso Irak"*; Milano, M&B Publishing, 2005. ISBN 978-88-7451-053-5

Voci correlate

- Verri (famiglia)
- Alessandro Verri

- Carlo Verri
- Giovanni Verri
- Giuseppe Parini

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Pietro Verri**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Pietro Verri**
- Wikibooks contiene testi o manuali su **Pietro Verri**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Pietro Verri (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Pietro_Verri?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Vèrri, Pietro*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Ettore Rota, *VERRI, Pietro*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1937.
- *Verri, Pietro*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Verri, Pietro*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) *Pietro Verri*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- Carlo Capra, *VERRI, Pietro*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 99, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2020.
- *Pietro Verri*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- *Opere di Pietro Verri*, su *Liber Liber*.
- *Opere di Pietro Verri*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Pietro Verri*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Pietro Verri*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Pietro Verri*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- Diego Fusaro e Nicoletta Cieri (a cura di), *Pietro Verri. Biografia e pensiero*, su *filosofico.net*. URL consultato il 17 febbraio 2012.
- Paolo Colussi, *Cronologia della vita di Pietro Verri, Maria Castiglioni e Teresa Verri*, su *storiadimilano.it*. URL consultato il 17 febbraio 2012.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 34473689 (https://viaf.org/viaf/34473689) · ISNI (EN) 0000 0001 2100 5327 (http://isni.org/isni/0000000121005327) · SBN CFIV035822 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV035822?core=autoriall) · BAV 495/88410 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_88410) · CERL cnp01260077 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01260077) · LCCN (EN) n82138205 (http://id.loc.gov/authorities/names/n82138205) · GND (DE) 118804278 (https://d-nb.info/gnd/118804278) · BNE (ES) XX1479709 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1479709) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1479709) · BNF (FR) cb120377209 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb120377209) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb120377209) · J9U (EN, HE) 987007272998605171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007272998605171) · CONOR.SI (SL) 35967587 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/35967587) · WorldCat Identities (EN) lccn-n82138205 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n82138205)

Portale Filosofia	Portale Letteratura	Portale Storia

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Pietro_Verri&oldid=138408778"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 19 mar 2024 alle 20:47.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Cesare Beccaria

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

> «Se dimostrerò non essere la morte né utile né necessaria, avrò vinto la causa dell'umanità.»
>
> (da *Dei delitti e delle pene*)

Cesare Beccaria Bonesana, **marchese di Gualdrasco e di Villareggio**[1] (Milano, 15 marzo 1738 – Milano, 28 novembre 1794), è stato un giurista, filosofo, economista e letterato italiano considerato tra i massimi esponenti dell'illuminismo italiano, figura di spicco della scuola illuministica milanese.

La sua opera principale, il trattato *Dei delitti e delle pene*, in cui viene condotta un'analisi politica e giuridica contro la pena di morte e la tortura sulla base del razionalismo e del pragmatismo di stampo utilitarista, è tra i testi più influenti della storia del diritto penale ed ispirò tra gli altri il codice penale voluto dal granduca Pietro Leopoldo di Toscana.

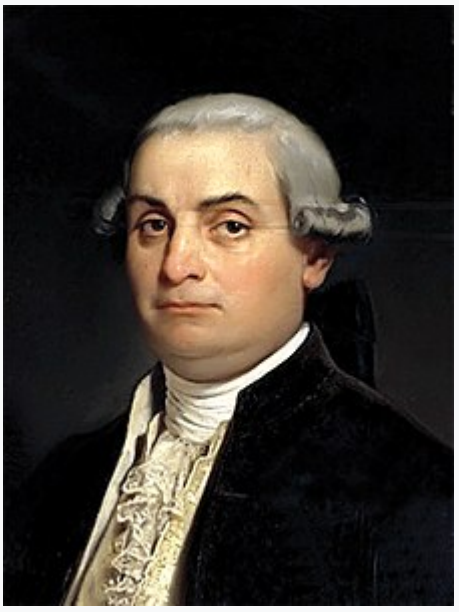
Nonno materno di Alessandro Manzoni, nonché prozio dello storico Napoleone Bertoglio Pisani, Cesare Beccaria è considerato inoltre come uno dei padri fondatori della teoria classica del diritto penale e della criminologia di scuola liberale[2].

Indice

Biografia
- Origini familiari e matrimonio
- L'Accademia dei Pugni e i primi lavori
- La pubblicazione di *Dei delitti e delle pene*
- Il viaggio in Francia e gli ultimi anni

Il pensiero
- La natura utilitaristica del pensiero di Beccaria
- Il rifiuto della pena di morte
- L'avversione alla tortura
- Il carcere preventivo
- Il carattere della sanzione

Cesare Beccaria



Marchese di Gualdrasco e di Villareggio

In carica	1782 – 1794
Predecessore	Giovanni Saverio Beccaria
Successore	Giulio III Beccaria
Nascita	Milano, 15 marzo 1738
Morte	Milano, 28 novembre 1794 (56 anni)
Sepoltura	Cimitero della Mojazza
Dinastia	Beccaria-Bonesana
Padre	Giovanni Saverio Beccaria

Il diritto all'autodifesa: sul porto di armi
Influenza
Citazioni e riferimenti
Opere
Raccolte di articoli
Edizione nazionale delle opere di Cesare Beccaria
Genealogia
Note
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Madre	Maria Visconti di Saliceto
Coniugi	Teresa Blasco Anna Barbò
Figli	Giulia Maria Giovanni Annibale Margherita Giulio
Religione	Cattolicesimo

Biografia

Origini familiari e matrimonio

Cesare Beccaria nacque a Milano, figlio di Giovanni Saverio di Francesco, discendente da una ramo dell'importante famiglia pavese dei Beccaria[3], e di Maria[4] Visconti di Saliceto, il 15 marzo 1738. Fu educato a Parma dai gesuiti e si laureò in Giurisprudenza il 13 settembre 1758 all'Università degli Studi di Pavia. Il padre aveva sposato la Visconti in seconde nozze nel 1736, dopo essere rimasto vedovo nel 1730 di Cecilia Baldroni.

Nel 1760 Cesare sposò la nobildonna spagnola Teresa de Blasco contro la volontà del padre, che lo costrinse a rinunciare ai diritti di primogenitura (mantenne però il titolo di marchese[5]); da questo matrimonio ebbe quattro figli: Giulia (1762-1841), Maria (1766-1788), nata con gravi problemi neurologici e morta giovane, Giovanni Annibale nato e morto nel 1767 e Margherita anch'essa nata e morta nel 1772.

Il padre lo cacciò anche da casa dopo il matrimonio, così dovette essere ospitato da Pietro Verri, che lo mantenne anche economicamente per un periodo.

Teresa morì il 14 marzo 1774, a causa della sifilide o della tubercolosi. Beccaria, dopo appena 40 giorni di vedovanza, firmò il contratto di matrimonio con Anna dei Conti Barnaba Barbò, che sposò in seconde nozze il 4 giugno 1774, ad appena 82 giorni dalla morte della prima moglie. Da Anna Barbò ebbe un altro figlio, Giulio.[6]

L'Accademia dei Pugni e i primi lavori

Il suo avvicinamento all'Illuminismo avvenne dopo la lettura delle *Lettere persiane* di Montesquieu e del "Contratto sociale" di Rousseau, grazie ai quali si entusiasmò per i problemi filosofici e sociali ed entrò nel cenacolo di casa Verri, dove aveva sede anche la redazione del Caffè, il più celebre giornale politico-letterario del tempo, per il quale scrisse sporadicamente.

Frontespizio dall'edizione del 1780. La copia nella fotografia era proprietà di John Adams, futuro Presidente degli Stati Uniti, di cui si legge il nome scritto a mano, con la data del 1780.

La pubblicazione di *Dei delitti e delle pene*

Dopo la pubblicazione di alcuni articoli di economia, nel 1764 diede alle stampe *Dei delitti e delle pene*, capolavoro ispirato dalle discussioni in casa Verri del problema dello stato deplorevole della giustizia penale. Inizialmente anonimo è un breve scritto contro la tortura e la pena di morte che ebbe enorme fortuna in tutta Europa e nel mondo e in particolare in Francia.

Contro le posizioni di Beccaria uscì, nel 1765 il testo *Note ed osservazioni sul libro intitolato Dei delitti e delle pene* di Ferdinando Facchinei. Le polemiche che ne seguirono contribuirono alla decisione di mettere il trattato di Beccaria all'Indice dei libri proibiti nel 1766, a causa della distinzione tra peccato e reato.

Il viaggio in Francia e gli ultimi anni

Dei delitti e delle pene, 1765.

Nel 1766 Beccaria viaggiò poi controvoglia fino a Parigi, e solo dietro l'insistenza dei fratelli Verri e dei filosofi francesi desiderosi di conoscerlo. Fu accolto per breve tempo nel circolo del barone d'Holbach. La sua giustificata gelosia per la moglie lontana e il suo carattere ombroso e scostante, fecero sì che appena possibile tornasse a Milano, lasciando solo il suo accompagnatore Alessandro Verri a proseguire il viaggio verso l'Inghilterra.[6] Il carattere riservato e riluttante di Beccaria, tanto nelle vicende private quanto nelle pubbliche, ebbe nei fratelli Verri, e soprattutto in Pietro, un fondamentale punto di appoggio e di stimolo soprattutto quando iniziò ad interessarsi allo studio dell'economia. Come Rousseau, Beccaria era a tratti paranoico e aveva spesso sbalzi d'umore, la sua personalità era abbastanza indolente e il carattere debole, poco brillante e non portato alla vita sociale; ciò non gli impediva però di esprimere molto bene i concetti che aveva in mente, soprattutto nei suoi scritti.[6]

Tornato a Milano nel 1768 ottenne la cattedra di Scienze Camerali (economia politica), creata per lui nelle scuole palatine di Milano e cominciò a progettare una grande opera sulla convivenza umana, mai completata.

Entrato nell'amministrazione austriaca nel 1771, fu nominato membro del Supremo Consiglio dell'Economia, contribuendo alle riforme asburgiche sotto Maria Teresa e Giuseppe II. Fu criticato per questo dagli amici (tra cui Pietro Verri), che gli rimproveravano di essere diventato un burocrate[7]. Gli studiosi, però, considerano questi giudizi ingiusti dal momento che Cesare Beccaria si dedicò ad importanti riforme, che richiedevano una notevole preparazione intellettuale, non solo amministrativa. Fra queste ci fu

Antonio Perego, *L'Accademia dei Pugni*. Da sinistra a destra: Alfonso Longo (di spalle), Alessandro Verri, Giambattista Biffi, Cesare Beccaria, Luigi Lambertenghi, Pietro Verri, Giuseppe Visconti di Saliceto

la riforma delle misure dello stato milanese, intrapresa prima di quella del sistema metrico decimale francese, e a cui Beccaria, insieme al fratello Annibale, dedicò quasi vent'anni della sua vita. (La riforma, notevolmente complessa, coinvolse alla fine solo il braccio milanese. La successiva riforma dei pesi non fu mai realizzata).[8]

Il suo rapporto con la figlia Giulia, futura madre di Alessandro Manzoni, fu conflittuale per gran parte della sua vita; ella era stata messa in collegio (nonostante Beccaria avesse spesso deprecato i collegi religiosi) subito dopo la morte della madre e lì dimenticata per quasi sei anni: suo padre non volle più sapere niente di lei per molto tempo e non la considerò mai sua figlia, bensì il frutto di una relazione extraconiugale delle numerose che la moglie aveva avuto. Beccaria non si sentiva adeguato al ruolo di padre, inoltre negò l'eredità materna alla figlia, avendo contratto dei debiti: ciò gli diede la fama di irriducibile avarizia.[6] Giulia uscì dal collegio nel 1780, frequentando poi gli ambienti illuministi e libertini. Nel 1782 la diede in sposa al conte Pietro Manzoni, più vecchio di vent'anni di lei: il nipote Alessandro nacque nel 1785, ma pare fosse in realtà il figlio di Giovanni Verri, fratello minore di Pietro e Alessandro, e amante di Giulia. Prima della morte del padre, Giulia abbandonò il marito, nel 1792, per andare a vivere a Parigi insieme al conte Carlo Imbonati, rompendo i rapporti definitivamente col padre,[6] e temporaneamente anche con il figlio.

Beccaria morì a Milano il 28 novembre 1794, a causa di un ictus, all'età di 56 anni, e trovò sepoltura nel Cimitero della Mojazza, fuori Porta Comasina, in una sepoltura popolare (dove fu sepolto anche Giuseppe Parini) anziché nella tomba di famiglia. Quando tutti i resti vennero traslati nel cimitero monumentale di Milano, un secolo dopo, si perse traccia della tomba del grande giurista. Pietro Verri, con una riflessione valida ancora oggi, deplorò nei suoi scritti il fatto che i milanesi non avessero onorato abbastanza il nome di Cesare Beccaria, né da vivo né da morto, che tanta gloria aveva portato alla città. Ai funerali di Beccaria era presente anche il giovane nipote Alessandro Manzoni (che riprenderà molte delle riflessioni del nonno e di Verri nella *Storia della colonna infame* e nel suo capolavoro, *I promessi sposi*), nonché il figlio superstite ed erede, Giulio.[9]

Il pensiero

Beccaria fu influenzato dalla lettura di Locke, Helvétius, Rousseau e, come gran parte degli illuministi milanesi, dal sensismo di Condillac. Fu influenzato anche dagli enciclopedisti, in particolare da Voltaire e Diderot. Partendo dalla classica teoria contrattualistica del diritto, derivata in parte dalla formulazione datane da Rousseau, che sostanzialmente fonda la società su un contratto sociale (nell'omonima opera) teso a salvaguardare i diritti degli individui e a garantire in questo modo l'ordine, Beccaria definì in pratica il delitto in maniera laica come una violazione del contratto, e non come offesa alla legge divina, che appartiene alla coscienza della persona e non alla sfera pubblica[10]. La società nel suo complesso godeva pertanto di un diritto di autodifesa, da esercitare in misura proporzionata al delitto commesso (principio del proporzionalismo della pena) e secondo il principio contrattualistico per cui nessun uomo può disporre della

vita di un altro (Rousseau non considerava moralmente lecito nemmeno il suicidio, in quanto non l'uomo, ma la natura, nella visione del ginevrino, aveva potere sulla propria vita, e quindi tale diritto non poteva certamente andare allo Stato, che comunque avrebbe violato un diritto individuale).

La natura utilitaristica del pensiero di Beccaria

Il punto di vista illuministico del Beccaria si concentra in frasi come «Non vi è libertà ogni qual volta le leggi permettono che in alcuni eventi l'uomo cessi di essere persona e diventi cosa». Ribadisce come è necessario neutralizzare l'«inutile prodigalità di supplizi» ampiamente diffusi nella società del suo tempo. La tesi umanitaria, messa in risalto da Voltaire, è parzialmente da lui accantonata, in quanto Beccaria vuole dimostrare pragmaticamente l'inutilità della tortura e della pena di morte, più che la loro ingiustizia. Egli è infatti consapevole che i legislatori sono mossi più dall'utile pratico di una legge, che da principi assoluti, di ordine religioso o filosofico[11]. Beccaria afferma infatti che «se dimostrerò non essere la morte né utile né necessaria, avrò vinto la causa dell'umanità». Beccaria quindi si inserisce nel filone utilitaristico: considera l'utile come movente e metro di valutazione di ogni azione umana.

Monumento a Cesare Beccaria, Giuseppe Grandi, Milano

L'ambito della sua dottrina è quello general-preventivo, nel quale si suppone che l'uomo sia condizionabile in base alla promessa di un premio o di un castigo e, nel contempo, si ritiene che sussista fra ogni cittadino e le istituzioni una conflittualità più o meno latente. Sostiene la laicità dello Stato. Adotta come metodo d'indagine quello analitico-deduttivo (tipico della matematica) e per lui l'esperienza è da intendersi in termini fenomenici (approccio sensista).

La natura umana si svolge in una dimensione edonistico-pulsionistica, ovvero sia i singoli, sia la moltitudine, agiscono seguendo i loro sensi. In poche parole l'uomo è caratterizzato dall'edonismo. Gli individui possono essere paragonati a dei «fluidi» messi in movimento dalla costante ricerca del piacere, intesa come fuga dal dolore. L'uomo però è una macchina intelligente capace di razionalizzare le pulsioni, in modo da consentire la vita in società; infatti certamente ogni uomo pretende di essere autonomo e insindacabile nelle sue decisioni, ma si rende conto della convenienza della vita sociale. Ma la conflittualità rimane e quindi bisogna impedire che il cittadino venga sedotto dall'idea di infrangere la legge al fine di perseguire il proprio utile a tutti i costi, pertanto il legislatore, da «abile architetto», deve predisporre sanzioni e premi in funzione preventiva; è necessario tenere sotto controllo i «fluidi», inibendo le pulsioni antisociali.

Tuttavia Beccaria sostiene che la sanzione deve essere sì idonea e sicura, a garantire la difesa sociale, ma al contempo mitigata e rispettosa della persona umana.

> «Il fine delle pene non è di tormentare ed affliggere un essere sensibile, né di disfare un delitto già commesso. Può egli in un corpo politico, che, ben lungi di agire per passione, è il tranquillo moderatore delle passioni particolari, può egli albergare questa inutile crudeltà stromento del furore e del fanatismo o dei deboli tiranni? Le strida di un infelice richiamano forse dal tempo che non ritorna le azioni già consumate? Il fine dunque non è altro che d'impedire il reo dal far nuovi danni

ai suoi cittadini e di rimuovere gli altri dal farne uguali. Quelle pene dunque e quel metodo d'infliggerle deve esser prescelto che, serbata la proporzione, farà una impressione più efficace e più durevole sugli animi degli uomini, e la meno tormentosa sul corpo del reo.[12]»

Il rifiuto della pena di morte

«Parmi un assurdo che le leggi, che sono l'espressione della pubblica volontà, che detestano e puniscono l'omicidio, ne commettono uno esse medesime, e, per allontanare i cittadini dall'assassinio, ordinino un pubblico assassinio»

(Dei delitti e delle pene, cap. XXVIII)

Illustrazione allegorica da *Dei delitti e delle pene*: la Giustizia personificata respinge il boia, con in mano tre teste, e una spada.

La pena di morte, "*una guerra della nazione contro un cittadino*", è inaccettabile perché il bene della vita è indisponibile, quindi sottratto alla volontà del singolo e dello Stato.
Inoltre essa:

- non è un vero deterrente
- non è assolutamente necessaria in tempo di pace

Essa non svolge un'adeguata azione intimidatoria poiché lo stesso criminale teme meno la morte di un ergastolo perpetuo o di una miserabile schiavitù: si tratta di una sofferenza definitiva contro una sofferenza ripetuta. Ai soggetti che assistono alla sua esecuzione, inoltre, essa può apparire come uno spettacolo o suscitare compassione. Nel primo caso, essa indurisce gli animi, rendendoli più inclini al delitto; nel secondo, non rafforza il senso di obbligatorietà della legge e il senso di fiducia nelle istituzioni.

Questa condizione è assai più potente dell'idea della morte e spaventa più chi la vede che chi la soffre; è quindi efficace ed intimidatoria, benché tenue. In realtà così facendo viene sostituita alla morte del corpo la morte dell'anima, il condannato viene annichilito interiormente. Tuttavia non è la punizione fine a sé stessa l'obiettivo di Beccaria, ma egli utilizza questo argomento dell'afflittività penale per convincere i governanti e i giudici, in quanto il suo fine resta eminentemente rieducativo e risarcitivo (il condannato non deve essere afflitto o torturato, ma deve riparare il danno in maniera economico-politica, come previsto da una concezione puramente utilitaristica e di giustizia anti-retributiva).[13]

Beccaria ammette che il ricorso alla pena capitale sia necessario solo quando l'eliminazione del singolo fosse il vero ed unico freno per distogliere gli altri dal commettere delitti, come nel caso di chi fomenta tumulti e tensioni sociali: ma questo caso non sarebbe applicabile se non verso un individuo molto potente e solo in caso di una guerra civile.
Tale motivazione fu usata, per chiedere la condanna di Luigi XVI, da Maximilien de Robespierre, il quale

era inizialmente avverso alla pena capitale ma in seguito diede il via ad un uso spropositato della pena di morte e poi al Terrore; comportamenti del tutto inammissibili nel pensiero di Beccaria, che infatti prese le distanze, come molti illuministi moderati, dalla Rivoluzione francese dopo il 1793.

L'avversione alla tortura

La tortura, "*l'infame crociuolo della verità*", viene confutata da Beccaria con varie argomentazioni:

- essa viola la presunzione di innocenza, dato che «un uomo non può chiamarsi reo fino alla sentenza del giudice».
- consiste in un'afflizione e pertanto è inaccettabile; se il delitto è certo porta alla pena stabilita dalle leggi, se è incerto non si deve tormentare un possibile innocente.
- non è operativa in quanto induce a false confessioni, poiché l'uomo, stremato dal dolore, arriverà ad affermare falsità al fine di porre termine alla sofferenza.
- è da rifiutarsi anche per motivi di umanità: l'innocente è posto in condizioni peggiori del colpevole.
- non porta all'emenda del soggetto, né lo purifica agli occhi della collettività.

Beccaria ammette razionalmente l'afflizione della tortura nel caso di testimone reticente, cioè a chi durante il processo si ostini a non rispondere alle domande; in questo caso la tortura trova una sua giustificazione, ma egli preferisce comunque chiederne la totale abolizione, in quanto l'argomento utilitario viene in questo caso sopraffatto comunque da quello razionale (il fatto che è ingiusto applicare una pena preventiva, sproporzionata e comunque violenta).

Il carcere preventivo

Beccaria mostra dubbi e raccomanda cautela nella custodia cautelare in attesa di processo, attuata negli ordinamenti penali solitamente in casi di pericolo di fuga, reiterazione o inquinamento delle prove, e alla sua epoca assolutamente discrezionale e ingiusta.

> «Un errore non meno comune che contrario al fine sociale, che è l'opinione della propria sicurezza, è il lasciare arbitro il magistrato esecutore delle leggi, d'imprigionare un cittadino, di togliere la libertà ad un nemico per frivoli pretesti, e il lasciare impunito un amico ad onta degl'indizi più forti di reità. La prigionia è una pena che per necessità deve, a differenza di ogni altra, precedere la dichiarazione del delitto; ma questo carattere distintivo non le toglie l'altro essenziale, cioè che la sola legge determini i casi, nei quali un uomo è degno di pena. La legge dunque accennerà gli indizi di un delitto che meritano la custodia del reo, che lo assoggettano ad un esame e ad una pena.[14]»

Può essere necessaria, ma essendo comunque una pena contro un presunto innocente, come la tortura (concezione garantista della giustizia), non deve essere attuata tramite arbitrio di un magistrato o di un ufficiale di polizia. La carcerazione dopo cattura e prima del processo è ammessibile solo quando ci sia, oltre ogni dubbio la prova della pericolosità dell'imputato: *«pubblica fama, la fuga, la stragiudiciale confessione, quella d'un compagno del delitto, le minacce e la costante inimicizia con l'offeso, il corpo del delitto, e simili indizi, sono prove bastanti per catturare un cittadino. Ma queste prove devono stabilirsi dalla legge e non dai giudici, i decreti de' quali sono sempre opposti alla libertà politica, quando non sieno proposizioni particolari di una massima generale esistente nel pubblico codice»*.[14]

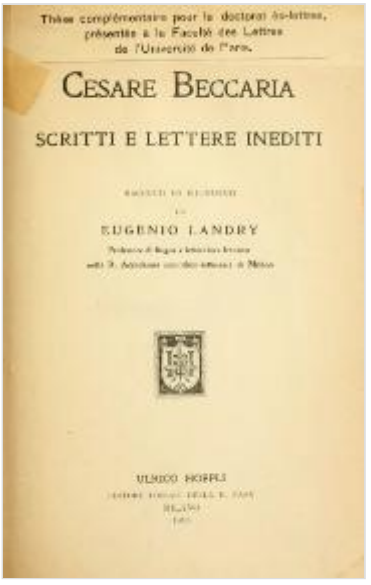
Le prove dovranno essere quanto più solide quanto la prigionia rischi di essere lunga o pesante: *«A misura che le pene saranno moderate, che sarà tolto lo squallore e la fame dalle carceri, che la compassione e l'umanità penetreranno le porte ferrate e comanderanno agli inesorabili ed induriti ministri della giustizia, le leggi potranno contentarsi d'indizi sempre più deboli per catturare»*.[14]

Egli raccomanda inoltre la piena riabilitazione per la carcerazione ingiusta: *«Un uomo accusato di un delitto, carcerato ed assoluto, non dovrebbe portar seco nota alcuna d'infamia. Quanti romani accusati di gravissimi delitti, trovati poi innocenti, furono dal popolo riveriti e di magistrature onorati! Ma per qual ragione è così diverso ai tempi nostri l'esito di un innocente? perché sembra che nel presente sistema criminale, secondo l'opinione degli uomini, prevalga l'idea della forza e della prepotenza a quella della giustizia; si gettano confusi nella stessa caverna gli accusati e i convinti; perché la prigione è piuttosto un supplizio, che una custodia del reo, e perché la forza interna tutrice delle leggi è separata dalla esterna difenditrice del trono e della nazione, quando unite dovrebbono essere»*.[14]

Il carattere della sanzione

Beccaria indica come la sanzione deve possedere alcuni requisiti:

- la *prontezza* ovvero la vicinanza temporale della pena al delitto
- l'*infallibilità* ovvero vi deve essere la certezza della risposta sanzionatoria da parte delle autorità
- la *proporzionalità* con il reato (difficile da realizzare ma auspicabile)
- la *durata*, che dev'essere adeguata
- la *pubblica esemplarità*, infatti la destinataria della sanzione è la collettività, che constata la non convenienza all'infrazione
- essere la *«minima delle possibili nelle date circostanze»*[15]



Frontespizio di *Scritti e lettere inediti* del 1910

Secondo Beccaria, per ottenere un'approssimativa proporzionalità pena-delitto, bisogna tener conto:

- del danno subito dalla collettività
- del vantaggio che comporta la commissione di tale reato
- della tendenza dei cittadini a commettere tale reato

Non dev'essere comunque una violenza gratuita, ma dev'essere dettata dalle leggi, oltre a possedere tutti i caratteri razionali citati, e sprovvista di personalismi e sentimenti irrazionali di vendetta.

La pena è oltretutto una *extrema ratio*, infatti si dovrebbe evitare di ricorrere ad essa quando si hanno efficaci strumenti di controllo sociale (non deve inoltre colpire le intenzioni in maniera analoga al fatto compiuto: ad esempio, l'attentato fallito non è paragonabile a uno riuscito). Per questi motivi è importante attuare degli espedienti di "prevenzione indiretta", come ad esempio: un sistema ordinato della magistratura, la diffusione dell'istruzione nella società, il diritto premiale (premiare la virtù del cittadino, anziché punire solo la colpa), una riforma economico-sociale che migliori le condizioni di vita delle classi sociali disagiate. Beccaria si dichiara inoltre sospettoso verso il sistema delatorio (cosiddetta *collaborazione di giustizia*), da usare solo per prevenire delitti importanti, in quanto incoraggia il tradimento e favorisce dei criminali rei confessi dando loro l'impunità.[16]

Per quanto riguarda l'istituto premiale nella pena già comminata, cioè le amnistie e la grazia, essi possono essere usati ma con cautela: al condannato che si comporta in maniera esemplare durante l'esecuzione della pena o in casi specifici, ma solo in caso di pene pesanti, esse possono essere concesse; suggerisce però di limitare la discrezionalità del governante e del giudice, poiché egli teme che lo strumento della clemenza venga usato per favoritismi, come nell'Antico Regime, eliminando anche pene lievi a persone che siano potenti o vicini politicamente o umanamente al sovrano: «La clemenza è la virtú del legislatore e non dell'esecutor delle leggi», scrive infatti.[17]

Cesare Beccaria, incisione da *Dei delitti e delle pene*

Pertanto il fine della sanzione non è quello di affliggere, ma quello di impedire al reo di compiere altri delitti e di intimidire gli altri dal compierne altri, fino a parlare di "dolcezza della pena", in contrasto alla pena violenta:

> «Uno dei più gran freni dei delitti non è la crudeltà delle pene, ma l'infallibilità di esse. La certezza di un castigo, benché moderato farà sempre una maggiore impressione che non il timore di un altro più terribile, unito con la speranza dell'impunità; perché i mali, anche minimi, quando son certi, spaventano sempre gli animi umani, e la speranza, dono celeste, che sovente ci tien luogo di tutto, ne allontana sempre l'idea dei maggiori, massimamente quando l'impunità, che l'avarizia e la debolezza spesso accordano, ne aumenti la forza. L'atrocità stessa della pena fa sì che si ardisca tanto più per schivarla, quanto è grande il male a cui si va incontro; fa sì che si commettano più delitti, per fuggir la pena di uno solo.
>
> I paesi e i tempi dei più atroci supplicii furon sempre quelli delle più sanguinose ed inumane azioni, poiché il medesimo spirito di ferocia che guidava la mano del legislatore, reggeva quella del parricida e del sicario. (...) Perché una pena ottenga il suo effetto basta che il male della pena ecceda il bene che nasce dal delitto, e in questo eccesso di male deve essere calcolata l'infallibilità della pena e la perdita del bene che il delitto produrrebbe. Tutto il di più è dunque superfluo e perciò tirannico.[18]»

Il diritto all'autodifesa: sul porto di armi

Il pensiero di Beccaria sul porto di armi, che egli riteneva un utile strumento di deterrenza del crimine, si riassume nelle seguenti citazioni:

> «Falsa idea di utilità è quella che sacrifica mille vantaggi reali per un inconveniente o immaginario o di troppa conseguenza, che toglierebbe agli uomini il fuoco perché incendia e l'acqua perché annega, che non ripara ai mali che col distruggere. Le leggi che proibiscono di portare armi sono leggi di tal natura; esse non disarmano che i non inclinati né determinati ai delitti, mentre coloro che hanno il coraggio di poter violare le leggi più sacre della umanità e le più importanti del codice, come rispetteranno le minori e le puramente arbitrarie, e delle quali tanto facili ed impuni debbon essere le contravvenzioni, e l'esecuzione esatta delle quali toglie la libertà personale, carissima all'uomo, carissima all'illuminato legislatore, e sottopone gl'innocenti a tutte le vessazioni dovute ai

rei? Queste peggiorano la condizione degli assaliti, migliorando quella degli assalitori, non iscemano gli omicidii, ma gli accrescono, perché è maggiore la confidenza nell'assalire i disarmati che gli armati. Queste si chiamano leggi non prevenitrici ma paurose dei delitti, che nascono dalla tumultuosa impressione di alcuni fatti particolari, non dalla ragionata meditazione degl'inconvenienti ed avantaggi di un decreto universale»

Influenza

Anche il poeta Ugo Foscolo rileverà nelle *Ultime lettere di Jacopo Ortis* che "*le pene crescono coi supplizi*".

Inoltre, Beccaria fu affine e simpatizzante degli ideali della Massoneria[19][20], ma negò la propria affiliazione massonica (così come fecero i fratelli Verri), malgrado gli ideali della rivista *Il Caffè*[21] nella quale scriveva il massone Giambattista Biffi. L'opera e il pensiero di Beccaria e di Gaetano Filangieri furono continuati da Francesco Mario Pagano[22]

Il lavoro di Beccaria influenzò la codificazione del Granducato di Toscana, concretizzata nella Riforma della legislazione criminale toscana, promulgata da Pietro Leopoldo d'Asburgo nel 1787, meglio conosciuta come "Codice leopoldino" col quale la Toscana divenne il primo stato in Europa ad eliminare integralmente la pena di morte e la tortura dal proprio sistema penale.

Il filosofo utilitarista Jeremy Bentham ne riprenderà alcune idee.

Le idee del Beccaria stimolarono un dibattito (si pensi alle critiche che Kant gli mosse nella sua *Metafisica dei costumi*[23]) ancora vivo e attuale oggi.

Citazioni e riferimenti

- Nel 1837 venne realizzato un monumento a Cesare Beccaria, opera dello scultore Pompeo Marchesi, posto sulla scalinata richiniana del palazzo di Brera.
- Nel 1871 venne inaugurato un secondo monumento in marmo a Milano (oggi piazza Beccaria); a causa del deterioramento, nel 1913 il monumento fu sostituito da una copia in bronzo.
- Gli è stato dedicato un asteroide: *8935 Beccaria*.
- Il carcere minorile di Milano è a lui intitolato.
- A lui è intitolato un prestigioso Liceo Classico milanese, il Ginnasio Liceo Statale Cesare Beccaria (http://www.liceobeccaria.it/).
- A lui è dedicato uno dei 3 dipartimenti della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Milano.

Monumento a Cesare Beccaria, Milano

Opere

- *Del disordine e de' rimedi delle monete nello Stato di Milano nell'anno 1762* (1762)
- *Dei delitti e delle pene*, München, 1764.

- *Dei delitti e delle pene*, Livorno, Marco Cortellini, 1765.
- *Dei delitti e delle pene*, Harlem [i.e. Parigi?], [s.n.], 1766.
- *Dei delitti e delle pene*, Harlem, Giovanni Claudio Molini, 1780.

- *Ricerche intorno alla natura dello stile* (1770)
- *Elementi di economia pubblica* (1804)

Raccolte di articoli

Gli articoli di Beccaria per *Il caffè* sono in: Gianni Francioni, Sergio Romagnoli (a cura di) *«Il Caffè» dal 1764 al 1766*, Collana «Pantheon», Bollati Boringhieri Editore, 2005 Due volumi,

Edizione nazionale delle opere di Cesare Beccaria

L'Edizione nazionale delle opere di Cesare Beccaria è stata curata da Mediobanca.

Fu avviata nel 1978 con il sostegno di Franco Venturi, Leo Valiani e Luigi Firpo al fine di onorare memoria di Adolfo Tino, presidente di Mediobanca dal 1958 al 1977.

L'Edizione Nazionale è stata conclusa nel 2015 (https://archiviostorico.mediobanca.com/pubblicazione/omaggio-a-cesare-beccaria/) e tutti i volumi sono scaricabili in pdf (https://archiviostorico.mediobanca.com/pubblicazione/edizione-nazionale-delle-opere-di-cesare-beccaria/) dal sito dell'Archivio Storico Mediobanca "Vincenzo Maranghi" (https://archiviostorico.mediobanca.com/patrimonio/home.html).

Genealogia

Dati tratti da genealogia settecentesca della famiglia Beccaria[24] con indicazione della discendenza di Cesare Beccaria.

Simone - «attese a negozi con prosperità gli anni 1557».
- Gerolamo - «tesoriere di vari luoghi pii, uomo di molti trafici gli anni 1596». Sposò Isabella Busnata di Giovanni Stefano.
  - Galeazzo - «I.C. causidico nel civile».
  - Francesco - «cassiere generale del Banco Sant'Ambrogio sino a morte ed agente del luogo Pio della Carità». Sposò Anna Cremasca.
    - Filippo - «Successe al padre nel posto di cassiere suddetto, che poscia rinunciò e si fece sacerdote».
    - Anastasia - «Monaca in Vigevano»
    - Giovanni - «Alla morte di suo padre ebbe un'entrata di scuti 5000 con che la trattò alla cavalleresca». Sposò Maddalena Bonesana figlia di Francesco («rimaritata nel conte Isidoro del Careto»).
      - **Francesco** - «Fece aquisto de sudetti feudi di Gualdrasco e Villareggio nel vicariato di Settimo per istrumento 3 marzo 1705 rogato dal notaio Benag.a. Creato marchese nel 1711 per cesareo diploma». Sposò Francesca Paribelli di Nicolò «da Sondrio nella Valtellina».
        - **Giovanni Saverio** (1697-1782) - Secondo marchese di Gualdrasco e di Villareggio. Ereditò il cognome Bonesana del prozio Cesare Bonesana. Con decreto 21 dicembre 1759 entrò a far parte del patriziato milanese.[25] Sposò (1) nel 1730 Cecilia Baldironi (1706-1731) (2) nel 1736 Maria Visconti di Saliceto (1709-1773)

- (2) **Cesare** - Terzo marchese di Gualdrasco e di Villareggio. Sposò (1) nel 1761 Teresa de Blasco (1745-1774) (2) nel 1774 Anna Barbò (1752-1803).
  - (1) Giulia (1762-1841) - Sposò nel 1782 Pietro Manzoni.
  - (1) Anna Maria Aloisia (1766-1788)
  - (1) Giovanni Annibale (1767-...)
  - (2) Margherita Teresa (1775-...)
  - (2) **Giulio** (1775-1858) - Quarto marchese di Gualdrasco e di Villareggio. Sposò nel 1821 Antonietta Curioni de Civati (1805-1866).
    - *Due figlie*
  - (2) Francesca Cecilia (1739-1742)
  - (2) Cesare Antonio (1740-1742)
  - (2) Maddalena (n. 1747) - Sposò (1) nel 1766 Giulio Cesare Isimbardi (1742 -1778) (2) nel 1778 ... Tozzi.
  - (2) Annibale (1748-1805) - Sposò nel 1776 Marianna Vaccani (1756-1803).
  - (2) Francesco (1749-1856) - Sposò nel 1775 Rosa Conti (vedova Fè).
    - Carlo (1778-1835) - Sposò nel 1827 Rosa Tronconi (1800-1867)
    - Giacomo (1779-1854)
- Filippo Maria - abate
- Carlo
- Teresa - monaca
- Chiara - monaca
- Nicola Francesco[26] (1702-1765) - Laureato in legge, membro del collegio dei giurisperiti dal 1738, fu anche giudice a Milano e a Pavia.[27][28]
- Giuseppe
- Marianna
- Ignazio
- Anna Maria - Sposò un Cattaneo «fisico»
- Gerolamo - «Canonico ordinario del Duomo»

- Angiola - Sposò Alberto Priorino nel 1619

Note

1. ^ Il nome di «marchese di Beccaria», usato talvolta nella corrispondenza, si trova in molte fonti (tra cui l'Enciclopedia Britannica) ma è errato: il titolo esatto era «marchese di Gualdrasco e di Villareggio» (cfr. Maria G. Vitali, *Cesare Beccaria, 1738-1794. Progresso e discorsi di economia politica*, Paris, 2005, p. 9. Philippe Audegean, *Introduzione*, in *Cesare Beccaria, Dei delitti e delle pene*, Lione, 2009, p. 9.)
2. ^ John Hostettler, *Cesare Beccaria: The Genius of 'On Crimes and Punishments'*, Hampshire, Waterside Press, 2011, p. 160, ISBN 978-1-904380-63-4.
3. ^ *Cesare Beccaria*, su *musei.unipv.eu*.
4. ^ Indicata come "Ortensia" in Pompeo Litta, *Visconti*, in *Famiglie celebri italiane*.
5. ^ Renzo Zorzi, *Cesare Beccaria. Dramma della Giustizia*, Milano, 1995, p. 53.
6. Pirrotta, *art. cit*
7. ^ C. e M. Sambugar, D. Ermini, G. Salà, *op, cit.*.

8. ^ *Emanuele Lugli, 'Cesare Beccaria e la riduzione delle misure lineari a Milano,' Nuova Informazione Bibliografica 3/2015, 579-602.*, DOI:10.1448/80865. URL consultato l'11 dicembre 2015.
9. ^ *Beccaria non riposa sul Lario*, su *corrierecomo.it* (archiviato dall'url originale il 13 novembre 2014).
10. ^ F. Venturi, *Settecento riformatore*, Einaudi, Torino, 1969
11. ^ Sambugar, Salà, Letteratura modulare, vol. I
12. ^ Dei delitti e delle pene, capitolo XII
13. ^ *Cesare Beccaria, la scoperta della libertà*, con Lucio Villari, Il tempo e la storia, Rai Tre
14. Dei delitti e delle pene, capitolo VI
15. ^ *Dei delitti e delle pene*, Capitolo XLVII
16. ^ Dei delitti e delle pene, Capitoli 38 e seguenti
17. ^ Dei delitti e delle pene, capitolo 46, Delle grazie
18. ^ Dei delitti e delle pene, capitolo 27
19. ^ *Da Garibaldi a John Wayne: gli iscritti illustri alla massoneria*, su *corriere.it*, 29 febbraio 2018. URL consultato il 21 febbraio 2023 (archiviato il 20 febbraio 2018).
20. ^ *Massoneria al Palacongressi da Beccaria all'illuminismo*, su *iltirreno.it*. (organizzato da Gran loggia d'Italia regione Toscana provincia di Cecina della Massoneria)
21. ^ Antonio Trampus, *La massoneria nell'età moderna*, su *books.google.it*, Editori Laterza, 2011, p. 58, ISBN 9788858100486.
22. ^ Con la trilogia giuridica, dedicata a Luigi de' Medici de' principi di Ottaiano, *Considerazioni sul processo criminale*, *Principi del codice penale*, *Logica dei probabili o teoria delle prove*. Citati in Ruggiero Di Castiglione, *La Massoneria nelle due Sicilie Vol. II e i fratelli meridionali del '700 - Città di Napoli*, Gangemi Editore, 2014, p. 414, ISBN 9788849263794.
23. ^ I. Kant, *La metafisica dei costumi*, traduzione e note di G. Vidari, revisione di N. Merker, 10ª ed., Roma-Bari, Laterza, 2009 [1797], pp. 168-169, ISBN 978-88-420-2261-9.
    «Il marchese Beccaria, per un affettato sentimento umanitario, sostiene [...] la illegalità di ogni pena di morte: essa infatti non potrebbe essere contenuta nel contratto civile originario, perché allora ogni individuo del popolo avrebbe dovuto acconsentire a perdere la vita nel caso ch'egli avesse a uccidere un altro (nel popolo); ora questo consenso sarebbe impossibile perché nessuno può disporre della propria vita. Tutto ciò però non è che sofisma e snaturamento del diritto»
24. ^ *Teatro genealogico delle famiglie nobili milanesi*, su *Hispanic Digital Library*.
25. ^ Felice Calvi, *Il patriziato milanese*, Milano, 1875, pp. 52-53.
26. ^ Nella genealogia settecentesca è indicato un *Nicolò abbate*.
27. ^ Pietro Verri, *Scritti di argomento familiare e autobiografico*, a cura di G. Barbarisi, Roma, 2003, p. 118.
28. ^ Franco Arese, *Il Collegio dei nobili Giureconsulti di Milano*, in *Archivio Storico Lombardo*, 1977, p. 162.

Bibliografia

- Cesare Beccaria, *Ricerche intorno alla natura dello stile*, Milano, Società tipografica de' classici italiani, 1822.
- Cesare Beccaria, *Scritti e lettere inediti*, Milano, Hoepli, 1910.
- F. Scaduto, *C. Beccaria. Saggio di storia nel diritto penale,* Sandron, 1913. https://www.byterfly.eu/islandora/object/librib%3A1126665#page/218/mode/2up
- Cesare Beccaria, *Opere*, I, Firenze, Sansoni, 1958.
- Cesare Beccaria, *Opere*, II, Firenze, Sansoni, 1958.
- Introduzione a Beccaria, Enza Biagini, Roma-Bari, Laterza, 1992

- Antoine-Marie Graziani, *Fortune de Beccaria*, Commentaire 2009/3 (Numéro 127).

Voci correlate

- Dei delitti e delle pene
- Diritti umani
- Ergastolo
- Tortura
- Pena capitale
- Del disordine e de' rimedi delle monete nello stato di Milano nel 1762

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Cesare Beccaria**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Cesare Beccaria**
- Wikibooks contiene testi o manuali su **Cesare Beccaria**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Cesare Beccaria (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Cesare_Beccaria?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Beccarìa, Cesare*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Ugo Spirito, *BECCARIA, Cesare*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1930.
- *Beccaria, Cesare*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Beccaria, Cesare*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Beccarìa, Césare*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) Francis A. Allen, *Cesare Beccaria*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Cesare Beccaria*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- Franco Venturi, *BECCARIA, Cesare*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 7, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1970.
- *Cesare Beccaria*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- *Opere di Cesare Beccaria*, su *Liber Liber*.
- *Opere di Cesare Beccaria* / *Cesare Beccaria (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Cesare Beccaria*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Audiolibri di Cesare Beccaria*, su *LibriVox*.
- (FR) *Pubblicazioni di Cesare Beccaria*, su *Persée*, Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation.
- *Vita di C.Beccaria*, su *zam.it*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 71387114 (https://viaf.org/viaf/71387114) · ISNI (EN) 0000 0001 2102 2100 (http://isni.org/isni/0000000121022100) · SBN CFIV016390 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV016390?core=autoriall) · BAV 495/29466 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_29466) · CERL cnp00401448 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00401448) · LCCN (EN) n50006242 (http://id.loc.gov/authorities/n

	ames/n50006242) · GND (DE) 118855263 (https://d-nb.info/gnd/118855263) · BNE (ES) XX934658 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX934658) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX934658) · BNF (FR) cb11890868c (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11890868c) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11890868c) · J9U (EN, HE) 987007258318005171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007258318005171) · NSK (HR) 000014697 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000014697) · NDL (EN, JA) 00432653 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00432653) · CONOR.SI (SL) 5894243 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/5894243) · WorldCat Identities (EN) lccn-n50006242 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n50006242)

Portale Biografie	**Portale Diritto**	**Portale Economia**
Portale Filosofia	**Portale Letteratura**	

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Cesare_Beccaria&oldid=138046735"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 25 feb 2024 alle 12:10.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Christian Wolff

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando altri significati, vedi **Christian Wolff (disambigua)**.*

Christian Wolff (Breslavia, 24 gennaio 1679 – Halle sul Saale, 9 aprile 1754) è stato un filosofo e giurista tedesco.

Christian Wolff

Indice

Biografia

Pensiero

- Filosofia teorica
- Filosofia pratica

Le opere

Note

Bibliografia

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Wolff fu il più eminente filosofo tedesco nel periodo tra Leibniz e Kant. La sua opera riguarda praticamente ogni aspetto della dottrina filosofica del suo tempo, esposta e spiegata con il suo metodo matematico dimostrativo-deduttivo che probabilmente rappresenta il picco della razionalità illuministica in Germania.

Wolff introdusse il tedesco come lingua scolastica e di ricerca, sebbene scrivesse spesso anche in latino, allo scopo di essere letto e compreso dagli studiosi internazionali.

Fu padre fondatore, tra l'altro, dell'economia e della pubblica amministrazione come discipline accademiche. In questi due campi ebbe particolare interesse, fornendo suggerimenti su argomenti pratici come il governo e sostenendo la natura professionale dell'istruzione universitaria. Sebbene fosse sostanzialmente un pensatore dell'Europa continentale, sia per la forma che per i contenuti, si dice che la sua opera abbia avuto un forte impatto sulla Dichiarazione di indipendenza americana.

Pensiero

Il pensiero di Wolff si caratterizza per essere una sorta di sintesi del pensiero filosofico del tempo, sistematizzato e razionalizzato in un'ottica prevalentemente leibniziana.

Secondo Wolff la filosofia è scienza, intesa come scienza del possibile: ma possibile è solo ciò che è pensabile, e ogni verità di fatto, seguendo la distinzione di Leibniz, va ricondotta entro le verità di ragione. Preliminare a questa operazione è la fondazione di una logica rigorosa, la quale deve essere basata sul principio di non contraddizione e sul sillogismo, come metodo rigoroso e deduttivo. Rispetto a questa fondazione logica, la filosofia si divide in teorica e pratica. Tra i suoi seguaci, il filosofo e matematico Johann Nicolaus Frobes.

Filosofia teorica

La filosofia teorica è costituita anzitutto dall'ontologia come metafisica generale, che per Wolff coincide con quella di Aristotele e della Scolastica. Essa si pone come preliminare rispetto alla distinzione delle tre metafisiche speciali su anima, mondo e Dio: psicologia razionale, cosmologia razionale e teologia razionale.[1][2][3] Le tre scienze sono dette razionali in quanto né empiriche né dipendenti dalla rivelazione.

Riprendendo la monadologia di Leibniz, Wolff interpreta il mondo come un orologio automatico impostato in modo definitivo e irrevocabile, all'atto della creazione, da Dio, in base al criterio della necessità che determina in modo permanente la relazione fra le monadi. Secondo questa necessità, ossia l'armonia prestabilita proposta da Leibniz, si svolge anche la relazione fra anima e corpo.

Filosofia pratica

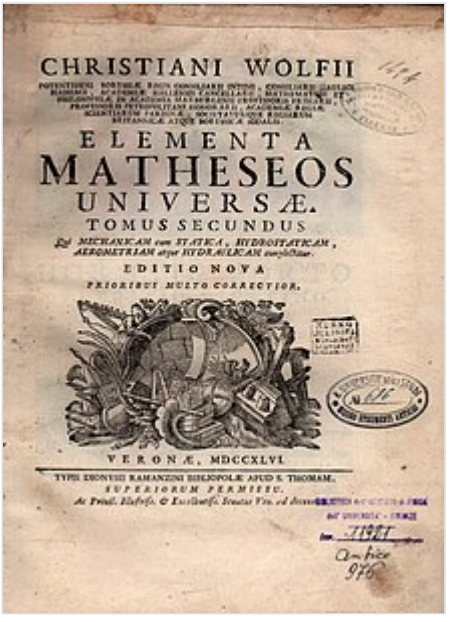
Quanto poi alla filosofia pratica, Wolff fonda la sua etica sull'intellettualismo socratico: la volontà non può volere che il bene, laddove lo conosce, e ideale morale è quello della perfezione.

In ambito economico, Wolff contestò il liberismo e propugnò l'intervento dello stato secondo un'ottica di dispotismo illuminato.

Le opere

Le più importanti opere di Wolff sono le seguenti:

- *Anfangsgründe aller mathematischen Wissenschaften* (1710; in latino, *Elementa matheseos universæ*, 1713 - 1715).
- *Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes* (1712).
- *Vern. Ged. von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (1719).
- *Vern. Ged. von der Menschen Thun und Lassen* (1720).
- *Vern. Ged. von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen* (1721).
- *Vern. Ged. von den Wirkungen der Natur* (1723).
- *Vern. Ged. von den Absichten der natürlichen Dinge* (1724).
- *Vern. Ged. von dem Gebrauche der Theile in Menschen, Thieren und Pflanzen* (1725); gli ultimi sette possono essere considerati dei trattati di logica, metafisica, filosofia morale, filosofia politica, fisica teorica, teleologia, fisiologia.


CHRISTIANI WOLFII

ELEMENTA MATHESEOS UNIVERSÆ.

TOMUS SECUNDUS

EDITIO NOVA

VERONÆ, MDCCXLVI

Elementa matheseos universae, 1746

- *Philosophia rationalis, sive Logica* (1728).
- *Philosophia prima, sive Ontologia* (1730).
- *Cosmologia generalis* (1731).
- *Psychologia empirica* (1732).
- *Psychologia rationalis* (1734).
- *Theologia naturalis* (1736 - 1737, 2 tomi).
- *Kleine philosophische Schriften*, raccolti e curati da G. F. Hagen (1736 - 1740).
- *Philosophia practica universalis* (1738 - 1739, 2 tomi).
- *Jus naturæ* (1740 - 1748, 8 tomi).
- (LA) *Elementa matheseos universae*, vol. 2, Verona, Dionigi Ramanzini, 1746.
  - (LA) *Elementa matheseos universae*, vol. 3, Verona, Dionigi Ramanzini, 1746.
  - (LA) *Elementa matheseos universae*, vol. 4, Verona, Dionigi Ramanzini, 1751.
- *Jus gentium* (1749).
- *Institutiones juris naturæ et gentium* (1750).
- *Philosophia moralis, sive Ethica* (1750 - 1753, 5 tomi).

- Le tre più antiche biografie di Wolff (di Friedrich Christian Baumeister, Johann Christoph Gottsched ed Heinrich Wuttke) sono state ristampate a cura di Hans Werner Arndt, *Christian Wolff. Biographie*, Hildesheim, Georg Olms, 1980.

Le opere complete sono state pubblicate dal 1962 in una ristampa annotata:

- *Gesammelte Werke*, Jean École et al. (eds.), 3 serie (tedesco, latino e materiali), Hildesheim-[Zürich-]New York: Olms, 1962-.

Un'edizione moderna del famoso discorso (*Halle speech*) sulla filosofia cinese è:

- *Oratio de Sinarum philosophia practica / Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, Michael Albrecht (ed.), Hamburg: Meiner, 1985.
- A queste si devono aggiungere, con testo a fronte in Italiano:
- *Metafisica tedesca con annotazioni alla Metafisica tedesca,* Milano, Bompiani 2006.
- *Logica Tedesca,* Milano, Bompiani, 2011.

Note

1. ^ Cf. *Dizionari Edizioni Simone* (https://www.simone.it/newdiz/newdiz.php?action=view&dizionario=10&id=134) Archiviato (https://web.archive.org/web/20171201041656/https://www.simone.it/newdiz/newdiz.php?action=view&dizionario=10&id=134) il 1º dicembre 2017 in Internet Archive..
2. ^ Cf. *ricorrenze* (https://www.google.it/search?tbm=bks&tbo=1&q=%22metafisiche+speciali%22+Wolff&btnG=Cerca+nei+libri) in Google Libri.
3. ^ Cf. Enrico Berti, *Introduzione alla metafisica (https://books.google.it/books?id=AmeMGQAACAAJ)*, Torino, Utet, 1993. Nuova ed.: 2007. ISBN 88-6008-108-4; ISBN 978-88-6008-108-7.

Bibliografia

- Gerhard Biller, *Wolff nach Kant: eine Bibliographie*, Hildesheim, Georg Olms, 2004.
- Mariano Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, 2 vol., Milano, 1939.

- Jean École, *La métaphysique de Christian Wolff*, Hildesheim, Georg Olms, (due volumi), 1990.
- Matteo Favaretti Camposampiero, *Conoscenza simbolica. Pensiero e linguaggio in Christian Wolff e nella prima età moderna*, Hildesheim, Georg Olms, 2009.
- Nicolao Merker, *Wolff e la metodologia del razionalismo*, in *Rivista critica di Storia della Filosofia* (1967), 271-293.
- Sofia Vanni Rovighi, *L'ontologismo critico di Wolff*, Milano, 1941.

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Christian Wolff**
- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Christian Wolff**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Christian Wolff**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Christian Wolff (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Christian_Wolff?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Wolff, Christian*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Delio Cantimori, *WOLFF, Christian*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1937.
- *Wolff (o Wolf), Christian*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) *Christian, baron von Wolff*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Christian Wolff*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Christian Wolff*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- *Christian Wolff*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (EN) *Christian Wolff*, su *Mathematics Genealogy Project*, North Dakota State University.
- *Opere di Christian Wolff*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Christian Wolff*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) Matt Hettche, *Christian Wolff*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Christian Wolff's Ontology: Existence as Complement of Possibility*, su *ontology.co*. con una bibliografia annotata sulla metafisica di Wolff

Controllo di autorità	VIAF (EN) 7425989 (https://viaf.org/viaf/7425989) · ISNI (EN) 0000 0001 2276 0981 (http://isni.org/isni/0000000122760981) · SBN CFIV094042 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV094042?core=autoriall) · BAV 495/25563 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_25563) · CERL cnp01481635 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01481635) · LCCN (EN) n79115505 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79115505) · GND (DE) 118634771 (https://d-nb.info/gnd/118634771) · BNE (ES) XX875432 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX875432) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX875432) · BNF (FR) cb121387859 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb121387859) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb121387859) · J9U (EN, HE) 987007270001305171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007270001305171) · NSK (HR) 000218051 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000218051) · NDL (EN, JA) 00682875 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00682875) · CONOR.SI (SL) 8825187 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/co

	nor/8825187) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79115505 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79115505)

Portale Biografie	**Portale Diritto**	**Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Christian_Wolff&oldid=135414415"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta l'11 set 2023 alle 15:55.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Alexander Gottlieb Baumgarten

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Alexander Gottlieb Baumgarten (Berlino, 17 luglio 1714 – Francoforte sull'Oder, 27 maggio 1762) è stato un filosofo tedesco.

Indice

Vita ed opere

Il pensiero

L'estetica

Note

Bibliografia

Edizioni e traduzioni

Studi

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Vita ed opere

Fu allievo di Christian Wolff, professore e poi rettore all'Università di Francoforte sull'Oder. Fortemente influenzato dal pensiero di Leibniz, aderisce alla sua *teoria delle monadi* e alla concezione di un'"armonia" cosmica ad opera di Dio.

Le sue opere principali sono: *Le Meditazioni filosofiche su argomenti concernenti la poesia* (in latino 1735), *Metaphysica* (1739), *Aesthetica* (2 volumi, incompiuta 1750-58), *Ethica philosophica* (postuma 1763).[1]

Fu definito da Johann Gottfried Herder l'"Aristotele tedesco"[2] poiché si era interessato a studi riguardanti il *De interpretatione*, uno scritto aristotelico che fa parte dell'Organon.

Il pensiero

Il suo pensiero è collegato soprattutto alla filosofia di Leibniz, del quale riprende la teoria delle monadi e dell'armonia prestabilita, e a quella di Christian Wolff che egli commenterà e chioserà, chiarendone ogni aspetto. Su Wolff è anche basata la sua *Metaphysica*, del 1739, un compendio in mille paragrafi che fu adottato come testo per l'insegnamento anche da Kant.

L'interesse di Baumgarten è soprattutto nei confronti della metafisica, "*scienza delle qualità delle cose, conoscibili senza la fede*"[3], che dà la possibilità a tutti di conoscere quegli argomenti che altrimenti avrebbero bisogno dell'ausilio della fede. Baumgarten stabilì inoltre che dalla metafisica discendono tutti i saperi che concernono l'uomo: (etica, filosofia del diritto, filosofia del linguaggio ecc.)

Nella prefazione ad un suo scritto, Baumgarten ci dice di essere stato incaricato dalla sua università a "trattare il rapporto tra filosofia e poesia"[4]. In questa occasione egli sentì la necessità di definire una teoria della conoscenza che divise in due parti: la logica che riguarda la conoscenza intellettuale e l'estetica (dal greco *aisthesis*, sensazione), termine che egli adottò per primo nella storia della filosofia, riferendolo alla conoscenza sensibile e alla "*teoria del bello e delle arti liberali*"[5]: ed è secondo quest'ultimo significato che da Baumgarten in poi il termine fu comunemente usato.

Come Leibniz ritiene che non ci sia una diversità sostanziale tra senso ed intelletto ma solo una differenza di chiarezza e distinzione percettiva, anche Baumgarten infatti considera la conoscenza sensibile oscura e confusa a causa della contingenza dei sensi e quindi di grado inferiore a quella intellettuale, ma tuttavia essa non è semplicemente un primo grado della conoscenza subordinato a quella intellettuale, ma ha un proprio valore autonomo poiché, a differenza di quest'ultima, che verte sull'universale astratto, essa si basa sul particolare concreto. Egli usa particolari espressioni come "*gnoseologia inferiore*" ed "*arte del pensare in modo bello*" (Estetica, par.1) a proposito dell'estetica, che fanno intendere come il valore del sapere sensibile sia appunto per Baumgarten espresso dalla poesia.

L'estetica

La poesia infatti è un "*analogo della ragione*" ed è connaturata allo spirito umano, come dimostra la naturale tendenza dell'uomo verso la bellezza sensibile ed artistica. Nell'estetica il filosofo tedesco include anche la poetica dove vengono forniti precetti e regole di stile rifacendosi ai classici latini e greci e ai trattatisti italiani del Cinquecento.

AESTHETICA
SCRIPSIT
ALEXAND. GOTTLIEB
BAVMGARTEN
PROF. PHILOSOPHIAE.
TRAIECTI CIS VIADRVM
IMPENS. IOANNIS CHRISTIANI KLEYB
CIↃIↃCCL.

Prima pagina de l'*Aesthetica*, 1750

Baumgarten ha anche posto in maniera definita e chiara la differenza tra quello che è di competenza del pensiero logico e ciò che riguarda la sensibilità umana, quella disposizione intellettuale di tipo sensistico-percettivo, definita da lui *scientia cognitionis sensitivae*.

Egli dà all'inizio della sua opera principale *Aesthetica*[6] la definizione seguente: « L'estetica (teoria delle arti liberali, gnoseologia inferiore, arte del pensare in modo bello, arte dell'analogo della ragione) è scienza della conoscenza sensibile.»[7]

L'estetica per lui è quindi:

- un'arte liberale che opera per la cultura;
- produttrice di conoscenza vera, ma indefinita e non logica;
- costituente il campo dove ci si occupa della *bellezza*;
- un analogo del logico-razionale, poiché la razionalità del pensiero estetico è soltanto analogica rispetto al pensare della logica.

La sensibilità estetica, la *cognitio sensitiva* ha una sua assoluta specificità, ed è indipendente dalle altre forme del sapere. L'estetica è una conoscenza "aurorale", ma niente affatto irrazionale; conoscenza poliedrica e polisemantica quella estetica è conoscenza del "carattere" di un oggetto, quindi riguarda oggetti individuabili ed individuati.

Oltre che influenzare Kant nella *Critica del giudizio*, l'estetica di Baumgarten fu ripresa da Moses Mendelssohn e Johann Gottfried Herder. In epoca romantica venne un poco dimenticata, ma sarà rivalutata nel Novecento da tutti quegli indirizzi filosofici che riconoscono all'estetica specificità, indipendenza ed autonomia come, tra gli altri, anche dall'idealismo di Benedetto Croce. Il senso di Estetica come "scienza della conoscenza sensibile" ed il suo ampio rilievo nella costruzione dell'estetica kantiana è altresì fondamentale per il programma teorico di Emilio Garroni.

Note

1. ^ Vittorio Santoli, *Enciclopedia Italiana* Treccani (1930) alla voce corrispondente
2. ^ Massimo Donà, *Arte e filosofia*, Giunti editore, 2007, nota 121
3. ^ Antonio Chiummo, *L'etica dell'arte nell'estetica della bellezza*, Youcanprint, 2014, p.204
4. ^ A.G.Baumgarten, *Le Meditazioni filosofiche su alcune cose che riguardano i poemi*, 1735
5. ^ A.G. Baumgarten, *Aesthetica* (§ 1)
6. ^ Rimasta incompleta: Parte 1ª, 1750; Parte 2ª, 1758
7. ^ A.G.Baumgarten, *Aesthetica* (§ 1)

Bibliografia

Edizioni e traduzioni

- *Estetica*, edizione italiana di Francesco Piselli, Milano: Vita e pensiero, 1992.
- *L'Estetica* a cura di Salvatore Tedesco; Palermo: Aesthetica, 2000.
- *Meditazioni filosofiche su alcuni aspetti del poema*, edizione italiana di Francesco Piselli, Milano: Vita e pensiero, 1992.
- *Metaphysics. A Critical Translation with Kant's Elucidations, Selected Notes, and Related Materials*, edita e tradotta in inglese da Courtney D. Fougate e John Hymers, Londra, Bloomsbury Publishing, 2013.

Studi

- Mario Casula, *La metafisica di A. G. Baumgarten*, Milano: Mursia, 1973.
- Francesco Piselli, *Alle origini dell'estetica moderna: il pensiero di Baumgarten*, Milano: Vita e Pensiero, 1991.

Voci correlate

- Estetica
- Kant

- Benedetto Croce

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Alexander Gottlieb Baumgarten**
- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Alexander Gottlieb Baumgarten**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Alexander Gottlieb Baumgarten (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Alexander_Gottlieb_Baumgarten?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Baumgarten, Alexander Gottlieb*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Vittorio Santoli, *BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1930.
- *Baumgarten, Alexander Gottlieb*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) *Alexander Gottlieb Baumgarten*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- *Opere di Alexander Gottlieb Baumgarten*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Alexander Gottlieb Baumgarten*, su *Open Library*, Internet Archive.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 73862436 (https://viaf.org/viaf/73862436) · ISNI (EN) 0000 0001 0915 1735 (http://isni.org/isni/0000000109151735) · SBN BVEV000004 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/BVEV000004?core=autoriall) · BAV 495/138384 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_138384) · CERL cnp01510918 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01510918) · Europeana agent/base/145548 (https://data.europeana.eu/agent/base/145548) · ULAN (EN) 500314012 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500314012) · LCCN (EN) n81147170 (http://id.loc.gov/authorities/names/n81147170) · GND (DE) 118507605 (https://d-nb.info/gnd/118507605) · BNE (ES) XX849892 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX849892) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX849892) · BNF (FR) cb11990555c (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11990555c) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11990555c) · J9U (EN, HE) 987007258340505171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007258340505171) · NDL (EN, JA) 00462935 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00462935) · CONOR.SI (SL) 160468323 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/160468323) · WorldCat Identities (EN) lccn-n81147170 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n81147170)

Portale Biografie | **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Alexander_Gottlieb_Baumgarten&oldid=127552872"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 27 mag 2022 alle 16:40.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Gotthold Ephraim Lessing

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Gotthold Ephraim Lessing (Kamenz, 22 gennaio 1729 – Braunschweig, 15 febbraio 1781) è stato uno scrittore, filosofo e drammaturgo tedesco, ritenuto il principale esponente dell'Illuminismo letterario e filosofico tedesco.

Lessing divenne celebre per i suoi drammi *Minna von Barnhelm* (1767), *Miss Sara Sampson* (1755), *Emilia Galotti* (1772) e soprattutto *Nathan il saggio* (1779), in cui esponeva i suoi ideali di solidarietà e tolleranza.[1]

Gotthold Ephraim Lessing

Scrisse diversi saggi di estetica, tra cui il *Laocoonte ovvero sui confini della pittura e della poesia* (1766), importante per la sua confutazione dell'idea classica di equivalenza tra poesia e pittura: contro la pretesa "unità" dell'arte Lessing si esprimeva per la "pluralità" e per la differenziazione, ed insieme per la legittimità del "brutto" in estetica. Fondatore nel Laocoonte di quello che in termini moderni si può definire principio di astrazione, opposto al "pernicioso" e fino allora saldissimo principio dell'imitazione. In questo modo Lessing innesca il "libero gioco dell'immaginazione" contrapposto alla mera copia di ciò che è già disponibile in natura.

Firma di Lessing

Indice

Biografia
- Infanzia e prima istruzione
- Lipsia
- Berlino
- Breslavia e Amburgo
- Wolfenbüttel

Il pensiero
- L'estetica
- Il pensiero religioso

Critiche del suo pensiero

Opere
- Saggi
- Teatro

Note

Bibliografia
- Scritti di Lessing
- Traduzioni italiane

Studi su Lessing
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Infanzia e prima istruzione

A destra Johann Kaspar Lavater, teologo svizzero che tenta di convertire al Cristianesimo Moses Mendelssohn. Dietro ai due, Gotthold Ephraim Lessing vicino a una tavola per gli scacchi, suo gioco preferito.

Lessing è il terzo dei dodici figli di Johann Gottfried Lessing (1693-1770) e Justina Salome Feller (1703-1777). La famiglia di Lessing era una famiglia di Kamenz, un piccolo borgo di tremila abitanti nell'alta Lusazia, uno dei più poveri della Sassonia. Suo padre, pastore protestante, gli fornisce una prima istruzione di stampo religioso; successivamente lo affiderà alle cure di suo cugino Christlob Mylius. Lessing ha successivamente l'opportunità di studiare in una delle tre scuole d'eccellenza della Sassonia, la scuola di S. Afra a Meißen.

Lessing studia in questa scuola a partire dal 1741 e vi rimarrà fino al 1746. Le materie insegnate erano varie, fra queste, vi erano Greco e Latino, alcune lingue contemporanee, e, ovviamente religione. Fu uno studente assiduo e ottenne la licenza con un anno in anticipo. Più tardi, nella sua prefazione del 1754 alla terza parte dell'edizione completa delle sue opere, parlerà di quegli anni come "i soli veramente felici" della sua vita.

Lipsia

Iniziò l'università nelle facoltà di teologia e medicina a Lipsia. La città grazie alla sua posizione strategica, era il principale centro del commercio tedesco e anche la sede della fiera annuale del libro, punto d'incontro di innumerevoli stranieri. Egli si convinse che i libri lo avrebbero reso erudito, ma non avrebbero mai fatto di lui un uomo. Quell'anno nacque in Lessing la passione per il teatro e il palcoscenico.

A 19 anni mise in scena con grande successo una sua commedia, *Il giovane erudito*, che aveva per tema la satira contro il mondo degli eruditi, che egli ben conosceva. Per le frequentazioni di Lessing con un suo cugino Christlob Mylius,[2] un libertino spinoziano, i genitori scandalizzati lo richiamarono a casa e sua sorella bruciò tutte le sue poesie. La compagnia teatrale di Johann Neuber si sciolse per bancarotta e Lessing, che ne era il garante, dovette scappare a Berlino, dove conobbe Voltaire.

Berlino

Berlino era città ancora più grande di Lipsia, ma non aveva né un'università né un teatro. La residenza di Potsdam del re Federico II di Prussia mirava a imitare Versailles con la propria corte, quindi le rappresentazioni teatrali erano in francese, unica lingua ammessa a corte, ed erano riservate esclusivamente

all'aristocrazia. Dal 1751 lavorò al *Berliner Privilegierten Zeitung*, come recensore e redattore. Nel 1752 conobbe Karl Wilhelm Ramler, Friedrich Nicolai, Ewald Christian von Kleist, Johann Georg Sulzer e strinse una stretta amicizia con Moses Mendelssohn. Nel 1755 tornò a Lipsia.

Negli anni successivi accompagnò Johann Gottfried Winkler nei suoi viaggi di formazione attraverso i Paesi Bassi, l'Inghilterra e la Francia, finché la guerra dei sette anni li costrinse a fermarsi ad Amsterdam. In questi anni Lessing conobbe Johann Wilhelm Gleim, Friedrich Gottlieb Klopstock e Conrad Ekhof. Nel 1758 tornò a Berlino, dove, con Friedrich Nicolai e Moses Mendelssohn, creò il giornale letterario *Briefe, die neuste Literatur betreffend*.

Tomba di Lessing a Braunschweig

Breslavia e Amburgo

Dal 1760 al 1765 lavorò a Breslavia come segretario del generale Tauentzien, e nel 1767 lavorò come drammaturgo e consigliere al Teatro Nazionale di Amburgo, che chiuse però nel 1769 a causa di problemi finanziari. In quel teatro venne rappresentata la commedia drammatica *Minna von Barnhelm* e Lessing fece la conoscenza di Friedrich Ludwig Schröder, Carl Philipp Emanuel Bach, Johann Melchior Goeze, ma anche della sua futura moglie Eva König, in quell'anno ancora sposata. Sempre nel 1769 diventò membro esterno dell'Accademia delle Scienze di Berlino.

Wolfenbüttel

Nell'anno 1770 lavorò nella piccola cittadina di Wolfenbüttel come bibliotecario della Herzog August Bibliothek. Lì scoprì un'opera dell'alto medioevo: *Schedula diversarum artium* di Theophilus Presbyter, che pubblicò col titolo *Pittura ad olio di Theophilus Presbyter*. Seguace della filosofia di Spinoza[3], nella notte tra il 14 e il 15 ottobre 1771 fu iniziato alla Massoneria nella loggia "Zu den drei goldenen Rosen" (Alle tre rose d'oro) di Amburgo[4], che praticava il rito di Johann Wilhelm Kellner von Zinnendorf[5]. Nello stesso anno si innamorò di Eva König, ormai vedova. Dal 1775 il suo lavoro come bibliotecario viene interrotto da numerosi viaggi a Lipsia, Berlino, Dresda, Praga. Si recò anche in udienza presso l'imperatore Giuseppe II, per inseguire la sua amata nei suoi frequenti spostamenti.

Viaggiò in Italia come accompagnatore del principe Leopoldo di Brunswick-Wolfenbüttel, fermandosi a Milano, Venezia, Firenze, Genova, Torino, Roma, Napoli e in Corsica. Nell'ottobre 1776 sposò Eva König. La sera di Natale del 1777 la donna diede alla luce un figlio, che però morì il giorno dopo. Dopo pochi giorni morì la stessa Eva König, a causa del parto. Nel 1779 la salute di Lessing cominciò a peggiorare. Egli morì nel 1781, mentre era in visita da un amico a Braunschweig e qui vi fu sepolto; la sua tomba venne ritrovata 20 anni dopo da Carl Schiller.

Il pensiero

Come rappresentante di spicco dell'Illuminismo tedesco Lessing viene considerato un precoce pensatore della presa di coscienza della classe borghese della sua identità e forza sociale.

Tema ricorrente nel pensiero di Lessing è quello che la ricerca è superiore al possesso della verità:

> «Se Dio tenesse nella sua destra tutta la verità e nella sua sinistra il solo tendere alla verità con la condizione di errare eternamente smarrito e mi dicesse: - Scegli, io mi precipiterei con umiltà alla sua sinistra e direi: Padre, ho scelto; la pura verità è soltanto per te»
>
> (G. E. Lessing, *Una replica*)

È questa una tipica posizione illuministica antidogmatica, secondo la quale ogni conoscenza acquisita deve essere aperta alle correzioni e ai contributi che vengono dalle nuove esperienze, così che la conoscenza autentica non è quella di chi difende le posizioni raggiunte ma quella di chi si espone alla ricerca rischiosa di nuovi risultati:

> «Da un giudice non si può pretendere altro che egli si schieri con quella parte che *sembra* avere il maggiore diritto. [Per le controversie che hanno per oggetto la verità questa non appartiene al vincitore per diritto, così che il perdente può correggere gli errori e partecipare alla verità di chi ha vinto. Il filosofo deve essere onesto e non deve mettere da parte quei dati che possono contestare il suo sistema a vantaggio del sistema altrui.] Se si comporta diversamente, allora è chiaro che egli stravolge la verità a proprio tornaconto e la vuole rinchiudere negli angusti limiti della propria pretesa infallibilità»
>
> (G. E. Lessing, *Riabilitazione di G. Cardano*)

Questa sua concezione della filosofia rende il pensiero di Lessing non sistematico, ma costituito da interventi diversificati, spesso polemici, su tutti i temi della cultura tedesca della sua epoca.

L'estetica

Autore di testi teatrali, Lessing ha scritto importanti saggi di critica estetica. Nel *Del Laocoonte...*, uno scritto del 1766 che ha per sottotitolo *Dei limiti della pittura e della poesia*, Lessing sostenne in polemica con Winckelmann che le arti figurative e quelle letterarie, pur avendo in comune il fine di imitare la natura, per tale scopo «usano mezzi diversi e da questa diversità discendono le regole particolari per ciascuna».[6] Perciò la poesia non è accostabile alla pittura poiché opera "nel tempo", mentre le arti figurative operano nello "spazio", devono raffigurare «i corpi e le realtà sensibili di questi» nello spazio e perciò possono rappresentare «solo un unico momento dell'azione».

È questo il tema principale del saggio, che è anche una vasta analisi dei concetti estetici, non più relativi solo alla descrizione delle opere dell'arte, ma alla loro concettualizzazione filosofica. Egli affermava:

> «Si definiscono corpi gli oggetti accostabili l'uno all'altro, come è anche per le loro parti. Perciò i corpi sono gli oggetti specifici della pittura in quanto hanno proprietà visibili. Quelle che si chiamano azioni si susseguono invece una dopo l'altra nel tempo. Le azioni sono gli oggetti specifici della poesia.»

La pittura dunque rappresenta i corpi nello spazio "bloccati" nel tempo, poiché la pittura può solo operare nella stasi di un istante.

Criticò in particolare l'imitazione dei dipinti di nudo francesi. La poesia, lavorando con una successione di parole, è invece dinamica. Anche la musica lo è, poiché le note si susseguono "nel tempo". All'opposto, l'architettura è arte dello spazio e al massimo grado di staticità.

Con i suoi scritti critici e teorici sull'arte teatrale, come con il suo stesso lavoro come autore, cercò di contribuire allo sviluppo di un nuovo teatro borghese in Germania.

Si pose contro le autorevoli teorie letterarie di Johann Christoph Gottsched e la sua scuola e si espresse, nella *Drammaturgia di Amburgo*, a favore del ritorno dei concetti teatrali di Aristotele, in particolare per la regola dell'unità e per l'introduzione della catarsi nelle tragedie, e ripropose il modello teatrale dei lavori di Shakespeare.

Per quanto concerne la bruttezza nell'arte, Lessing osserva che essa prevale nella realtà rispetto alla bellezza. Quindi, dovendo l'arte testimoniare la realtà, anche il brutto va considerato; ma è proprio specifica dell'arte la capacità di adoperare il brutto per produrre bellezza. Il brutto raggiunge il suo più alto grado di trasfigurazione in bellezza nella poesia, perché il brutto è più dinamico del bello.

Il pensiero religioso

Per la concezione della religione, Lessing in un primo tempo sostenne una visione razionalistica per cui la religione rivelata deve confermare le verità della religione naturale.

In un secondo momento Lessing sembra adeguarsi a una concezione più vicina all'ortodossia, ma in realtà assume una posizione di negazione della religione.

I deisti, afferma Lessing, criticano le religioni positive in nome di una religione naturale costituita essenzialmente da regole etiche, ma così facendo essi sostituiscono ai valori assoluti delle religioni rivelate quelli, altrettanto assoluti, della religione razionale.

Egli invece vuole dare un fondamento storico alle religioni positive che si estenda anche alla religione naturale. Nell'*Educazione del genere umano*, Lessing ritiene che le varie religioni che si sono costituite nel corso della storia non sono nient'altro che le espressioni di un patrimonio di verità che l'uomo ha scoperto progressivamente per suo conto nel corso della storia. Ogni religione quindi risente delle circostanze storiche in cui è nata e il suo valore è relativo alla situazione storica che l'ha determinata.

La rivelazione delle religioni positive ha un compito pedagogico primario: educare l'uomo a quelle verità che poi sarà in grado di capire razionalmente da solo.

L'uomo e la sua ragione sono padroni della storia da cui emerge progressivamente l'illuminazione della verità.

Coerentemente con quest'impostazione, Lessing concepì il più completo ed incisivo appello alla tolleranza mai partorito dall'Illuminismo tedesco: fu infatti il solo a rivendicare esplicitamente la pari dignità di ebrei, musulmani, cattolici e protestanti, postulando un'uguaglianza intrinseca cui non poteva non far riscontro un'uguaglianza giuridica. Importante fu, in questo senso, anche il suo celebre lavoro teatrale Nathan il saggio ("Nathan der Weise",1779).[7]

Critiche del suo pensiero

Heinrich Heine attribuisce a Lessing il merito di essere stato un acuto polemista e di aver così conservato memoria di piccoli autori che senza le sue citazioni sarebbero oggi del tutto sconosciuti:

> «Con le sue polemiche ha strappato a un meritatissimo oblio più di un nome. Egli ha avviluppato, per così dire, molti minuscoli scrittorelli in una rete di spiritosi motteggi, di prezioso umorismo, e ora essi si conservano in eterno nelle opere di Lessing come insetti rimasti chiusi in un pezzo d'ambra[8].»
>
> (Heinrich Heine)

Sostanzialmente simile la concezione di Nietzsche dell'opera di polemista di Lessing, con in più un giudizio negativo esteso alla sua produzione filosofica, letteraria e teatrale di cui resta memoria esclusivamente per la capacità di Lessing di dare un abbellimento manieristico e formale alle sue opere.

> «Lessing possiede una virtù prettamente francese, e come scrittore ha frequentato in genere con la massima diligenza la scuola dei francesi: sa ordinare e ben esporre le sue cose in vetrina. Senza quest'*arte* reale, i suoi pensieri come pure i loro oggetti sarebbero rimasti piuttosto in ombra, senza che la perdita fosse troppo grave. Ma dalla sua *arte* hanno imparato in molti (soprattutto le ultime generazioni di dotti tedeschi), e innumerevoli ne hanno tratto gioia. – In verità quegli apprendisti non avrebbero avuto bisogno, come tanto spesso è accaduto, di imparare anche lo sgradevole manierismo del suo tono, con quel miscuglio di litigiosità e probità. – Sul Lessing «lirico» si è oggi unanimi: sul «drammatico» lo si diventerà.»
>
> (Friedrich Nietzsche)

Opere

Saggi

Raccolta di opere di Lessing

- *Critica dei Captivi di Plauto* (1750)
- *Pope ein Metaphysiker* (1755)
- *Riabilitazioni di Orazio*
- *Trattazioni sulla favola* (1759)
- *Sul modo in cui la religione cattolica si è propagata e diffusa* (1763-1764)
- *Il libero pensatore*
- *Laocoonte ovvero sui confini tra poesia e pittura* (1766)
- *Come gli antichi raffiguravano la morte* (1769)
- *Leibniz sulle pene eterne* (1773)
- *Alcune notizie autentiche su Adam Neuser* (1774)
- *Sulla tolleranza verso i deisti* (1774)
- *Su un compito attuale* (1776)
- *Ciò di cui la religione rivelata si proclama maggiormente sicura è quel che appunto me la rende particolarmente sospetta*
- *Tesi tratte dalla storia della Chiesa* (1776)

- *Contributi per la storia tratti dai tesori della biblioteca di Wolfenbüttel*
- *Leibniz sulle pene eterne*
- *Sul cosiddetto «argomento dello spirito e della forza»*
- *Obiezioni di A. Wisswatius sulla Trinità*
- *Apologia in difesa degli adoratori razionali di Dio*
- *Nuova ipotesi sugli evangelisti*
- *Vangelo di Giovanni*
- *Anti-Goeze* (1780)
- *Ernst und Falck. Dialoghi per massoni* (1778)
- *L'educazione del genere umano* (1780)

Gotthold Ephraim Lessings

sämtliche Schriften.

Herausgegeben von

Karl Lachmann.

Dritte, auf's neue durchgesehene und vermehrte Auflage, besorgt durch

Franz Muncker.

Erster Band.

Stuttgart.
G. J. Göschen'sche Verlagshandlung.
1886.

Raccolta del 1886 di opere di Lessing

Teatro

- *Damone o la vera amicizia* (1747)
- *Il giovane erudito* (1747)
- *La zitella* (1748)
- *Il misogino (Il nemico delle donne)* (1748)
- *Lo spirito libero* (1749)
- *Gli ebrei* (1749)
- *Samuel Henzi* (1749)
- *Il tesoro* (1750)
- *Miss Sara Sampson* (1755)
- *Philotas* (1759)
- *Minna von Barnhelm* (1767)
- *Emilia Galotti* (1772)
- *Nathan il saggio* (1779)

Note

1. ^ Vedi Fausto Cercignani, *«Nathan der Weise» tra fiaba e utopia*, in *Studia theodisca. Gotthold Ephraim Lessing*, a cura di F. Cercignani, Milano, Edizioni dell'Arco, 1994, pp. 215-239.
2. ^ «nel 1750 pubblicò, assieme al cugino Lessing, i *Beiträge zur Historie und Aufnahme des Theaters*.» (in *Enciclopedia Treccani* alla voce corrispondente)
3. ^ Oscar Patterson III, *Rough Mason, Mason, Freemason, Accepted Mason*, Rowman & Littlefield, 2017, p. 169, ISBN 9780761869610.
4. ^ Lessing-Herder, *Dialoghi per massoni*, Milano, Bompiani, 2014, p. 276, nota 1
5. ^ Lambros Couloubaritsis, *La complexité de la Franc-Maçonnerie. Approche Historique et Philosophique*, Bruxelles, 2018, Ed. Ousia, p. 362.
6. ^ G. E. Lessing, *Del Laocoonte O Sia Dei Limiti Della Pittura E Della Poesia*, BiblioBazaar, LLC, 2009
7. ^ Jonathan Israel, *Una rivoluzione della mente. L'Illuminismo radicale e la origini della democrazia moderna*, Torino, Einaudi, 2011.
8. ^ *So hat er eben durch seine Polemik manchen Namen der wohlverdientesten Vergessenheit entrissen. Mehre winzige Schriftstellerlein hat er mit den geistreichsten Spott, mit den köstlichsten Humor gleichsam umsponnen, und in den Lessingschen Werken*

erhalten sich nun für ewige Zeiten, wie Insekten, die sich in einen Stück Bernstein verfangen. Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, Libro II, 1834

Bibliografia

Scritti di Lessing

- (DE) Gotthold Ephraim Lessing, *[Opere]. 1*, Stuttgart, G. J. Goschen'sche Verlagshandlung, 1886. URL consultato il 7 marzo 2015.
- (DE) Gotthold Ephraim Lessing, *[Opere]. 2*, Stuttgart, G. J. Goschen'sche Verlagshandlung, 1886. URL consultato il 7 marzo 2015.
- (DE) Gotthold Ephraim Lessing, *[Opere]. 3*, Stuttgart, G. J. Goschen'sche Verlagshandlung, 1887. URL consultato il 7 marzo 2015.
- (DE) Gotthold Ephraim Lessing, *[Opere]. 4*, Stuttgart, G. J. Goschen'sche Verlagshandlung, 1889. URL consultato il 7 marzo 2015.
- (DE) Gotthold Ephraim Lessing, *[Opere]. 5*, Stuttgart, G. J. Goschen'sche Verlagshandlung, 1890. URL consultato il 7 marzo 2015.
- (DE) Gotthold Ephraim Lessing, *[Opere]. 6*, Stuttgart, G. J. Goschen'sche Verlagshandlung, 1890. URL consultato il 7 marzo 2015.
- (DE) Gotthold Ephraim Lessing, *[Opere]. 7*, Stuttgart, G. J. Goschen'sche Verlagshandlung, 1891. URL consultato il 7 marzo 2015.
- (DE) Gotthold Ephraim Lessing, *[Opere]. 8*, Stuttgart, G. J. Goschen'sche Verlagshandlung, 1892. URL consultato il 7 marzo 2015.
- (DE) Gotthold Ephraim Lessing, *[Opere]. 9*, Stuttgart, G. J. Goschen'sche Verlagshandlung, 1893. URL consultato il 7 marzo 2015.
- (DE) Gotthold Ephraim Lessing, *[Opere]. 10*, Stuttgart, G. J. Goschen'sche Verlagshandlung, 1894. URL consultato il 7 marzo 2015.
- (DE) Gotthold Ephraim Lessing, *[Opere]. 11*, Stuttgart, G. J. Goschen'sche Verlagshandlung, 1895. URL consultato il 7 marzo 2015.
- (DE) Gotthold Ephraim Lessing, *[Opere]. 12*, Stuttgart, G. J. Goschen'sche Verlagshandlung, 1897. URL consultato il 7 marzo 2015.
- (DE) Gotthold Ephraim Lessing, *[Opere]. 13*, Stuttgart, G. J. Goschen'sche Verlagshandlung, 1898. URL consultato il 7 marzo 2015.
- (DE) Gotthold Ephraim Lessing, *[Opere]. 14*, Stuttgart, G. J. Goschen'sche Verlagshandlung, 1900. URL consultato il 7 marzo 2015.
- (DE) Gotthold Ephraim Lessing, *[Opere]. 15*, Stuttgart, G. J. Goschen'sche Verlagshandlung, 1904. URL consultato il 7 marzo 2015.
- (DE) Gotthold Ephraim Lessing, *[Opere]. 16*, Stuttgart, G. J. Goschen'sche Verlagshandlung, 1907. URL consultato il 7 marzo 2015.
- (DE) Gotthold Ephraim Lessing, *[Opere]. 17*, Stuttgart, G. J. Goschen'sche Verlagshandlung, 1904. URL consultato il 7 marzo 2015.
- (DE) Gotthold Ephraim Lessing, *[Opere]. 18*, Stuttgart, G. J. Goschen'sche Verlagshandlung, 1905. URL consultato il 7 marzo 2015.
- (DE) Gotthold Ephraim Lessing, *[Opere]. 19*, Stuttgart, G. J. Goschen'sche Verlagshandlung, 1907. URL consultato il 7 marzo 2015.
- (DE) Gotthold Ephraim Lessing, *[Opere]. 20*, Berlin und Leipzig, G. J. Goschen'sche Verlagshandlung, 1915. URL consultato il 7 marzo 2015.

- (DE) Gotthold Ephraim Lessing, *[Opere]. 21*, Berlin und Leipzig, G. J. Goschen'sche Verlagshandlung, 1924. URL consultato il 7 marzo 2015.
- G. E. Lessing, *Werke*. a cura di J. Petersen e W. von Olshausen, Berlino 1925-1935, 25 voll.
- G. E. Lessing, *Gesammelte Werke*, a cura di P. Rilla, Berlino 1954-1958, 10 voll.
- G. E. Lessing, *Sämtliche Schriften* a cura di Karl Lachmann, Berlino, Walter de Gruyter 1968

Traduzioni italiane

- G. E. Lessing, J. G. Herder, *Dialoghi per massoni*, Milano, Bompiani, 2014.
- *Osservazioni sparse sull'epigramma e alcuni dei più distinti epigrammatisti*, Napoli, Liguori, 2009.
- *Laocoonte*, Palermo, Aesthetica, 2007.
- *Opere filosofiche*, a cura di Guido Ghia, Torino, UTET, 2006.
- *Nathan il saggio* Milano, Garzanti, 2006.
- *Minna von Barnhelm, ovvero, La fortuna del soldato: commedia in cinque atti*, Venezia, Marsilio, 2004.
- *Trattati sulla favola*, Roma, Carocci, 2004.
- *Gli ebrei*, Milano, Bompiani, 2002.
- *Religione e libertà*, Brescia, Morcelliana, 2000.
- *L'educazione del genere umano*, a cura di Luciano. Canfora, Palermo, Sellerio 1997.
- *Il teatro della verità: massoneria, utopia, libertà*, Mialno, Mimesis, 1997.
- *La religione dell'umanità*, Bari, Laterza, 1991.
- *Come gli antichi raffiguravano la morte*, Palermo, Novecento, 1983.
- *Drammaturgia d'Amburgo*, Roma, Bulzoni, 1975.

Studi su Lessing

- Fausto Cercignani (curatore), *Studia theodisca. Gotthold Ephraim Lessing*, Milano, Edizioni dell'Arco, 1994.
- Barbara Fischer, Thomas C. Fox (a cura di), *A Companion to the Works of Gotthold Ephraim Lessing*, Rochester, Camden House, 2005-
- Nicolao Merker, *Introduzione a Lessing*, Roma-Bari, Laterza, 1991.
- Nicolao Merker, *L'Illuminismo in Germania. L'età di Lessing*, Roma, Editori Riuniti, 1989.
- Hugh Barr Nisbet, *Gotthold Ephraim Lessing: His Life, Works, and Thought*, New York, Oxford University Press, 2013.
- Francesca Tucci, *Le passioni allo specchio. "Mitleid" e sistema degli affetti nel teatro di Lessing*, Roma, Edizioni dell'Istituto Italiano di Studi Germanici, 2005.

- Toshimasa Yasukata, *Lessing's Philosophy of Religion and the German Enlightenment: Lessing on Christianity and Reason*, New York, Oxford University Press, 2002.

Voci correlate

- Ricerca del Gesù storico

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Gotthold Ephraim Lessing**
- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Gotthold Ephraim Lessing**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Gotthold Ephraim Lessing**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Gotthold Ephraim Lessing (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Gotthold_Ephraim_Lessing?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Lessing, Gotthold Ephraïm*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Giuseppe Gabetti, *LESSING, Gotthold Ephraim*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1933.
- *Lessing, Gotthold Ephraïm*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Lessing, Gotthold Ephraïm*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) Joachim Müller, *Gotthold Ephraim Lessing*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Gotthold Ephraim Lessing*, su *Dictionary of Art Historians*, Lee Sorensen.
- (FR) *Gotthold Ephraim Lessing*, su *CÉSAR - Calendrier Électronique des Spectacles sous l'Ancien régime et sous la Révolution*, Huma-Num.
- *Opere di Gotthold Ephraim Lessing* / *Gotthold Ephraim Lessing (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Gotthold Ephraim Lessing*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Gotthold Ephraim Lessing*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di Gotthold Ephraim Lessing*, su *LibriVox*.
- (EN) *Opere riguardanti Gotthold Ephraim Lessing* / *Gotthold Ephraim Lessing (altra versione)*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Bibliografia di Gotthold Ephraim Lessing*, su *Internet Speculative Fiction Database*, Al von Ruff.
- (EN) *Spartiti o libretti di Gotthold Ephraim Lessing*, su *International Music Score Library Project*, Project Petrucci LLC.
- (EN) *Gotthold Ephraim Lessing*, su *Discogs*, Zink Media.
- (EN) *Gotthold Ephraim Lessing*, su *MusicBrainz*, MetaBrainz Foundation.
- (EN) *Gotthold Ephraim Lessing*, su *IMDb*, IMDb.com.
- (EN) *Gotthold Ephraim Lessing*, su *Internet Broadway Database*, The Broadway League.
- (DE, EN) *Gotthold Ephraim Lessing*, su *filmportal.de*.

- (DE) *Gotthold Ephraim Lessing - Werke*, su *zeno.org*.
- Gotthold Ephraim Lessing, *Vivere e lasciar vivere. Un progetto per scrittori e librai*, su *btfp.sp.unipi.it*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 9849550 (https://viaf.org/viaf/9849550) · ISNI (EN) 0000 0001 2276 2514 (http://isni.org/isni/0000000122762514) · SBN CFIV026553 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV026553?core=autoriall) · BAV 495/115949 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_115949) · CERL cnp01259428 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01259428) · Europeana agent/base/59996 (https://data.europeana.eu/agent/base/59996) · ULAN (EN) 500321397 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500321397) · LCCN (EN) n79144996 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79144996) · GND (DE) 118572121 (https://d-nb.info/gnd/118572121) · BNE (ES) XX974829 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX974829) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX974829) · BNF (FR) cb11912703h (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11912703h) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11912703h) · J9U (EN, HE) 987007264455905171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007264455905171) · NSK (HR) 000042265 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000042265) · NDL (EN, JA) 00447463 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00447463) · CONOR.SI (SL) 17323363 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/17323363) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79144996 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79144996)

Portale Biografie	**Portale Filosofia**
Portale Letteratura	**Portale Teatro**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Gotthold_Ephraim_Lessing&oldid=137485613"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 22 gen 2024 alle 17:52.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

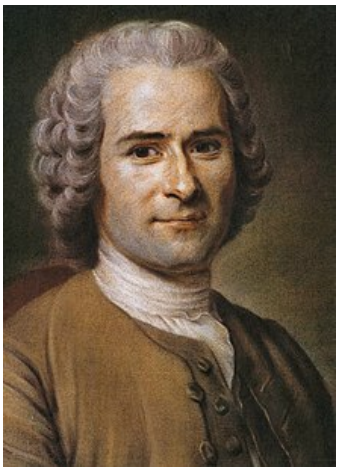
WIKIPEDIA

Jean-Jacques Rousseau

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – "Rousseau" rimanda qui. Se stai cercando altri significati, vedi **Rousseau (disambigua)**.*

> «Da ognuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo i suoi bisogni»
>
> (Jean-Jacques Rousseau[1])



Jean-Jacques Rousseau ritratto da Maurice Quentin de La Tour intorno al 1750-1753

Firma di Jean-Jacques Rousseau

Jean-Jacques Rousseau ([rus'so];[2] in francese [ʒɑ̃'ʒak ʁu'so]; Ginevra, 28 giugno 1712 – Ermenonville, 2 luglio 1778) è stato un filosofo, scrittore, pedagogista e musicista svizzero.

Nato da un'umile famiglia calvinista di origine francese, cittadino della Repubblica di Ginevra, ebbe una giovinezza difficile ed errabonda durante la quale si convertì al cattolicesimo (per poi tornare al calvinismo e approdare infine al deismo[3]), visse e studiò a Torino e svolse diverse professioni, tra cui quella della copia di testi musicali e quella di istitutore.[4] Trascorse alcuni anni di tranquillità presso la nobildonna Françoise-Louise de Warens; quindi, dopo alcuni vagabondaggi tra la Francia e la Svizzera, si trasferì a Parigi, dove conobbe e collaborò con gli enciclopedisti. Nello stesso periodo iniziò la sua relazione con Marie-Thérèse Levasseur, da cui avrebbe avuto cinque figli, lasciati all'orfanotrofio pubblico a causa delle condizioni di ristrettezza economica, ma la cui reale paternità è dubbia e discussa, vista la possibile infertilità di Rousseau, dovuta a una patologia.[5][6]

Il suo primo testo filosofico importante, il *Discorso sulle scienze e le arti*,[7] vinse il premio dell'Accademia di Digione nel 1750 e segnò l'inizio della sua fortuna.[4][8]

Dal primo *Discours* emergevano già i tratti salienti della filosofia rousseauiana: un'aspra critica della civiltà come causa di tutti i mali e tutte le infelicità della vita dell'uomo, con il corrispondente elogio della natura come depositaria di tutte le qualità positive e buone.[9] Questi temi sarebbero stati ulteriormente sviluppati dal *Discorso sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza tra gli uomini*[10] del 1754: da questo secondo *Discours* emergeva la concezione di Rousseau dell'uomo e dello stato di natura, la sua idea sull'origine del linguaggio, della proprietà, della società e dello Stato.[11] Un altro testo, il *Contratto sociale*[12] del 1762, conteneva la proposta politica di Rousseau per la rifondazione della società sulla base di un patto equo - costitutivo del popolo come corpo sovrano, solo detentore del potere legislativo e suddito di sé stesso.[13] Questi e altri suoi scritti (soprattutto l'*Emilio*,[14] sulla pedagogia) furono condannati e contribuirono a isolare Rousseau rispetto all'ambiente culturale del suo tempo. Le sue relazioni con tutti gli intellettuali illuministi suoi contemporanei, oltre che con le istituzioni della Repubblica di Ginevra, finirono per deteriorarsi a causa di incomprensioni, sospetti e litigi, e Rousseau morì in isolamento quasi completo. Noto è il duro conflitto personale e filosofico con l'amico di gioventù Denis Diderot e con Voltaire.[4]

Considerato per alcuni versi un illuminista, e tuttavia in radicale controtendenza rispetto alla corrente di pensiero dominante nel suo secolo (definibile quindi un preromantico o illuminista anti-razionale[15][16]) Rousseau ebbe influenze importanti nel determinare certi aspetti dell'ideologia egualitaria e anti-assolutistica che fu alla base della Rivoluzione francese del 1789;[17] anticipò inoltre molti degli elementi che, tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo, avrebbero caratterizzato il Romanticismo, e segnò profondamente tutta la riflessione politica, sociologica, morale, psicologica, estetica e pedagogica successiva. I punti chiave del suo pensiero sono il contratto sociale, l'uguaglianza legale e sociale di tutti i cittadini, il naturalismo, la religione civile, lo stato di natura, il concetto semplificato come buon selvaggio, la volontà generale, la sovranità popolare, il primitivismo, il ruralismo, la virtù e la democrazia diretta. Elementi della sua visione etica saranno ripresi in particolare da Immanuel Kant e dal socialismo.[18][19] Le idee di Rousseau ebbero risonanza europea e mondiale, tale da ispirare le future costituzioni degli Stati Uniti e della Rivoluzione francese.[20]

Rousseau fu anche compositore, e la sua opera più nota è *L'indovino del villaggio*.

Indice

Biografia
- Infanzia e giovinezza
- Le prime pubblicazioni
- I problemi di salute
- Scrittura e riflessione
  - La rottura con i *philosophes*

L'abbandono dei figli
Ultimi anni
Sepoltura e vicende postume

Filosofia
La critica della civiltà: il *Discorso sulle scienze e le arti*
Lo stato di natura e la nascita della società: il *Discorso sulla diseguaglianza*
Prefazione e prima parte
Seconda parte
Patto iniquo e patto equo: la proposta politica del *Contratto sociale*
Diritto, popolo, sovranità e potere legislativo
Rousseau antischiavista
Il patto sociale e la volontà generale.
Potere esecutivo e governo
L'uomo nuovo nella pedagogia dell'*Émile*
Filosofia naturale e religione nella *Professione di fede del vicario savoiardo*
Gli scritti tardi

Influenza e critica

Opere

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Infanzia e giovinezza

> «Costai la vita a mia madre, e la mia nascita fu la prima delle mie disgrazie. Non ho mai saputo come mio padre sopportò quella perdita, ma so che non se ne consolò mai.»
>
> (*Le confessioni*, I, 1)

Jean-Jacques Rousseau nacque a Ginevra (allora capoluogo della Repubblica di Ginevra)[22] il 28 giugno 1712. Aveva un fratello maggiore, di nome François (1705-?), di cui non si sa quasi nulla;[23] sua madre, Suzanne Bernard (1673-1712), morì il 7 luglio per febbre puerperale, una complicazione legata al parto, pochi giorni dopo avere dato alla luce il suo secondogenito.

La casa natale di Rousseau al numero 40 della Grand-Rue a Ginevra[21]

Rousseau e suo padre Isaac

Il padre, Isaac (1672-1747), un artigiano orologiaio calvinista di modeste condizioni ma di una certa cultura, educò il bambino da solo per i primi dieci anni della sua vita, instillandogli l'amore per la lettura e un sentimento patriottico per la Repubblica di Ginevra che Rousseau avrebbe conservato per tutta la vita.[24]

Il giovane Rousseau si formò leggendo Bossuet, Fontenelle, La Bruyère, Molière e soprattutto Plutarco, dal quale interiorizzò importanti nozioni sulla storia della Roma repubblicana[19] e del quale nelle *Confessioni*[25] (un'opera di introspezione autobiografica, scritta verso la fine della sua vita) disse che era la sua lettura preferita.[26]

Nel 1722, in seguito a una lite, Isaac si trovò costretto a fuggire da Ginevra per trasferirsi a Nyon dove poi si sarebbe risposato; affidò il suo figlio minore al fratello della moglie, Gabriel Bernard, il quale a sua volta lo mandò a pensione presso il pastore di Bossey, Jean-Jacques Lambercier, per il quale Rousseau avrebbe conservato ricordi di stima e rispetto.[8] Padre e figlio non avrebbero più avuto che contatti molto sporadici.[24]

Nel corso della permanenza presso Lambercier, Rousseau subì violenza fisica e psicologica da parte della figlia del pastore, cosa che segnò tutta la sua vita con molte implicazioni masochistiche.[27][28]

Nel 1724 Rousseau rientrò a Ginevra; rimanendo alloggiato presso lo zio iniziò a fare l'apprendista di un cancelliere prima, e di un incisore poi.[8] Rousseau avrebbe conservato, tra l'altro, un buon rapporto con la zia Suzanne (1682-1775), sorella del padre.[29]

Madame de Warens

Il 14 marzo 1728, rientrando tardi da una passeggiata in campagna e trovando le porte della città sbarrate, Rousseau decise di allontanarsi dalla città natale e dalla famiglia; il parroco di Confignon gli consigliò allora di recarsi ad Annecy per mettersi sotto la protezione di Françoise-Louise de Warens (1699-1762), una protestante convertita al Cattolicesimo che riceveva una pensione dalla Chiesa di Roma per difendere e diffondere la fede cattolica in quell'area del Regno di Sardegna al confine con paesi protestanti;[30] ella mandò Rousseau nella capitale del Regno, Torino, presso il collegio cattolico dell'Ospizio dello Spirito Santo.[8][26] Qui, tra il 21 e il 23 aprile, egli abiurò il protestantesimo (la religione paterna) e fu battezzato con rito cattolico.[8]

Rousseau nella casa dei Lambercier

Tra il 1728 e il 1731 Rousseau lavorò a Torino come domestico presso la contessa de Vercellis e presso il conte Solaro di Gouvon, dove viene licenziato per avere sottratto un nastro, assieme alla cuoca che aveva tentato di accusare al suo posto, cosa che gli provocò un senso di colpa che durerà per moltissimi anni;[31] successivamente ritornò ad Annecy (dove prese lezioni di musica da Jacques le Maître) e quindi riprese a vagabondare tra Nyon, Friburgo, Losanna, Vevey, Neuchâtel; a Neuchâtel si fermò qualche tempo per impartire a sua volta lezioni di musica; a Boudry si offrì di fare da interprete a un sedicente archimandrita che seguì a Friburgo, Berna e Soletta prima di scoprire che si trattava di un impostore; passò qualche tempo a Parigi, dove lavorò come precettore,[32] e infine dopo essere passato da Lione si stabilì – di nuovo sotto la protezione di Madame de Warens – a Chambéry, dove a partire dal 1732 lavorò come maestro di musica e a partire dal 1734 come intendente.[8]

Rousseau arriva alla casa di Madame de Warens nel 1728

Presso Madame de Warens, nella cui casa rimase con poche interruzioni fino al 1742, Rousseau trascorse alcuni anni di tranquilla felicità.[4] Come egli stesso racconta nelle *Confessioni*, in quel periodo affinò la sua formazione filosofica leggendo la *Logica di Port-Royal* e testi di Cartesio, Leibniz, Locke, Malebranche; studiò inoltre la geometria, il latino, la storia, la geografia e l'astronomia.[26] Con Françoise-Louise de Warens, di tredici anni più anziana e da lui soprannominata *maman*, Rousseau intrattenne anche una relazione sentimentale, i cui piaceri rievocò poi nelle *Confessioni* e nelle *Fantasticherie del passeggiatore solitario*.[33][34]

Nel 1737 Rousseau si assentò da Chambéry in due occasioni, prima (a luglio) per recarsi a Ginevra a ritirare l'eredità di sua madre[35] e poi (a settembre) per consultare un medico di Montpellier in seguito a un problema al cuore; durante questo secondo viaggio ebbe una breve ma appassionata relazione amorosa con una donna incontrata durante il tragitto, Madame de Larnage.[36]

La casa di Les Charmettes, presso Chambéry, dove Rousseau visse con poche interruzioni tra il 1732 e il 1742

Di ritorno presso Madame de Warens, nel 1738, Rousseau trovò che ella aveva un nuovo intendente e favorito, Jean-Samuel-Rodolph Wintzenried. Rimase tuttavia a Les Charmettes, leggendo, scrivendo e studiando un innovativo sistema di notazione musicale di sua concezione.[8] Passò il 1740 a Lione, presso la famiglia Mably, dove avviò un nuovo precettorato il quale, destinato a non avere successo, gli consentì tuttavia di accumulare delle esperienze significative.[37]

Le prime pubblicazioni

Nel 1742 Jean-Jacques Rousseau lasciò definitivamente Les Charmettes per recarsi a Parigi. Il 22 agosto presentò all'Accademia delle scienze francese il suo *Projet concernant de nouveaux signes pour la musique*, la cui validità venne riconosciuta pur senza che si giudicasse opportuno tentare di sostituire il sistema di notazione tradizionale.[38] All'inizio del 1743, cionondimeno, Rousseau pubblicò una *Dissertation sur la musique moderne*[39] che contribuì a introdurlo nell'ambiente culturale illuminista.[40]

Diderot

A Parigi Rousseau entrò in contatto con alcune delle personalità più rilevanti della cultura del tempo, tra cui Fontenelle, Diderot, Marivaux, Condillac, l'Abbé de Saint-Pierre.[26] Continuando a dedicarsi alla musica (nel 1743 ebbe inizio la composizione dell'opera *Le Muse galanti*),[41] Rousseau si mise al servizio del conte Montaigu, ambasciatore francese presso la Repubblica di Venezia.[8][26] Per quanto breve (settembre 1743 – agosto 1744) il soggiorno di Rousseau a Venezia fu significativo, perché fu in questa occasione che egli iniziò a stendere alcune riflessioni sul malgoverno della città che posero le basi di un ampio trattato di filosofia politica, le *Institutions politiques*; questo testo rimase incompiuto, ma in seguito ne venne estratto quello che sarebbe divenuto il *Manoscritto di Ginevra* e, quindi, *Il contratto sociale*.[42] Ne *Le confessioni* racconterà diversi episodi di vita sociale, personale e mondana occorsi nella città italiana.

Tornato a Parigi Rousseau incontrò Marie-Thérèse Levasseur (1721-1801), una cameriera (quasi completamente illetterata) dell'albergo dove egli alloggiava, la quale lavorava anche come sarta; con lei avviò una relazione che, durando fino alla morte di Rousseau, avrebbe visto la nascita di cinque figli.[43] Nel 1745 venne rappresentato *Le Muse galanti*; Rousseau avviò una corrispondenza con Voltaire e strinse i suoi rapporti con Diderot e Condillac.[8]

Il 1746 vide Rousseau divenire segretario di Madame Dupin (il cui salotto intellettuale aveva frequentato fin dall'inizio del suo soggiorno parigino) e trasferirsi presso di lei al castello di Chenonceau, dove si dedicò molto alla scrittura, producendo in particolare la commedia *L'Engagement téméraire* e il componimento in versi *L'Allée de Sylvie*.[44] Sempre nel 1746 nacque il primo figlio di Jean-Jacques e Thérèse, che venne affidato (come tutti gli altri che seguirono) all'Hospice des Enfants-Trouvés, cioè alla pubblica carità.[8]

Rousseau e Louise Dupin

Nel 1747 *L'Engagement téméraire* venne messo in scena per la prima volta; nel 1749 Diderot invitò Rousseau a scrivere alcune voci di musica per il progetto dell'*Encyclopédie*.[26] Più tardi Rousseau avrebbe redatto per l'enciclopedia anche la voce sull'economia politica; il testo di tale voce, pubblicato autonomamente come *Discorso sull'economia politica* nel 1755, anticipava alcuni dei concetti fondamentali del *Contratto sociale* (tra cui quello di volontà generale).[18]

Il 1749 fu un anno importante per la vita di Rousseau. Diderot venne arrestato e imprigionato al castello di Vincennes per il contenuto eterodosso e ritenuto scandaloso della sua *Lettera sui ciechi ad uso di coloro che vedono* e con l'accusa di avere scritto romanzi libertini;[45] mentre si recava a fargli visita in carcere, Rousseau lesse sul giornale settimanale *Mercure de France* il titolo del concorso bandito per l'anno 1750 dall'Accademia di Digione: «Se il rinascimento delle scienze e delle arti abbia contribuito a migliorare i costumi».[15] Di fronte a questa domanda Rousseau ebbe quella che lui stesso, in una lettera a Malesherbes del 1762, descrisse come una tempesta emotiva e un'autentica illuminazione, che gli consentì di mettere improvvisamente ordine in tutte le idee che aveva sviluppato gradualmente a proposito della natura dell'uomo e della società.[46][47][48]

Il saggio che scrisse in risposta a tale bando, il *Discorso sulle scienze e le arti*, venne completato nel 1750 e risultò vincitore del concorso;[49] questo testo segnò l'inizio della vera fortuna di Rousseau, non solo per il conseguimento del premio ma anche e soprattutto per il clamore suscitato dalle tesi rivoluzionarie che l'autore vi sosteneva.[4]

I problemi di salute

Il 18 ottobre 1752 venne rappresentata per la prima volta a Fontainebleau, alla presenza del re Luigi XV di Francia, l'opéra-comique *L'indovino del villaggio*, che riscontrò un notevole successo; tuttavia, invitato a un'udienza con il re il giorno successivo alla prima, Rousseau decise di non presentarsi temendo per la sua timidezza (che veniva meno solo quando poteva parlare liberamente delle sue idee[51]), per la sua incontinenza urinaria[52] (pollachiuria e stranguria) dovuta a una stenosi all'uretra[53] - la quale, di origine congenita o causata da una malattia venerea (uretrite gonococcica, cosa da lui negata), gli causava anche una dannosa ritenzione urinaria e in seguito possibili disturbi renali che potrebbero averlo condotto alla morte molti anni dopo,[54] per cui spesso era costretto a usare anche un catetere e una borsa;[29] inoltre pare che Rousseau sapesse che quasi sicuramente gli sarebbe stata offerta una pensione a corte, che non avrebbe voluto accettare per potere mantenere, specialmente in quanto repubblicano, la sua indipendenza di giudizio; si allontanò quindi da Fontainebleau, causando il suo primo litigio con Diderot (che criticò duramente la sua scelta).[52]

Rousseau ritratto da Allan Ramsay nel 1766. Il lungo e vistoso abito all'armena fu inizialmente indossato per celare un catetere (necessario a causa di croniche ritenzioni urinarie), ma poi divenne usuale per un fatto di praticità.[50]

> «Ho passioni ardentissime e finché mi agitano nulla eguaglia la mia impetuosità [...] Prendetemi nella calma, sono l'indolenza e la timidezza in persona; tutto mi sgomenta, tutto mi ripugna; ho paura del volo di una mosca; dire una parola, fare un gesto spaventa la mia pigrizia; paura e vergogna mi soggiogano al punto che vorrei eclissarmi agli occhi di tutti i mortali. Se occorre agire, non so che fare; se occorre parlare, non so che dire; se mi si guarda, mi smarrisco. Quando mi appassiono, so trovare a volte le parole da dire; ma nelle conversazioni abituali non trovo nulla, proprio nulla; mi riescono insopportabili solo per questo: sono obbligato a parlare.»
>
> (*Le confessioni*[51])

La salute di Rousseau era fragile da sempre, il suo carattere ipersensibile e in questo periodo cominciò anche a soffrire di sbalzi d'umore, ansia e paranoia, e disturbi fisici vari; è stato anche ipotizzato (pur non essendo mai stato eseguito un test del DNA sui resti del filosofo) che soffrisse di una malattia genetica, la porfiria acuta intermittente, che causa gravi crisi psicofisiche (dolore crampiforme allo stomaco, disturbi psichici, crisi pseudo-epilettiche, insonnia, disturbi urinari e uditivi) in seguito all'assunzione di sostanze non tollerate dall'organismo, a carenza di zuccheri o a stress psicologico.[55][56][57][58][59]

> «Nell'impossibilità di scrivere in cui mi mette un gran mal di stomaco [...] Ho avuto dei forti dolori ai reni che mi hanno costretto a lavorare tutto il giorno e la notte in piedi [...] Il rumore interno era così forte che mi tolse la finezza nell'udito che possedevo prima, e mi ha reso, praticamente sordo. Questo ronzio non mi lascia più da almeno vent'anni.»

(*Le confessioni*)

Scrittura e riflessione

Nello stesso 1752 la Comédie-Française interpretò per la prima volta il pezzo teatrale di Rousseau *Narcisse*, poi pubblicato nel 1753.[60] Nella prefazione al testo l'autore si difendeva dalle accuse di incoerenza che avevano seguito la pubblicazione del *Discorso sulle scienze e le arti*: affermava che l'oggetto della sua critica non erano state le scienze e le arti in sé, quanto piuttosto il loro effetto deleterio sui costumi; e inoltre – dal momento che considerava irrimediabile il male fatto finora dalla civiltà – sottolineava la necessità di combattere il male nel male, per esempio con una letteratura (di cui il *Narcisse* nello specifico costituiva un esempio) capace di porre un freno a una corruzione ancora peggiore.[60]

Nel 1753 venne pubblicata una nuova questione dell'Accademia di Digione: «Qual è l'origine della disuguaglianza fra gli uomini e se essa è autorizzata dalla legge naturale.»[61]

Rousseau lavora a un erbario

Rousseau nel frattempo scrisse la *Lettre sur la musique française* sull'armonia, la melodia, la musica vocale e strumentale nell'ambito della disputa tra i difensori dell'opera alla francese e i fautori di un'apertura verso le tradizioni straniere, *in primis* quella italiana.[62][63] Nell'estate del 1754 rientrò per un breve periodo a Ginevra, dove venne accolto con tutti gli onori; fu reintegrato nel titolo di cittadino e si riconvertì al calvinismo. Fece anche visita, per l'ultima volta, a Madame de Warens che trovò ormai decaduta e quasi del tutto in disgrazia.[64]

La risposta di Rousseau alla questione della diseguaglianza, il *Discorso sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza tra gli uomini*, venne pubblicata nel 1755.[8] Pur non riscontrando lo stesso successo del primo discorso, e non vincendo il premio, anche questo secondo scritto filosofico ebbe una notevole eco, sia positivo che negativo.

Gli anni tra il 1755 e l'inizio degli anni sessanta furono tra i più fecondi per il pensiero e per la produzione letteraria di Rousseau.[4]

Nel 1756 egli si stabilì presso la residenza detta l'*Ermitage*, presso Montmorency, sotto la protezione della letterata Louise d'Épinay.[8] Qui poté approfittare di una certa tranquillità e di un certo isolamento, pur essendo sempre costretto ad attendere ad alcuni doveri sociali che continuarono a pesargli.[65] Intanto che continuava il suo carteggio con Voltaire (di cui si ricorda in particolare la *Lettre à Voltaire sur la Providence*, su temi legati al terremoto di Lisbona del 1755)[66] Rousseau cominciò a lavorare sui personaggi del libro che sarebbe diventato *Giulia o la nuova Eloisa*.[8][67]

La rottura con i *philosophes*

Nel 1757 Rousseau iniziò ad avere degli attriti con Madame d'Épinay (causati da un suo amore per la contessa d'Houdetot) oltre che con Denis Diderot[68] e con Frédéric-Melchior Grimm,[69] al quale era stato precedentemente legato da un rapporto di amicizia. Diderot lo accusava indirettamente di essere un misantropo, scrivendo ne *Le fils naturel* che "il buono vive in società, il malvagio da solo", e Rousseau si sentì offeso da tale affermazione. Venne allora allontanato dall'*Ermitage* (dove a suo dire, Diderot lo "importunava"), sistemandosi quindi a Montlouis, sempre a Montmorency. La lettura dell'articolo su Ginevra, firmato da d'Alembert, nel settimo volume dell'*Encyclopédie* lo irritò molto e accelerò la sua rottura anche con quest'ultimo *philosophe*;[70] Rousseau rispose alle osservazioni di d'Alembert sul fatto che a Ginevra non esisteva nemmeno un teatro nella *Lettre à d'Alembert sur les Spectacles*,[71] del settembre del 1758, in cui metteva in evidenza il fatto che il teatro non mostra mai le cose come sono, ma come il pubblico le vuole vedere, e sosteneva che, invece, per garantire la rettitudine dei costumi i governi dovrebbero manipolare l'opinione pubblica nella direzione della virtù.[72]

Dopo la lettera a d'Alembert si deteriorarono decisamente i suoi rapporti con l'ambiente dei filosofi, specialmente con Diderot (con cui litigò nel 1757 nell'ultimo incontro) e Voltaire (espulso da Ginevra dopo l'articolo di d'Alembert), il quale lo definì "il Giuda della confraternita", al che Rousseau replicò per lettera (riportata nelle *Confessioni*):

> «Io non vi voglio affatto bene Signore; voi mi avete fatto i mali di cui potevo patire di più, a me, vostro discepolo e vostro fanatico partigiano. Avete rovinato Ginevra come prezzo dell'asilo che vi avete ricevuto; (...) siete voi che mi farete morire in terra straniera (...) Vi odio, insomma, perché l'avete voluto; ma vi odio da uomo anche più degno di amarvi se voi l'aveste voluto. Di tutti i sentimenti di cui il mio cuore era compenetrato, vi resta solo l'ammirazione che non si può rifiutare per il vostro bel genio e l'amore per i vostri scritti.»
>
> (Rousseau a Voltaire, 17 giugno 1760[73])

Jacques Augustin Catherine Pajou, *Voltaire che legge*, olio su tela, 1811

Voltaire scrive in seguito a Thiérot, dicendo che Rousseau "è divenuto pazzo" e se ne dispiace.[74] Da allora fu rottura e inimicizia totale fra i due pensatori. In una missiva sul *Discorso sull'origine della diseguaglianza* di Rousseau, in polemica con il primitivismo, l'anelito alla semplicità e il ruralismo del ginevrino nonché contro la teoria del buon selvaggio, Voltaire gli aveva già scritto che «leggendo la vostra opera viene voglia di camminare a quattro zampe. Tuttavia, avendo perso quest'abitudine da più di sessant'anni, mi è purtroppo impossibile riprenderla».[75] Inoltre Voltaire definì le

idee di Rousseau contro la proprietà privata e il lusso come "filosofia da pezzente".[4] Tuttavia negò di avere mai contribuito a incitare a perseguire politicamente e giudizialmente Rousseau: «Non sono per nulla amico del signor Rousseau, dico ad alta voce ciò che penso di buono e di cattivo delle sue opere; ma, avessi fatto il torto più piccolo alla sua persona, fossi servito a opprimere un uomo di lettere, me ne sentirei troppo colpevole». Nel 1770 Rousseau firmò una petizione perché si innalzasse un monumento a Voltaire, che morirà il suo stesso anno a Parigi (30 maggio 1778).

Abbandonò anche la frequentazione della casa di campagna del barone d'Holbach, celebre materialista ateo nonché stretto collaboratore e finanziatore di Diderot, da lui definita *coterie holbachiana*; tuttavia ne riconoscerà la statura morale: il personaggio di Monsieur de Wolmar, l'aristocratico scettico e altruista marito della protagonista di *Giulia o la nuova Eloisa*, è basato sul barone.[76]

Rousseau cominciò a provare sentimenti di paranoia verso l'ex amico Grimm (che con d'Holbach aveva spesso prestato denaro a Rousseau stesso), sostenendo che tramasse contro di lui assieme a Madame Levasseur (la madre di Thérèse). Orgoglioso del proprio essere "plebeo", accusa d'Holbach di non comprenderlo, rifiutando spesso i suoi inviti e rispondendo al barone "voi siete troppo ricco".[77]

Nel 1759 Rousseau si trasferì al *petit château* (piccolo castello) di Montmorency presso il maresciallo Charles François de Luxembourg e sua moglie Madeleine Angélique de Neufville; a partire da quell'anno iniziò a lavorare sull'*Émile* e a partire dall'anno successivo sul *Contratto sociale*.[8] Nel 1758 aveva terminato la stesura di *Giulia o la nuova Eloisa*, che fu dato alle stampe nel 1761 riscuotendo subito un notevole successo.[8]

Nel 1762 vennero pubblicate due delle più importanti opere di Rousseau, *Émile, o dell'educazione* e *Il contratto sociale*. Anche se furono testi di un certo successo,[4] nessuno dei due suscitò approvazione, e l'*Émile* in particolare venne fatto oggetto di critiche e persecuzioni molto dure: il parlamento di Parigi lo condannò e ordinò che tutte le copie venissero strappate e bruciate. Il 9 giugno fu emanato un ordine di arresto per Rousseau, che dovette fuggire in Svizzera; giunse a Yverdon il 14 giugno, per poi stabilirsi a Môtiers il 10 luglio. Tuttavia anche in Svizzera le sue opere vennero condannate: «nel giugno 1762, subito dopo la condanna parigina che costrinse Rousseau a cercare rifugio a Yverdon, il governo di Ginevra decretò il rogo dei due libri e l'arresto dell'autore.»[78] La condanna definitiva della visione della "religione naturale" espressa nella *Professione di fede del vicario savoiardo* contenuta nell'*Émile* venne dall'arcivescovo di Parigi, Christophe de Beaumont, il 28 agosto.[8]

Durante il suo soggiorno a Môtiers Rousseau compose il testo della *pièce* teatrale *Pigmalione*, uno dei primi esemplari di melologo; l'opera sarebbe stata rappresentata nel 1770, a Lione, con le musiche di Horace Coignet.[79]

Nel marzo 1763 Rousseau pubblicò, nella *Lettera a Christophe de Beaumont*,[80] la sua risposta all'arcivescovo: vi ribadiva la sua teoria contro la dottrina del peccato originale, e riaffermava la sua concezione dell'originaria bontà dell'uomo.[81] Nello stesso anno, ricevuta la cittadinanza del Canton Neuchâtel, rinunciò per sempre ai diritti di cittadinanza della Repubblica di Ginevra.[8]

In risposta al tentativo di confutazione delle sue tesi contenuto nelle *Lettere scritte dalla campagna* del procuratore generale di Ginevra Jean-Robert Tronchin, Rousseau compose le *Lettere scritte dalla montagna*;[82] esse, pubblicate nel 1764, contenevano un'inedita critica delle istituzioni di Ginevra, da un lato intollerante in materia religiosa (come dimostrato dalla condanna della concezione deista esposta nell'*Émile*), e dall'altro avviata al processo di degenerazione (per come Rousseau l'aveva descritto nel *Contratto sociale*) a cui vanno incontro anche gli Stati democratici un tempo ben ordinati.[83]

Sempre nel 1764 ebbe inizio la composizione da parte di Rousseau delle *Confessioni*. L'aristocratico corso Matteo Buttafoco chiese a Rousseau un *Progetto di costituzione per la Corsica* che, completato nel 1765, sarebbe rimasto senza seguiti pratici.[8]

L'abbandono dei figli

Rousseau in questo periodo è proscritto, per cui lo stesso Voltaire gli offre ospitalità a Ferney, ricevendo in cambio accuse, e terminando in insulti reciproci. In seguito a ciò, sempre nel 1764, avvenne la pubblicazione da parte di Voltaire di un pamphlet anonimo contro Rousseau in cui, tra l'altro, si rivelava il destino dei suoi cinque figli – consegnati alle cure di orfanotrofi perché Rousseau pensava di non riuscire a mantenerli a causa delle sue condizioni economiche e di salute (prima lo negò, poi ammise di averlo fatto e questa sarà la sua principale giustificazione nelle *Confessioni*).[8]

> «Riconosciamo con dolore e rossore che v'è un uomo che porta ancora su di sé il marchio funesto delle sue gozzoviglie e che, travestito da saltimbanco, trascina con sé di villaggio in villaggio e di montagna in montagna l'infelice donna di cui ha fatto morire la madre e di cui ha esposto i figli alla porta di un ospizio.»
>
> (Voltaire, *I sentimenti dei cittadini*)

La fonte del pamphlet furono probabilmente gli ex amici Diderot, Grimm e Madame d'Epinay che avevano raccolto le confidenze del ginevrino. Rousseau viveva difatti spesso in condizioni di precarietà, sostentandosi con il modesto lavoro di copista di musica, mentre Thérèse come sarta, e con loro viveva anche per un periodo l'anziana madre della donna, nonché all'inizio il padre della Levasseur (ricoverato poi a 80 anni in un ospizio pubblico grazie all'intercessione di d'Holbach[84]).

Questo fatto comunque provocò rimorsi a Rousseau: nel 1761, colpito da febbre, nefrite e coliche renali, e credendo di essere prossimo alla morte, aveva temporaneamente affidato la compagna a un'amica e aveva tentato di rintracciare i figli facendo ricerche negli orfanotrofi, senza riuscirvi.[85] Alcuni biografi avanzano anche l'ipotesi che non tutti i cinque bambini fossero figli naturali di Rousseau, ma che egli fosse genitore solo di alcuni di loro,[86] o addirittura che Rousseau avesse ingigantito o persino inventato[87] la vicenda, prima per vantarsene con gli amici libertini, poi per potere dimostrare la propria "sincerità assoluta" al lettore.[88] Egli cerca di dare diverse giustificazioni, dalla propria povertà, al fatto che gli avrebbero impedito di dedicarsi al lavoro intellettuale alla propria incapacità di essere padre, fino al fatto che riteneva che se fossero stati allevati dalla famiglia della moglie (in particolare temeva l'influenza della detestata suocera) sarebbero stati dei "mostri"[89], inoltre sostenne che se fossero stati affidati a nobili suoi amici sarebbero cresciuti male e odiando i genitori, mentre era preferibile fossero allevati dalla *res publica* o adottati (come era successo a d'Alembert), sostenendo anche che l'abbandono avrebbe salvato la reputazione di Thérèse. Nelle *Confessioni* attribuisce l'atto anche all'influenza degli amici:

> «Galantuomini bistrattati, mariti ingannati, donne sedotte, parti clandestini, erano in quella casa gli argomenti più abituali, e chi popolava meglio l'ospizio dei trovatelli era sempre il più applaudito. La cosa mi sedusse [...]. Ecco l'espediente che cercavo. Lo adottai risoluto senza il minimo scrupolo, e il solo che dovetti vincere fu quello di Thérèse: ebbi tutte le pene del mondo per farle accettare quell'unico modo di salvare il suo onore. [...] Mai un solo istante nella sua vita Jean-Jacques poté essere un uomo insensibile, spietato, un padre snaturato. Se esponessi le mie ragioni, ne direi troppe. E, poiché esse hanno avuto il potere di sedurmi, potrebbero sedurre tanti altri: non voglio esporre i giovani, che potrebbero leggermi, a lasciarsi sedurre dal medesimo errore. Mi contenterò di dire che esso fu tale, che, affidando i miei figli alla pubblica educazione, non potendoli allevare io stesso, destinandoli a un destino di operai e di contadini, piuttosto che di avventurieri e di cacciatori di doti, ritenni di compiere un atto di cittadino e di padre, e mi considerai un membro della repubblica di Platone. [...] Se li avessi affidati alla signora d'Épinay o alla signora di Luxembourg che, per amicizia, generosità o altri motivi, cercarono in seguito di prenderne cura, sarebbero forse stati più felici o, almeno, sarebbero stati allevati come persone oneste? Non so; ma sono sicuro che li avrebbero costretti a odiare, forse a tradire, i loro genitori. È cento volte meglio che non li abbiano conosciuti. [...] Quella soluzione mi parve così buona, sensata, legittima, che se non me ne vantai apertamente, fu soltanto per riguardo alla madre; ma ne parlai a tutti coloro cui avevo dichiarato i nostri rapporti. [...] In poche parole, non feci alcun mistero della mia condotta, non solo perché non seppi mai nascondere nulla ai miei amici, ma perché in realtà non vi scorgevo nulla di male. Tutto sommato, scelsi per i miei figli il meglio, o quanto supposi tale. Avrei voluto, vorrei ancora essere stato allevato e nutrito io stesso come lo furono essi.[90]»

Secondo alcuni contemporanei i figli erano di Thérèse e di altri uomini (la Levasseur ebbe relazioni, di cui lui era perfettamente a conoscenza, tra cui quella con un giovane inglese e perfino con un frate[91]), non di Rousseau; George Sand nel saggio *Les Charmettes*[92] afferma che Rousseau potrebbe essersi auto-accusato falsamente per sensi di colpa verso la moglie; in particolare la scrittrice cita sua nonna, nella cui famiglia Rousseau era stato precettore, e che le disse che il pensatore era sterile e non poteva avere figli a causa della sua malattia urinaria e venerea, ma la questione resta dibattuta.[5] Il senso di colpa che lo tormentava riemergerà comunque negli anni. Scrive sempre al proposito:

François Guérin, *Ritratto di Jean-Jacques Rousseau* (anni 1760)

> «Colui che non può compiere i doveri di padre non ha neppure il diritto di diventarlo. Non c'è né povertà, né lavoro, né rispetto umano, che lo dispensino dal nutrire i suoi bambini e dall'educarli lui stesso. O lettori, voi potete prestarmi fede! Io predico a chiunque abbia viscere e trascuri così santi doveri, che verserà a lungo lacrime amare sulla sua colpa e mai riuscirà a consolarsene.»
>
> (*Emilio o dell'educazione*[93])

> «Quale partito hanno ricavato i barbari dalla mia colpa! Con quale arte l'hanno messa nella luce più odiosa! Come si sono compiaciuti di dipingermi come un padre snaturato! Come hanno cercato di fare risalire al mio carattere una colpa che è stata la causa della mia infelicità!... Essa fu grave, senza dubbio fu imperdonabile, ma fu la sola mia colpa e l'ho ben espiata!»
>
> (Lettera a Saint Germaine[94])

Rifiutato l'aiuto di Voltaire, dopo l'ennesima lite a distanza, si rivolse quindi a Federico II di Prussia, che pur definiva "tiranno", il quale gli fornì un salvacondotto per recarsi a Neuchâtel, e gli concesse una modesta pensione.

Ultimi anni

> «Qui è ciò che ho fatto, ciò che ho pensato, ciò che sono stato. Ho detto il bene e il male con identica franchezza. [...] Mi sono mostrato così come fui, spregevole e vile, quando lo sono stato, buono, generoso, sublime quando lo sono stato: ho disvelato il mio intimo così come tu stesso l'hai visto. Essere supremo, raduna intorno a me la folla innumerevole dei miei simili; ascoltino le mie confessioni, piangano sulle mie indegnità, arrossiscano delle mie miserie. Scopra ciascuno di essi a sua volta, con la stessa sincerità, il suo cuore ai piedi del tuo trono; e poi che uno solo osi dirti: «Io fui migliore di quell'uomo.»»

(*Le confessioni*, libro I)

Rousseau a Ermenonville

Il 1765 vide i testi di Rousseau ancora oggetto di dure contestazioni. Viene minacciato e insultato dagli abitanti della zona, istigati dalle varie chiese e autorità, durante le sue passeggiate. La notte tra il 6 e il 7 settembre la casa di Rousseau a Môtiers fu presa a sassate dalla folla. Egli, costretto nuovamente a fuggire, si rifugiò dapprima all'isola di San Pietro sul lago di Bienne; poi, avendo ricevuto all'inizio del 1766 un invito da parte del filosofo britannico David Hume a recarsi presso di lui in Inghilterra, partì insieme a Thérèse.[8] Hume fu avvertito da Diderot della paranoia di Rousseau, tuttavia volle comunque accoglierlo, navigando fino a Calais, dove Jean-Jacques e Thérèse si imbarcarono. Rousseau soggiornò per qualche tempo a Chiswick, poi a Wootton, ma il suo sodalizio con Hume durò poco: a causa di divergenze su questioni politiche e di attriti dovuti alla differenza delle loro personalità, prima della fine dell'anno i due ruppero definitivamente;[95] nel 1767, proteggendosi sotto lo pseudonimo di Jean-Joseph Renou, Rousseau tornò velocemente in Francia accompagnato dalla moglie e dal suo cane, adducendo il paranoico pretesto che Hume gli volesse spiare la corrispondenza e, prestando fede a Thérèse, che i domestici lo volessero avvelenare.[96]

Mentre continuava a lavorare sulle *Confessioni* (il cui racconto termina con Rousseau in procinto di partire per l'Inghilterra nel 1766), diede alle stampe anche un *Dizionario di musica* che, cominciato sedici anni prima, riprendeva e rielaborava gli articoli di musica scritti per l'*Éncyclopédie*.[97]

Dopo avere a lungo girovagato tra Lione, Chambéry, Grenoble e Bourgoin, e dopo essersi finalmente unito in matrimonio con Thérèse Levasseur nel 1768, nel 1769 Rousseau si stabilì in una fattoria presso Monquin (nella Sarthe) e si dedicò alla stesura della seconda parte delle sue *Confessioni*.[8]

Nel 1770, scaduto il termine del suo esilio temporaneo, fece ritorno a Parigi e si stabilì in rue Plâtrière (oggi rue Jean-Jacques Rousseau); cominciò a dare letture pubbliche delle *Confessioni*, cosa che gli fu proibita nel corso del 1771, su istigazione della Épinay, che le riteneva diffamatorie. Egli continuò allora a dedicarsi alla scrittura, stendendo le *Considerazioni sul governo della Polonia*;[98] negli anni seguenti lavorò alle *Lettres (élémentaires) sur la botanique à Madame Delessert* (1771-1773), al *Rousseau giudice di Jean-Jacques* (1772-1776), all'opera *Daphnis et Chloé* (1774-1776) e alle *Fantasticherie del passeggiatore solitario* (1776-1778), la stesura delle quali sarebbe stata interrotta dalla morte improvvisa dopo la decima *promenade*.[8]

Incisione del 1783 - intitolata *Le ultime parole di Jean-Jacques Rousseau* - raffigurante Rousseau, poco prima di morire, e Marie-Thérèse Levasseur nel 1778

Gli ultimi anni di Rousseau furono caratterizzati da un crescente isolamento: un clima di disagio e di sofferenza circondava il filosofo e scrittore, affetto da sempre più pronunciati squilibri psichici che lo portavano a un atteggiamento paranoico, in cui vedeva dappertutto derisione e trame contro di lui (*"il complotto è diventato universale"* scrive).[4]

I blandi tentativi di Diderot (che precedentemente lo aveva definito "inquietante", "anima dannata", "baratro che divide il cielo dall'inferno", dicendo di non volerlo più vedere[99]) di ricomporre la frattura fra loro nel 1765 erano stati scoraggiati e respinti da Rousseau stesso.[100]

Nel 1776 ebbe un grave incidente a Parigi, un cane apripista di carrozza lo investì causandogli gravi ferite, tanto che si diffuse la falsa notizia della sua morte, commentata da Voltaire in privato in maniera assai sarcastica.[101]Lo stesso anno muore l'uomo che lo aveva protetto negli ultimi anni, Luigi Francesco di Borbone-Conti.

Maschera mortuaria di Rousseau, eseguita da Houdon

Dopo avere riscontrato, a partire dal 1777, alcuni problemi di salute prevalentemente legati a disturbi nervosi, su consiglio di un medico, nel 1778, Rousseau si recò a Ermenonville, nella campagna a nord di Parigi, per mettersi sotto la protezione del suo sincero ammiratore marchese René-Louis de Girardin. Qui si dedica alle passeggiate, alla meditazione nella natura, a scrivere, al vecchio lavoro di copista di musica e raccogliere erbe. Ricominciò a dedicarsi alla sua passione per la botanica, già iniziata all'Ermitage, si vedano gli appunti postumi raccolti nelle *Brevi lezioni di botanica* e nell'*Atlante di botanica elementare*. Fece costruire anche una capanna nel parco dove si ritirava a pensare in solitudine.[54] Il 30 maggio a Parigi morì Voltaire. Rousseau, quasi profeticamente, commentò: "Le nostre vite erano legate l'una all'altra. La sua morte è anche la mia".[102]

Il 2 luglio 1778, verso le undici del mattino, di ritorno da una passeggiata nel parco di Ermenonville, Rousseau fu assalito da un violento mal di testa, cadde riverso a terra nella propria stanza e morì nel giro di pochi istanti, in presenza di Thérèse, forse per un collasso cardiaco da uremia fulminante (esito di malattia renale),[54] o per un'emorragia cerebrale (ictus emorragico); segni di paralisi facciale sulla parte sinistra del volto (emiparesi facciale da ictus) furono individuati sulla maschera mortuaria, e hanno fatto propendere per l'ultima ipotesi, assieme all'analisi dei sintomi immediatamente precedenti il

decesso.[57][103] Anche l'autopsia, eseguita come richiesto da Rousseau nel testamento redatto a Môtiers nel 1763, per diagnosticare con esattezza il disturbo urinario che lo affliggeva,[104], e che ebbe luogo il 3 luglio, attribuì il decesso ad "apoplessia sierosa", cioè edema cerebrale, causato quindi da probabile ictus.[105]

Sepoltura e vicende postume

Lo stagno, l'isola dei Pioppi e il castello di Ermenonville. Subito dopo la sua morte nel 1778, Jean-Jacques Rousseau venne seppellito sull'isola dei Pioppi. Sull'isola è sepolto anche il pittore, amico di Rousseau, Georges-Frédéric Meyer che visse anche lui nella tenuta fino alla morte nel 1779

La sera del 4 luglio, alla presenza di solo pochi amici e intimi (tra cui Girardin e la sua famiglia, Thérèse Levasseur, il pittore Meyer, lo scultore Houdon e il botanico Bernardin de Saint-Pierre) e senza cerimonie religiose, Jean-Jacques Rousseau fu seppellito sull'isola dei Pioppi (*île des Peupliers*) in mezzo allo stagno del parco del marchese Girardin, dove pochi giorni prima aveva espresso il desiderio di riposare per sempre.[106]

Allora l'isola venne ribattezzata *Elysée*, e divenne meta di pellegrinaggi da parte degli ammiratori del filosofo scomparso. Il sepolcro, oggi cenotafio, riporta gli epitaffi *Vitam impendere vero* ("consacrare la vita alla verità") e "Qui riposa l'uomo della Natura e della Verità".[106] Il marchese (il quale, oltre a pretendere di essere l'esecutore del testamento di Rousseau, contro Thérèse Levasseur sua erede universale, si occupò insieme a Pierre-Alexandre DuPeyrou e Paul-Claude Moultou dell'edizione di tutte le sue opere e si adoperò per diffondere le sue idee fino alla Rivoluzione francese e oltre)[108] trasformò il parco in un monumento alla memoria di Rousseau.[109]

La tomba di Rousseau al Panthéon di Parigi, dove il corpo fu traslato l'11 ottobre 1794, situata proprio accanto a quella del rivale Voltaire. Il monumento è composto di legno e raffigura una sorta di "tempio rustico".[107]

Prima della Rivoluzione il pensiero politico rousseauiano in generale, e il *Contratto sociale* in particolare, divennero un importante punto di riferimento per gli oppositori dell'*Ancien Régime*.[17]

La solenne traslazione dei resti di Rousseau al Panthéon (11 ottobre 1794)

Dopo la sua morte egli venne rapidamente riabilitato in molti ambienti; a Ginevra, in particolare, nel 1792 erano state annullate tutte le condanne a Rousseau e alle sue opere, e in breve gli omaggi e i monumenti a lui dedicati si moltiplicarono.[110]

Per qualche tempo, negli anni immediatamente successivi alla sua morte, Rousseau fu oggetto di un'autentica venerazione, che i suoi detrattori (alcuni di coloro che erano stati suoi nemici in vita, tra cui Diderot e Grimm) cercarono di smorzare con gesti dal carattere a tratti diffamatorio (fu, per esempio, messa in giro la voce da Grimm che Rousseau si fosse suicidato[111] avvelenandosi con la cicuta come Socrate,[112] o con un colpo di pistola[113]).[17][57]

Busto di Jean-Jacques Rousseau (1778), di Jean-Antoine Houdon.

Tra i suoi ferventi ammiratori vi fu, tra gli altri, il leader giacobino Maximilien de Robespierre; una tradizione vuole che Rousseau abbia ricevuto nel 1778 una visita del futuro rivoluzionario, allora giovane avvocato, come sembra confermare la *Dedica di Maximilien Robespierre ai Mani di Jean-Jacques Rousseau*, un foglio scritto di pugno da Robespierre nel 1791:[114] «O Rousseau, io ti vidi nei tuoi ultimi giorni e questo ricordo è per me sorgente di gioia orgogliosa; ho contemplato il tuo viso augusto [...] da quel momento ho compreso pienamente le pene di una nobile vita che si sacrifica al culto della verità, e queste non mi hanno spaventato. La coscienza di avere voluto il bene dei propri simili è il premio dell'uomo virtuoso [...] come te, io conquisterò quei beni, a prezzo di una vita laboriosa, a prezzo anche di una morte prematura». Anche altri rivoluzionari, sia radicali come Saint-Just, François-Noël Babeuf e Jean-Paul Marat (ginevrino come lui), sia i moderati loro nemici come André Chénier o Charlotte Corday, si ispirarono alle teorie politiche di Rousseau, a volte mentre il filosofo era ancora in vita.[115] Marat utilizzò il motto sulla tomba di Rousseau, *Vitam impendere vero* per il suo giornale politico *L'Ami du peuple*.

La prima parte delle *Confessioni* venne pubblicata postuma nel 1782, e la seconda nel 1789; le *Fantasticherie del passeggiatore solitario* furono a loro volta pubblicate nel 1782.[8][17]

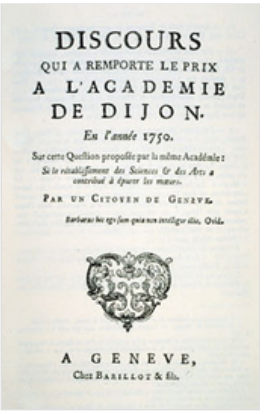
Il 14 aprile 1794, per rendere onore alla sua memoria, la Convenzione nazionale a maggioranza giacobina ordinò che i resti di Rousseau venissero traslati al Panthéon di Parigi. La salma fu spostata temporaneamente in un piccolo mausoleo alle Tuileries; in seguito fu decretata una solenne cerimonia tra il 9 e l'11 ottobre, avvenuta sotto l'egida del nuovo governo "termidoriano" precedente alla nascita del Direttorio, dopo più di due mesi dalla caduta di Robespierre; l'operazione venne accompagnata da veglie e processioni, l'ultima delle quali condusse i resti del ginevrino all'interno del Panthéon sulle note dell'*Indovino del villaggio*.[116] Rousseau fu tra i primi (dopo Mirabeau, Voltaire, le Peletier de Saint-Fargeau e Marat) a essere inumato nel Panthéon, che era stato dedicato alla memoria dei grandi francesi dai rivoluzionari nel 1791, e dove all'epoca vi era anche la tomba di Cartesio.[117] Per fugare i dubbi sorti nel periodo della Restaurazione francese, quando si pensava che gli ultrarealisti avessero sottratto i resti per disperderli, nel 1897 avvenne un'apertura e ricognizione dei sepolcri di Rousseau e Voltaire. Le ossa di Rousseau furono trovate in buono stato di conservazione e furono fotografate.[118]

Robespierre ritratto da Ducreux nel 1793

Alla vedova, poi risposata con Jean-Henri Bally (un valletto di Girardin) nel 1779, fu concessa una pensione di sussistenza da parte dell'Assemblea Nazionale nel 1790, aumentata in seguito dalla Convenzione. Thérèse Levasseur morì nel 1801. Il marchese Girardin continuò nella sua opera di diffusione delle teorie rousseauiane applicate anche all'architettura del paesaggio anche in epoca napoleonica, e la tenuta di Ermenonville, giardino all'inglese oggi noto come *Parc Jean-Jacques Rousseau* fu visitato da molti personaggi illustri negli anni, da Maria Antonietta (che si ispirò al paesaggio di Girardin e alla fisiocrazia nonché al gusto arcadico-pastorale per la realizzazione di una parte del giardino del Petit Trianon, all'interno dei giardini di Versailles, l'attiguo "villaggio rurale artificiale", o *Hameau*) e Luigi XVI prima della Rivoluzione, a Napoleone, Benjamin Franklin e parecchi rivoluzionari.

Filosofia

La critica della civiltà: il *Discorso sulle scienze e le arti*



Il frontespizio del *Discorso sulle scienze e le arti*

Il testo filosofico di esordio di Jean-Jacques Rousseau, il *Discorso sulle scienze e le arti*, costituiva la prima formalizzazione sistematica (resa possibile dall'epifania sulla via di Vincennes) delle idee che l'autore aveva maturato nel corso degli anni precedenti.[119] Pur essendo un testo totalmente originale, nel primo discorso si scorge l'influenza di una tradizione moralistica che, partendo da Seneca e Plutarco, arriva fino a Montaigne, Fénelon e Montesquieu.[15]

Il *Discorso sulle scienze e le arti* rappresenta un'aspra critica della civiltà (*civilization*) contrapposta allo stato naturale, di assoluta felicità, dell'uomo. Rousseau argomenta che i rapporti tra gli uomini all'interno della società sono profondamente viziati da un'attitudine ineliminabile alla menzogna e all'ipocrisia, tanto che è in generale impossibile distinguere l'apparenza di ciascuno dal suo essere reale:[15] «Come sarebbe dolce vivere tra noi, se l'atteggiamento esteriore fosse sempre l'immagine delle disposizioni del cuore. [...] Prima che l'arte avesse modellato le nostre maniere e insegnato alle nostre passioni un linguaggio controllato, i nostri costumi erano rozzi, ma naturali. [...] La natura umana, in fondo, non era migliore; ma gli uomini trovavano la base della loro sicurezza nella facile penetrazione reciproca.»[120] Nel momento in cui diventa impossibile rapportarsi al prossimo con assoluta sincerità, si ha l'emergenza del vizio:[15] «Che bel corteo di vizi accompagnerà quest'incertezza! Addio amicizie sincere, addio stima reale, addio fiducia fondata.»[120] È così, secondo Rousseau, che la depravazione dei costumi è avanzata di pari passo con il progresso delle arti e le scienze:[9] «L'astronomia è nata dalla superstizione; l'eloquenza dall'ambizione, dall'odio, dall'adulazione, dalla menzogna; la geometria dall'avarizia; la fisica da una vana curiosità; tutte, persino la morale, dall'umana superbia.»[121] Rousseau cita numerosi esempi storici (la decadenza dell'antico Egitto, la Grecia di Atene contrapposta a quella di Sparta, la Roma imperiale contrapposta a quella repubblicana) a suffragio della tesi per cui lo sviluppo della cultura (le arti e le scienze, appunto) sarebbe stato proporzionale alla degenerazione della virtù in vizio; questa serie di esempi culmina con la prosopopea dell'eroe romano Fabrizio, che condanna il lusso e il vizio che hanno soppiantato la semplicità, l'austerità e la virtù.[122]

Plutarco

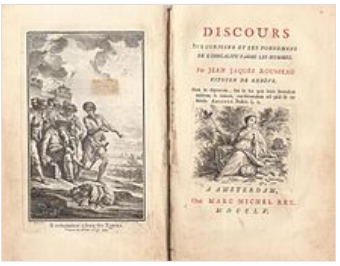
La conclusione di Rousseau è che la perdita della virtù (virtù che originariamente era determinata dall'assoluta identità tra l'apparenza e la realtà nella condotta degli uomini) ha causato enormi abusi, ha generato una diseguaglianza convenzionale (indipendente dalla naturale differenza di forza o di ingegno tra due individui) molto maggiore della diseguaglianza naturale, e ha viziato in profondità la stessa costituzione delle società umane:[9] «Qual è la fonte di tanti abusi se non la diseguaglianza funesta introdotta fra gli uomini con il valorizzare il talento mentre si avvilisce la virtù? Ecco il risultato di tutto il nostro studio, e la più pericolosa delle sue conseguenze.»[123] Ecco come, secondo Rousseau, «il bisogno elevò i troni; le scienze e le arti li hanno rafforzati.»[124]

Le tesi esposte da Rousseau nel *Discorso sulle scienze e le arti* erano evidentemente in aperto conflitto con la visione del mondo di un'epoca, quella illuminista, che riconosceva al progresso scientifico e culturale un ruolo molto positivo nel miglioramento dell'uomo, liberato dalla superstizione e affrancato dal suo stato di minorità.[15][18] Benché il primo discorso, premiato dall'Accademia di Digione, abbia avuto una significativa influenza, e benché sia stata l'opera che per prima diede a Rousseau una vera notorietà, si tende a evidenziare la necessità di minimizzarne la coerenza e l'importanza nell'ambito della riflessione rousseauiana considerata nel suo complesso: la critica della civiltà di questa fase va letta come una ricognizione del fatto che, storicamente, l'associarsi degli uomini ha prodotto effetti negativi più che positivi, e non come un'affermazione dell'intrinseca malvagità di ogni associazione.[60][125] La tensione retorica del primo *Discours*, inoltre, è considerata più cospicua della sua effettiva consistenza argomentativa.[126][127] Comunque, Rousseau non riteneva che il problema del male della civiltà potesse essere risolto con un ritorno allo stato di natura, e riteneva impossibile ripristinare l'originale innocenza negando la società o rigettando gli uomini nella barbarie:[128][129] «In quei miei scritti – scriverà Rousseau, riferendosi al primo e al secondo discorso, nella sua opera tarda *Rousseau giudice di Jean-Jacques* – bisognava distruggere l'illusione che ci colma di una folle ammirazione per gli strumenti della nostra infelicità, bisognava correggere quel falso apprezzamento per cui colmiamo di onori talenti dannosi e

sprezziamo virtù benefiche. [...] Ma la natura umana non retrocede, né mai si può tornare al tempo dell'innocenza e dell'uguaglianza se da esse ci siamo allontanati una volta.»[130] Rousseau avanzerà la sua proposta di rifondazione della società e dello Stato, compiutamente formulata, nel testo *Il contratto sociale*.

Lo stato di natura e la nascita della società: il *Discorso sulla diseguaglianza*

Prefazione e prima parte



Il frontespizio del *Discorso sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza tra gli uomini*

La seconda opera filosofica importante di Rousseau fu il *Discorso sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza tra gli uomini* (*Discorso sulla diseguaglianza* o "secondo discorso" per brevità); esso, composto per l'edizione del 1754 del premio dell'Accademia di Digione, fu accolto con minore entusiasmo rispetto allo scritto precedente.[4]

Il secondo discorso si presenta notevolmente più lungo, più rigoroso e più filosoficamente profondo del primo.[18] Rousseau intende qui operare una decostruzione storica dell'uomo sociale per risalire all'uomo naturale, cioè ricostruire "genealogicamente" la storia dell'umanità dalla sua origine naturale alla società passando per il venir meno dell'isolamento e per l'istituzione del linguaggio e della proprietà:[131] questa operazione è paragonata, nell'importante prefazione metodologica al testo, al tentativo di ricostruire la fisionomia della statua di Glauco – persa in mare per lungo tempo e sfigurata dalla tempesta e dalla salsedine.[132][133] Il suo scopo è quello di arrivare a comprendere la natura originaria dell'uomo (dando così un nuovo significato all'antico imperativo «conosci te stesso» dell'oracolo di Delfi) per potere comprendere qual è il fondamento della diseguaglianza che regna nella società:[134] «Come conoscere, infatti, la fonte della diseguaglianza tra gli uomini, se non si comincia con il conoscere gli uomini stessi?»[132]

Rousseau sottolinea in particolare l'importanza di non cadere nell'errore dei filosofi giusnaturalisti come Grozio, Pufendorf e Locke, che hanno posto alla base della società un contratto che gli uomini avrebbero stretto tra loro consapevolmente e razionalmente, laddove per Rousseau un uomo consapevole e razionale non è concepibile al di fuori (né, quindi, prima) della società;[135] ugualmente insidioso, secondo Rousseau, è l'errore di Hobbes che – pur identificando correttamente l'importanza di una ricostruzione filologica della storia dell'umanità come base della filosofia politica – ha proiettato arbitrariamente sull'uomo di natura caratteristiche di malvagità proprie dell'uomo civile, già corrotto dalla società.[4]

Nella prefazione l'autore mette anche in evidenza il fatto che lo stato originario dell'uomo selvaggio da lui teorizzato (l'*état de nature*, lo «stato di natura») è concepito più come un'ipotesi teorica volta a comprendere i principi delle cose che come una fase storica realmente verificatasi in un passato più o meno remoto:[135] si tratta di «conoscere bene uno stato che non esiste più, che forse non è mai esistito, che probabilmente non esisterà mai, e di cui tuttavia bisogna avere nozioni giuste per giudicare bene del nostro stato presente.»[136] Anche se a tratti sembra che la sua ricostruzione storica voglia essere molto realistica (basandosi sulle opere di etnografi e geografi, su resoconti di viaggio e sull'*Histoire naturelle* di Buffon)[135] Rousseau intende soprattutto produrre delle congetture,[18][135] «non [...] verità storiche, ma solo ragionamenti ipotetici e condizionali, più adatti a chiarire la natura delle cose che non a svelarne la vera origine.»[136]

Statua all'Île Rousseau, Ginevra

Dopo una dedica alla Repubblica di Ginevra, della quale loda la bontà della costituzione e la virtù dei cittadini (tanto che Ginevra, pur con qualche riserva, risulta in generale un modello che Rousseau come filosofo politico tiene sempre presente),[137] e la summenzionata prefazione, l'autore entra nel merito della sua ricostruzione della storia del genere umano e della nascita della diseguaglianza. Egli parte dunque dalla descrizione della condizione originaria dell'uomo, e (come già avevano fatto altri, tra cui Hobbes, Locke, Grozio, Pufendorf, Burlamaqui)[18] descrive questa condizione iniziale come uno stato di natura, in cui l'essere umano non si differenzia dagli animali se non per essere «meno forte degli uni, meno agile degli altri, ma, tutto sommato, organizzato meglio di tutti»[138] e caratterizzato da un'«accortezza» che gli consente di prevalere sulla maggior parte degli animali.[139][140]

Rimane costante rispetto al primo discorso la convinzione che questo stato di natura, in cui i bisogni dell'uomo si riducevano allo stretto necessario ed erano perfettamente commisurati ai suoi desideri, in cui esso non aveva né capacità di riflessione né facoltà di proiettarsi nel futuro, fu per l'umanità un'epoca massimamente felice;[135] la natura (concepita ora come lo stato originario dell'uomo selvaggio, ora come l'interiorità profonda, integra, e incorrotta, dell'uomo civile) ha in Rousseau una connotazione sempre benigna, e la vita a diretto contatto con essa è sempre considerata felice; per contro «i nostri mali sono per la maggior parte opera nostra e li avremmo evitati quasi tutti mantenendo la maniera di vivere semplice, uniforme e solitaria che ci era prescritta dalla natura.»[141]

Dal punto di vista morale, vivendo in isolamento rispetto agli altri membri della sua specie (Rousseau nega recisamente l'esistenza nell'uomo di un'inclinazione istintiva alla socialità), non avendo quasi per nulla relazioni interpersonali e non avendo alcun dovere riconosciuto, l'uomo di natura non è né buono né cattivo.[135][142] Esso ha due istinti, o principi naturali innati, che regolano le sue azioni e le sue relazioni e che sono almeno in parte comuni all'uomo di natura e agli animali: il primo è l'amore di sé (*amour de soi-même* o solo *amour de soi*), il sentimento che lo spinge a evitare la sofferenza e il pericolo, che lo fa godere del suo benessere e che, pur senza conseguenze misantropiche, lo porta naturalmente

a preferire sé agli altri; il secondo, che tempera il primo, è la pietà (*pitié*), il sentimento che genera ripugnanza al vedere soffrire altri esseri sensibili.[135][143] Tuttavia l'uomo selvaggio si differenzia dagli animali per una qualità morale, la libertà, che gli consente – esercitando una scelta attraverso la volontà – di sottrarsi alla meccanica obbedienza agli impulsi della natura che caratterizza le bestie.[144][145] Da questa libertà deriva la facoltà più caratteristica dell'uomo, la perfettibilità (*perfectibilité*), cioè la sua capacità di cambiare sé stesso in meglio o in peggio. Mentre l'esistenza degli animali è senza tempo e rimane sempre uguale a sé stessa attraverso gli anni e le generazioni, l'uomo è un essere storico e capace di modificarsi, anche se la sua perfettibilità è ambivalente:[144] Rousseau si trova costretto ad ammettere che «questa sconfinata facoltà che ci distingue è la fonte di tutti i malanni dell'uomo; [...] che facendo sbocciare con i secoli la sua intelligenza e i suoi errori, i suoi vizi e le sue virtù, lo rende a lungo andare tiranno di sé stesso e della natura.»[145]

Dalla perfettibilità e dalla ragione latente nell'uomo selvaggio prende le mosse la ricostruzione storica di Rousseau: egli evidenzia come i suoi bisogni siano all'inizio estremamente limitati e facili da soddisfare; sottolinea che la condizione originaria degli uomini era quella dell'isolamento e che nemmeno la famiglia era un'istituzione permanente nello stato di natura, dato che l'accoppiamento avveniva in modo veloce e quasi casuale e la distanza tra l'atto sessuale e il parto rendeva difficile stabilire una connessione tra le due cose; mette in risalto il fatto che il linguaggio, che inizialmente poteva ridursi solo a urla inarticolate, deve avere avuto un'origine estremamente difficile, graduale, lunga e travagliata:[146] «se gli uomini hanno avuto bisogno della parola per imparare a pensare, anche più bisogno hanno avuto di sapere pensare per inventare l'arte della parola.»[147]

Questa è, in sintesi, la condizione dell'uomo nello stato di natura: «Errando nella foresta, senza mestiere, senza parola, senza domicilio, senza guerra e senza legami, senza nessun bisogno dei suoi simili, come pure senza nessun bisogno di danneggiarli, forse addirittura senza conoscerne individualmente nessuno, il selvaggio, soggetto a poche passioni, bastando a sé stesso, non doveva avere che i sentimenti e i lumi del suo stato, non doveva sentire che gli autentici bisogni, guardando solo a ciò che riteneva di avere interesse a vedere, mentre la sua intelligenza faceva scarsi progressi, ma la sua vanità non ne faceva di più.»[148] Rousseau aggiunge che in questa fase ogni scoperta, incomunicabile per mancanza di linguaggio e di contatti, perisce con il suo inventore; che, non essendoci educazione, non c'è progresso di generazione in generazione; che la diseguaglianza tra gli uomini, i quali vivono allo stesso modo facendo tutti le stesse cose, è molto ridotta; che il dominio di un uomo su un altro, dovendosi basare unicamente su un rapporto materiale di forza, è inconcepibile, perché richiederebbe al dominatore un'attenzione costante e una fatica, a conti fatti, molto maggiore di quella che costui si risparmierebbe sfruttando il dominato.[149][150]

Seconda parte

Nella seconda parte del *Discours*, Rousseau descrive il processo storico che ha visto la degenerazione dell'uomo dalla purezza e felicità dello stato di natura (condizione che l'autore ha tratteggiato nella prima parte del testo) all'avvilimento e degrado morale della società corrotta (condizione che l'autore aveva già precedentemente analizzato nel *Discorso sulle scienze e le arti*).

Secondo la sua ricostruzione, nonostante la semplicità e l'agio della vita nello stato di natura, le necessità di ogni giorno e le passioni che esse generano devono in qualche misura stimolare l'intelletto umano; l'insorgere di difficoltà di particolare gravità legate a fenomeni naturali straordinari e catastrofici porta gli uomini ad avvicinarsi gli uni agli altri, e questo «dové naturalmente generare nello spirito dell'uomo la percezione di certi rapporti»;[151] tali rapporti mentali lo portano a sviluppare delle idee. L'uomo comincia così ad avviarsi verso la consapevolezza e l'intelligenza e, acquisendo la facoltà di paragonarsi a se stesso e agli altri, va immediatamente riempiendosi di orgoglio e autocompiacimento.[152] Inizia a confrontarsi con i propri simili e, ognuno osservando che tutti si comportano come si comporta lui stesso, intuendo una serie di affinità reciproche, sviluppa una sorta di empatia e un rispettoso codice di condotta che, rafforzando il sentimento della pietà, va a vantaggio della sicurezza e della pace di tutti.[152] Gli uomini cominciano dunque a vivere insieme e a collaborare, raffinando gradualmente il linguaggio che usano per comunicare tra loro e sviluppando con l'abitudine a convivere le prime relazioni sentimentali – amore coniugale e affetto tra genitori e figli: «Fu l'epoca di una prima rivoluzione da cui nacque la fondazione e la distinzione delle famiglie e che introdusse una specie di proprietà; forse già da questo nacquero di gran liti e contese.»[153][154]

Rousseau in meditazione nel parco di La Rochecordon, presso Lione, in un dipinto di Alexandre-Hyacinthe Dunouy del 1770

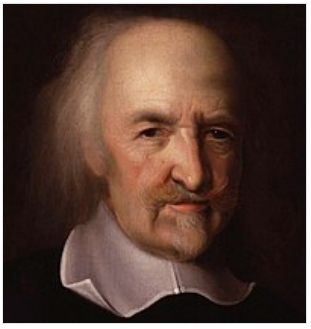
A questo punto, con il raffinarsi dell'intelligenza e con la disponibilità di crescenti risorse risultanti dal mettere in comune le forze di tutti, gli uomini iniziano a indulgere a delle comodità; questo è uno dei primi passi verso la corruzione, dato che tutte le comodità, secondo Rousseau, sono fin dall'inizio inevitabilmente destinate a degenerare in dipendenze e, quindi, a produrre nuovi bisogni limitando la libertà e l'indipendenza dell'uomo:[144] «In questa nuova condizione, con una vita semplice e solitaria, con bisogni molto limitati, con i mezzi che avevano inventato per provvedervi, gli uomini, godendo di molto tempo libero, lo impiegarono a procurarsi molte comodità ignote ai loro padri; fu questo il primo giogo che senza rendersene conto imposero a sé stessi, e la prima fonte dei mali che prepararono ai loro discendenti.»[155] Ciononostante, «questo periodo di sviluppo delle facoltà umane, tenendo il giusto mezzo tra l'indolenza dello stato primitivo e l'impetuosa attività dell'amor proprio, dové essere l'epoca più felice e duratura. Più ci si riflette e più si trova che questa condizione era la meno soggetta a rivoluzioni, la migliore per l'uomo.»[156]

Tuttavia la crescente inclinazione a paragonarsi tra di loro porta gli uomini a dare sempre più peso all'opinione che si ha di ciascuno e, intanto che si inizia a desiderare di essere oggetto della pubblica stima, il fatto di apparire comincia a diventare più importante del fatto di essere; questo genera la prima vanità, che è a sua volta presupposto sia della diseguaglianza sia del vizio.[157] Gli uomini, che erano stati indipendenti «finché si

dedicarono a lavori che ognuno poteva fare da solo, finché praticarono arti per cui non si richiedeva il concorso di più mani» divennero dipendenti gli uni dagli altri «nel momento stesso in cui un uomo ebbe bisogno dell'aiuto di un altro»; se inizialmente erano stati liberi e felici, «quando ci si accorse che era utile a uno solo avere provviste per due, l'uguaglianza scomparve.»[158] Lo sviluppo di arti come l'agricoltura e la metallurgia, che richiedono che la proprietà non solo dei frutti del lavoro di ognuno, ma degli stessi mezzi di produzione e della terra, sia riconosciuta a chi li lavora, porta un rapido incremento della diseguaglianza: per la prima volta infatti, in virtù di un accordo convenzionale, non soltanto il frutto del lavoro è considerato di proprietà di chi l'ha guadagnato, ma si legittima il possesso dei mezzi di produzione a prescindere dal bisogno che chi li utilizza può avere dei loro prodotti.[159] Questa, secondo Rousseau, è una svolta storica:[144]

> «Il primo che, cintato un terreno, pensò di affermare "questo è mio", e trovò persone abbastanza ingenue da credergli, fu il vero fondatore della società civile. Quanti delitti, quante guerre, quante uccisioni, quante miserie e quanti orrori avrebbe risparmiato al genere umano colui che strappando i paletti o colmando il fossato, avesse gridato ai suoi simili: "Guardatevi dall'ascoltare questo impostore. Se dimenticate che i frutti sono di tutti e che la terra non è di nessuno, voi siete perduti".[160]»

Da allora la degenerazione accelera sensibilmente. L'istituzione del denaro aumenta la distanza tra i beni e il lavoro di chi li possiede, l'istituzione del diritto di successione (eredità) scollega del tutto le nozioni di "bisogno" e di "lavoro" da quella di "proprietà" da cui sono naturalmente inscindibili. L'amor di sé degenera definitivamente in amor proprio (*amour-propre*) e diventa quindi un egoismo attivo, non più passivo, in cui si gode non tanto del proprio bene quanto dello stare meglio di altri, non solo delle proprie fortune ma anche delle disgrazie altrui. La smania di possedere sempre più dei propri vicini si impossessa di tutti: «Di qui cominciarono a nascere, a seconda dei diversi caratteri degli uni e degli altri, la dominazione e la schiavitù, o la violenza e le rapine.»[161]


Thomas Hobbes

In questa fase evidentemente già molto lontana dallo stato di natura, secondo Rousseau, si arriva a quello stato di guerra di tutti contro tutti che Hobbes, concependo il suo *homo homini lupus*, aveva posto all'origine della storia dell'uomo.[144][162]

A questo punto, essendosi separata la classe dei ricchi da quella dei poveri, diventa evidente per i primi che la loro condizione è molto svantaggiosa, dal momento che dallo stato di guerra in cui si trovano hanno tutto da perdere, mentre i poveri hanno qualcosa da guadagnare con la rapina: «È da credere che i ricchi non tardassero ad avvertire quanto li danneggiasse una guerra di cui erano i soli a fare le spese, in cui il rischio della vita era comune [a ricchi e poveri] e individuale [solo dei ricchi] quello dei beni. D'altra parte [...] si rendevano abbastanza conto del fatto che le loro usurpazioni erano fondate su un diritto precario e abusivo e che, avendole conquistate solo con la forza, potevano esserne privati con la forza senza avere ragione di lamentarsene.»[163] È così che, per Rousseau, il ricco «finì con l'ideare il progetto più avveduto che mai sia venuto in mente all'uomo»:[164] propose un accordo al povero, offrendogli di unirsi allo scopo di proteggere i deboli dall'oppressione, di garantire a ciascuno il possesso del necessario, di stabilire degli ordinamenti di giustizia, cioè di istituire un sistema di leggi capace di «difendere tutti i membri dell'associazione, respingendo i comuni nemici e mantenendoci in un'eterna concordia.»[164] Gli uomini, «grossolani, facili da lusingare, che, d'altra parte, avevano troppe questioni da dirimere tra loro per fare a meno di arbitri, e troppa avarizia e ambizione per potere a lungo fare a meno di padroni [...] corsero incontro alle catene convinti di assicurarsi la libertà.»[162][165]

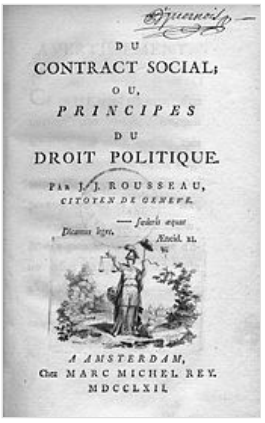
Questo "contratto iniquo" è il fondamento su cui si regge tuttora la società, con tutta la sua corruzione, ed è il principio da cui si sono generate e moltiplicate con pretesa legittimità tutte le diseguaglianze che hanno finito per distruggere la libertà naturale. La tutela delle leggi istituite da questo patto, che inizialmente erano solo convenzioni generali senza garanzie, ha infatti richiesto ben presto l'istituzione di una magistratura (un potere esecutivo); essa, dovendo proteggere più le ricchezze che la libertà e trovandosi di fronte a un popolo ormai corrotto, non ha tardato a degenerare in un potere assoluto, che da elettivo come doveva essere originariamente diventa ereditario e sprofonda la civiltà in nuovi abusi, in nuove violenze, tanto da farla quasi tornare al disordine che aveva reso necessario il contratto.[144] «Qui tutti i privati tornano a essere uguali, perché non sono niente, e i sudditi non avendo altra legge che la volontà del padrone, né il padrone altra norma oltre le proprie passioni, le nozioni relative al bene e i principi di giustizia tornano di nuovo a svanire. A questo punto tutto si riporta alla sola legge del più forte, e quindi a un nuovo stato di natura diverso da quello con cui abbiamo cominciato, in quanto l'uno era lo stato della natura nella sua purezza, mentre quest'altro è il frutto di un eccesso di corruzione.»[166] Aggiunge Rousseau che «la sommossa che finisce con lo strangolare o detronizzare un sultano è un atto che ha la stessa validità giuridica di quelli con cui il sultano il giorno prima disponeva delle vite e degli averi dei suoi sudditi. Si manteneva con la sola forza, con la sola forza viene rovesciato.»[166]

La conclusione del *Discorso sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza tra gli uomini* è che la diseguaglianza naturale è pressoché nulla e che «la diseguaglianza morale, autorizzata dal solo diritto positivo, è contraria al diritto naturale. [...] Ovviamente, è contro la legge di natura, comunque vogliamo definirla, che un bambino comandi a un vecchio, che un imbecille guidi un saggio, e che un pugno di uomini rigurgiti di cose superflue, mentre la moltitudine manca del necessario.»[144][167]

Il fatto di ricondurre l'origine di tutti i mali dell'uomo non alla natura dell'uomo stesso (considerata originariamente e intrinsecamente buona) ma al momento in cui l'essere umano si associa ai suoi simili, costituisce la risposta di Rousseau al problema della teodicea, cioè della giustificazione dell'esistenza del male nonostante la bontà e l'onnipotenza di Dio: la responsabilità non è attribuita né alla natura né a Dio né all'uomo in sé, ma alla società – in quanto causa del prevalere dell'amor proprio sull'amor di sé.[168] I dettagli sulla visione religiosa di Rousseau emergeranno con maggiore dettaglio dal *Contratto sociale* e dall'*Émile*.

Patto iniquo e patto equo: la proposta politica del *Contratto sociale*

Diritto, popolo, sovranità e potere legislativo



Il frontespizio del *Contratto sociale*

Se i primi due discorsi costituiscono una forte critica della civiltà e della società per come storicamente si sono date, il *Discorso sull'economia politica* e *Il contratto sociale* contengono la proposta politica di Rousseau, ovvero le sue risposte filosofiche ai problemi da lui stesso sollevati.[18][128] L'opera si apre con la famosa frase:

> «L'uomo è nato libero e ovunque si trova in catene. Anche chi si crede il padrone degli altri non è meno schiavo di loro.[169]»

Tenendo presente che Rousseau ritiene impossibile un ritorno allo stato di natura, e che secondo la sua visione i problemi posti dalla civiltà vanno superati nella civiltà,[128] nel *Contratto sociale* egli si propone di esporre quale sia l'ordinamento sociale e politico che meglio consente di coniugare ciò che il diritto autorizza e ciò che l'interesse suggerisce,[128] «in modo che la giustizia e l'utilità non si trovino separate.»[169]

Nel primo dei quattro libri di cui l'opera si compone l'autore ricapitola brevemente l'origine delle prime società per come l'aveva ricostruita nei testi precedenti, e quindi passa a dimostrare l'inconsistenza dell'espressione "diritto del più forte": per Rousseau la forza non fonda alcun diritto, non genera alcuna legittimità, perché chi si sottomette a un forte è costretto a farlo (lo fa per forza, appunto, e non per scelta o per dovere) e questo significa che la parola "diritto" non aggiunge nulla alla parola "forza"; d'altra parte il più forte conserva il suo preteso diritto solo finché rimane tale, e lo perde non appena qualcuno si rivela più forte di lui.[170] Rousseau, contro Voltaire, si esprime anche contro l'antisemitismo.[171]

Rousseau antischiavista

Rousseau ispirò anche l'abolizionismo. Quando analizza il problema della schiavitù, procede con la confutazione delle tesi sostenute in proposito da Grozio. In primo luogo, secondo Rousseau, non è possibile che un individuo scelga di alienare la propria libertà, e con essa tutti i suoi diritti, all'arbitrio di un altro senza che sia uscito di senno (e «la pazzia non crea diritto»);[172] in secondo luogo, chiunque rinunci alla propria libertà non può con questo arrogarsi il diritto di rinunciare a quella dei suoi figli in loro nome, il che rende assurda la schiavitù ereditaria[170] (come Rousseau aveva già affermato nella seconda parte del *Discorso sulla diseguaglianza*, sostenere che il figlio di una schiava nascerebbe schiavo equivale a sostenere che un uomo non nascerebbe uomo);[173] in terzo luogo, l'atto con cui un uomo rinuncia alla propria libertà è diverso dall'atto con cui potrebbe rinunciare a una proprietà, perché degrada l'*essere* stesso dell'uomo ed è incompatibile con la sua natura portando a stabilire un contratto cui la mancanza di «equivalenza e reciprocità» toglie ogni valore giuridico.[174] Grozio sosteneva anche che l'atto con cui, in guerra, un vincitore risparmia un vinto rende il primo proprietario della vita e dei diritti del secondo (il quale diventa legittimamente suo schiavo); Rousseau risponde che lo stato di guerra può sussistere tra due uomini o tra due Stati, ma non tra un uomo e uno Stato, «dato che è impossibile stabilire un vero rapporto tra cose di natura diversa»:[175] quindi, dato che nel momento in cui un soldato viene vinto cessa di essere una minaccia per lo Stato suo nemico, il vincitore deve trattarlo semplicemente come un uomo con tutti i suoi diritti. Inoltre, poiché la conquista di uno schiavo per mezzo di questo presunto diritto del vincitore deriva dalla sola forza (prolunga cioè lo stato di guerra tra i due uomini piuttosto che interromperlo), è ancora una volta un non-diritto, il quale viene meno non appena lo schiavo riesce fisicamente a eludere le sue catene.[176]

Avendo rifiutato la fondazione della società sulla base della forza o della schiavitù, e rifiutando anche le fondazioni basate sul diritto divino o sul paternalismo politico,[128] Rousseau passa quindi a esaminare quello che secondo lui è l'atto propriamente costitutivo delle società umane, con cui si trasforma un gruppo inorganico e disorganizzato in una comunità regolata da precise convenzioni:[177] «Prima di esaminare l'atto attraverso il quale un popolo elegge un re sarebbe bene esaminare l'atto per il quale un popolo è un popolo, perché quest'atto, precedendo necessariamente l'altro, costituisce il vero fondamento della società.»[178]

Il patto sociale e la volontà generale.

Quest'atto, che Rousseau legge nella forma tradizionale del contratto sociale, è la risposta che una comunità dà al problema di «trovare una forma di associazione che protegga, mediante tutta la forza comune, la persona e i beni di ciascun associato e per mezzo della quale ognuno, unendosi a tutti, non obbedisca tuttavia che a sé stesso e rimanga libero come prima.»[179] La clausola fondamentale di tale patto, quella che lo rende legittimo (l'unico, in effetti, legittimamente possibile),[180] è che ognuno (come singolo) si dia a tutti gli altri (come comunità) e (come membro della comunità) riceva tutti gli altri (come singoli). Se quest'alienazione dei diritti, dei doveri, del potere e dei beni di ciascuno avviene

senza riserve, ognuno, dandosi a tutti, non si dà a nessuno, e nessuno ha interesse a rendere onerosa la condizione altrui (o renderebbe onerosa la propria):[128] «Non c'è associato sul quale non si acquisti lo stesso diritto che gli si cede su sé stessi, si guadagna l'equivalente di tutto ciò che si perde e più forza per conservare quello che si ha.»[181]

Illustrazione allegorica per *Il contratto sociale*

Dalla comunità, così costituita in un autentico corpo politico, si origina una volontà unitaria del popolo in quanto Stato che determina le azioni del popolo in quanto sovrano: è quella che Rousseau chiama la volontà generale (*volonté générale*).[182] E il popolo, come comunità deliberante caratterizzata da una precisa volontà (quella generale, che va verso il bene della comunità stessa), è il depositario di tutta la sovranità; il Sovrano (cioè il corpo politico inteso in senso attivo, come autore delle leggi, laddove lo Stato, o insieme dei soggetti, è il corpo politico inteso in senso passivo, come destinatario delle leggi) è formato solo dai singoli, e non può avere interessi contrari ai loro. È chiaro che la volontà particolare di qualcuno può divergere dalla volontà comune del corpo politico: ma, per la simmetria di base del contratto sociale, «esso contiene implicitamente questo impegno, che solo può dare forza agli altri: chiunque rifiuterà di obbedire alla volontà generale vi sarà costretto da tutto il corpo, il che non significa altro che lo si forzerà a essere libero.»[183][184]

Monumento a Rousseau a Montmorency

La sovranità, che dunque può appartenere solo al popolo, non è né divisibile («La volontà è generale o non lo è; è quella del corpo del popolo o solamente di una parte»)[185] né alienabile («Il potere si può certo trasmettere, ma non la volontà. [...] Pur non essendo impossibile che una volontà particolare concordi su qualche punto con la volontà generale, è comunque impossibile che questo accordo sia durevole e costante, giacché la volontà particolare tende per sua natura ai privilegi e la volontà generale all'uguaglianza»).[186] Quindi è il popolo in prima persona[4] che deve detenere ed esercitare la sua sovranità: Rousseau nega che sia possibile, sulle questioni di interesse *generale*, alcuna rappresentanza.[187][188] Il parlamento non può rappresentare il popolo, come aveva invece affermato John Locke: in Rousseau il popolo è l'unico depositario del potere legislativo. Una legge è l'atto con cui tutto il popolo, in quanto sovrano, statuisce su sé stesso in quanto suddito su una materia generale; anche se le leggi possono essere (e in effetti sono) proposte da un legislatore che in qualche modo è esterno al popolo, nessuna legge è valida senza l'esplicita ratifica da parte del Sovrano, cioè ancora una volta il popolo stesso.[187][189]

All'interno dello Stato, la libertà per Rousseau non consiste e non può consistere nell'arbitrio di ogni singolo, ma piuttosto nell'indipendenza e nella protezione da ogni arbitrio particolare: «L'obbedienza alla legge che ci si è prescritta è libertà.»[190] Si è liberi quando tutti sottostanno alle stesse leggi, oggettive, necessarie e *super partes* come le leggi di natura, che la comunità si è data da sé; o, in altre parole, si è liberi non quando non si sottostà a nessuna autorità, bensì quando ci si sottomette volontariamente a un'autorità che impedisce il dominio di un uomo su un altro.[191][192]

Rousseau tiene conto della possibilità che, poiché «si vuole sempre il proprio bene, ma non sempre lo si scorge»,[193] la *volontà di tutti* possa non coincidere con la *volontà generale*: quest'ultima (che è più che altro volontà *per* tutti, cioè si caratterizza per una precisa *finalità* collettiva, e non solo per la sua *origine* collettiva)[194] tende sempre al bene pubblico, ma cionondimeno esistono sempre interessi particolari contrari a essa. Tuttavia Rousseau rimane fermamente convinto che in uno stato ben costituito, dove non si dà peso alle fazioni particolari e i cittadini sono retti e virtuosi, la volontà della maggioranza tende sempre ad approssimarsi alla volontà generale.[187]

Potere esecutivo e governo

Se l'aderenza alla volontà generale legittima il potere legislativo del popolo, d'altra parte nello Stato è necessaria un'autorità che, detenendo un potere esecutivo, abbia facoltà di fare rispettare la legge nei casi particolari. Questa autorità spetta, secondo Rousseau, al governo, che egli separa nettamente dal sovrano: il primo detiene il potere di giudicare i casi particolari e di applicare puntualmente la legge, il secondo, invece, il potere di legiferare, cioè di esprimersi su casi di interesse generale. Il Governo quindi è un ministro, o magistrato, del Sovrano, un corpo intermedio tra il popolo in quanto sovrano e il popolo in quanto suddito.[187][195]

La volontà generale, naturalmente, ha la facoltà di scegliere la forma di governo che ritiene più vantaggiosa e più adatta alle determinate caratteristiche storiche e geografiche del popolo.[187] Le tre forme fondamentali che Rousseau individua (e che possono essere combinate in innumerevoli forme miste) sono tradizionalmente classificate in base al numero di persone a cui il popolo delega il potere esecutivo:[196][197]

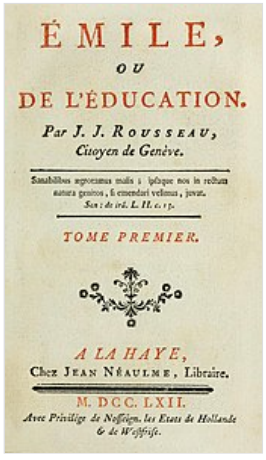
- Se tale potere è detenuto da una sola persona, allora si ha una monarchia. Bisogna sempre tenere presente che la concezione rousseauiana della monarchia è diversa da quella tradizionale dal momento che il potere legislativo è sempre direttamente esercitato dal popolo (e quindi, in base alle definizioni di Rousseau, lo Stato è comunque repubblicano) e il re non è che un suo ministro demandato alle questioni particolari; la carica peraltro può non essere (e in generale non deve essere) ereditaria, ma elettiva. La monarchia ha il vantaggio di avere la volontà "di corpo" della magistratura identificata con la volontà particolare del re, e quindi la rapidità e l'efficienza decisionale è massima; tuttavia, dato che la volontà particolare di un singolo si distacca dalla volontà generale con più facilità che quella di un gruppo, il potere monarchico è quello che ha più probabilità di degenerare in tirannia quando il re tenta di usurpare il potere legislativo.[187][198]
- Se il potere esecutivo è detenuto da un gruppo di persone (che può variare da una coppia fino alla metà meno uno del popolo, in modo che comunque ci siano più semplici cittadini che magistrati) si ha un'aristocrazia; essa può essere naturale (laddove, per esempio, il potere è affidato ai più anziani), elettiva oppure ereditaria. Se l'ultima forma è, insieme alla monarchia ereditaria, la peggiore possibile, invece le aristocrazie elettive o naturali (queste ultime essendo però adatte solo a stati piccoli, dove gli anziani sono in numero non eccessivo) sono le migliori: infatti, benché la magistratura abbia un

interesse di corpo (generale rispetto al corpo della magistratura ma particolare rispetto allo Stato) che la porta a fare il suo bene prima di quello pubblico, tuttavia il fatto che il potere esecutivo sia detenuto collegialmente rende meno facile la sua degenerazione.[187][199]
- Se il potere esecutivo spetta al popolo, cioè se ci sono nello Stato più magistrati che semplici cittadini, si ha una democrazia. Questa condizione, in cui la volontà generale si confonde con quella del corpo dei magistrati, è la più retta perché coloro che amministrano le leggi sono gli stessi che le hanno fatte, e quindi l'aderenza alla volontà generale anche nelle azioni particolari è massima. Tuttavia questa forma non è la più efficiente (si ricordi che si parla di potere esecutivo, cioè di tutte le prassi di governo: Rousseau intende la democrazia in senso più "forte" di quello corrente) e si rischiano pericolose confusioni tra la sfera dell'esecutivo e quella del legislativo.[187] Inoltre, per Rousseau «va contro l'ordine naturale che la maggioranza governi e la minoranza sia governata.»[200] «Se esistesse un popolo di Dei – conclude l'autore – si governerebbe democraticamente. Un Governo così perfetto non è adatto a degli uomini.»[201]

Gli altri due punti fondamentali del *Contratto sociale*, accennati già nel secondo discorso, riguardano la proprietà e la religione civile. Le condizioni di legittimità che Rousseau individua per il diritto di proprietà sono il fatto che si prenda possesso solo di oggetti che non sono già di qualcun altro, il fatto che si possiedano tali oggetti solo nella misura in cui se ne ha necessità o bisogno, e il lavoro:[202] «In generale, per autorizzare su un qualunque terreno il diritto del primo occupante, occorrono le seguenti condizioni. In primo luogo che non sia ancora abitato da nessuno; in secondo luogo che se ne occupi solo quel tanto che è necessario per la sussistenza; in terzo luogo che se ne prenda possesso non con una vana cerimonia, ma con il lavoro e la coltivazione.»[203] Rousseau non nega del tutto la possibilità che, all'interno della società, la proprietà generi diseguaglianze, ma insiste sul fatto che i limiti del diritto di proprietà siano uguali per tutti e che la diseguaglianza non si possa spingere fino al punto in cui qualcuno è costretto a vendersi a un altro, tanto opulento da poterlo comprare.[187]

Sulla religione Rousseau si esprime in senso fortemente tollerante, e tuttavia riconosce al culto della divinità un'importante finalità a livello sociale (oltre che un'origine storica fondamentalmente sociale). Egli distingue, in sostanza, la religione *dell'uomo* dalla religione *del cittadino*: se (come risulterà massimamente chiaro da quanto contenuto nella *Professione di fede del vicario savoiardo*) a livello individuale nessuno può essere costretto nel determinato sistema di dogmi di una certa religione positiva e se ognuno ha il diritto di approdare a Dio in modo autonomo e razionale, invece a livello sociale è indispensabile che al corpo politico siano imposti alcuni fondamentali dogmi di carattere morale (e quindi strettamente legati all'utilità pubblica) che nessuno potrebbe negare senza scuotere le fondamenta stesse dello Stato: l'esistenza di un Dio onnipotente e buono, l'immortalità dell'anima (con la premiazione dei buoni e il castigo dei malvagi nell'altra vita), la sacralità del patto sociale e delle leggi.[204][205] Dopodiché Rousseau non si esprime direttamente né a favore né contro le rivelazioni, e riconosce a tutti il diritto di crederle o predicarle, a patto che nessuno vi sia costretto;[206] tutto si può dire, tranne «fuori della Chiesa niente Salvezza»[207] perché l'intolleranza teologica implica necessariamente l'intolleranza civile, che apre la porta al collasso dello Stato:[206][208] «Ovunque l'intolleranza teologica viene ammessa è impossibile che non abbia qualche effetto civile e, appena ne ha, il Sovrano non è più tale, neppure nel campo temporale; da quel momento i Preti sono i veri padroni e i Re niente altro che loro funzionari.»[207]

L'uomo nuovo nella pedagogia dell'*Émile*


ÉMILE,
OU
DE L'ÉDUCATION.
Par J. J. ROUSSEAU,
Citoyen de Genève.
TOME PREMIER.
A LA HAYE,
Chez JEAN NEAULME, Libraire.
M. DCC. LXII.
Avec Privilège de Nosseign. les Etats de Hollande & de Westfrise.

Il frontespizio dell'*Émile*

Nell'opera *Émile, o dell'educazione* (1762) Rousseau espone – tramite la descrizione minuziosa dell'educazione di un allievo ideale, Émile appunto – una concezione pedagogica che riprende e ricapitola, al fine della formazione di un uomo e di un cittadino nel senso più alto di questi due termini, tutti i temi più cari all'autore: filosofia della natura, antropologia, psicologia, politica, religione.[209] La critica tende a sottolineare l'intima unità che lega l'*Émile* al *Contratto sociale*, pure composto nel 1762: secondo alcune interpretazioni l'ardita proposta politica di Rousseau richiede, per essere attuabile, un'umanità retta e virtuosa che solo un'educazione estremamente accurata e ponderata dei singoli individui può sviluppare; in qualche modo, per la società nuova di Rousseau è necessaria una nuova umanità, una generazione di cittadini consapevoli e buoni, di cui idealmente Émile è il primo rappresentante.[210] In alternativa, quello dell'*Émile* può essere letto come un «programma minimo», cioè come un tentativo di riforma morale e civile sulla piccola scala dell'individuo che viene intrapreso perché si riconosce l'impossibilità pratica di attuare una simile riforma sulla grande scala dello Stato.[211] Ancora, alcuni hanno interpretato l'*Émile* come un tentativo di portare l'uomo alla felicità all'interno dello Stato e della società, cioè come una riscrittura del *Contratto sociale* non più nell'ottica di modellare uno Stato legittimo, bensì nell'intento di formare alla moralità un singolo individuo, di renderlo capace di rapportarsi correttamente con la comunità e di fargli ottenere così l'unica felicità possibile al di fuori dello stato di natura: i due testi sarebbero quindi due facce della stessa medaglia, dal momento che Rousseau stesso sostiene che «quelli che vorranno trattare separatamente la politica e la morale non capiranno mai niente di nessuna delle due.»[209]

Il testo si compone di cinque libri: nel primo, che va da prima della nascita di Émile al momento in cui inizia a parlare, Rousseau descrive il tipo di cure di cui il bambino ha bisogno da parte della madre e della nutrice, scendendo anche nei dettagli della sua alimentazione e del suo accudimento; ciò che traspare con chiarezza fin dall'inizio, comunque, è che l'educazione di Émile deve essere un'educazione "delle cose", e non "delle parole", in modo che il bambino si abitui ad accettare come inevitabili le necessità imposte dalle circostanze e sia invece totalmente indipendente dagli uomini e dalle loro opinioni: per esempio, il precettore (la cui figura coincide sostanzialmente con quella di Rousseau) dovrà sempre essere in grado di distinguere i bisogni dell'infante dai suoi capricci, assecondando senza esitazione i primi e ignorando completamente i secondi. L'allievo dovrà essere scelto accuratamente, ed essere fisicamente sano.[212][213]

Nel secondo libro, che rispetto alla crescita di Émile va da circa tre anni a dodici anni, il bambino inizia a parlare, a giocare, a entrare in relazione sensoriale con il mondo in modo consapevole; in questo momento diventa essenziale il concetto rousseauiano di "educazione negativa":[213] dal momento che «tutto è bene quando esce dalle mani dell'Autore di tutte le cose [Dio], tutto degenera nelle mani

dell'uomo»,[214] una buona educazione consiste in gran parte nel preservare l'originaria bontà e purezza del bambino contro la corruzione a cui la società che lo circonda lo farebbe altrimenti andare incontro; si cerca quindi di ritardare tutti i progressi del bambino in modo che nessuno degli errori che potrebbe commettere in questa età critica rimanga radicato in lui per tutta la vita;[213] Émile vive isolato, a diretto contatto con la natura, solo con il suo precettore e con pochi servitori discreti. Consapevole che il bambino corre un elevato rischio di morire prima degli otto anni, il precettore insiste sull'importanza di fare sì che sia felice nel presente (piuttosto che prepararlo a una felicità futura sfuggente e incerta) e quindi lo conduce nei suoi giochi e nelle sue attività in modo che essi gli risultino il più possibile piacevoli.[215]

Illustrazione da un'edizione del XIX secolo dell'*Émile*

Il secondo libro contiene anche una lunga dissertazione sulla dieta, con particolare riferimento al problema della liceità del mangiare carne. Già nella prefazione al secondo discorso Rousseau aveva sostenuto che «pare io sia obbligato a non fare alcun male al mio simile meno in quanto è un essere intelligente che non in quanto è un essere sensibile» e che quindi, «per via della sensibilità di cui sono dotati, è da ritenere che anche gli animali debbano partecipare del diritto naturale e che l'uomo sia tenuto nei loro riguardi a taluni doveri.»[216] Nell'*Émile* l'autore riprende questi temi e sottolinea, da un lato, che la dieta vegetariana è più salutare di quella che comprende anche la carne e, dall'altro lato, che il maltrattamento degli animali da parte dell'uomo (anche al fine di nutrirsene) non solo è illegittimo, ma costituisce anche il sintomo di una morale che rispetta solo i forti, senza farsi alcuno scrupolo a divorare esseri inermi e pacifici.[127][217] Rousseau riporta poi integralmente un lungo passo tratto dal saggio *Del mangiar carne* di Plutarco in cui si critica aspramente, in quanto innaturale e barbaro, il fatto di nutrirsi di carne.[127][218]

Nel terzo libro (il bambino ha da tredici a quindici anni) inizia la vera e propria istruzione del fanciullo: la sua ragione è ormai formata, ma egli è praticamente privo di pregiudizi; inoltre, dice Rousseau, egli ha molte forze (dovute al costante esercizio e alla vita sana e semplice) e pochissimi bisogni (non essendo stato aggiunto niente per mezzo dell'opinione, della vanità e dell'orgoglio a quello che è reso necessario dalla natura): queste circostanze massimizzano la capacità di Émile di dedicarsi ad attività impegnative come gli studi. Sempre condotto da un obiettivo pratico, cioè sempre immediatamente consapevole dell'utilità di quello che studia, Émile viene guidato alla scoperta della geometria, della fisica, della geografia: ma ogni insegnamento egli lo deve trarre direttamente dall'esperienza, e deve più ricostruire le discipline che impararle.[219] Nulla deve venire concesso all'autorità, e più che i contenuti (le verità) delle scienze che studia, Émile deve imparare ad apprezzare e a servirsi del loro metodo.[213][220] Rousseau poi pronuncia una critica contro l'ozio della nobiltà, il lusso e la speculazione finanziaria borghese (altre antitesi che lo oppongono a Voltaire), elogiando il valore del lavoro manuale:

> «Colui che mangia nell'ozio ciò che non ha guadagnato lui stesso lo ruba; e un ereditiero che lo Stato paga perché non faccia niente non differisce affatto ai miei occhi da un brigante che vive alle spese dei passanti. Fuori della società, l'uomo isolato, non dovendo niente a nessuno, ha diritto di vivere come gli piace; ma nella società, dove egli vive necessariamente a spese degli altri, deve loro in lavoro il prezzo del suo mantenimento; ciò è senza eccezioni. Lavorare è dunque un dovere indispensabile per l'uomo sociale. Ricco o povero, potente o debole, ogni cittadino ozioso è un furfante. [...] Voglio assolutamente che Emilio impari un mestiere. [...] Non voglio affatto che sia ricamatore, né indoratore, né verniciatore, come il gentiluomo di Locke; non voglio che sia né suonatore, né attore di commedia, né fabbricante di libri. Salvo queste professioni, e le altre che loro somigliano, prenda quella che vuole; non pretendo molestarlo in nulla. Preferisco che sia calzolaio che poeta; preferisco che lastrichi le strade maestre piuttosto che faccia fiori di porcellana.»
>
> (Emilio, parte III)

Nel quarto libro, che va dai sedici ai vent'anni di Émile, il giovane comincia a essere tormentato dalle passioni legate all'istinto sessuale. Non ha più solo sensazioni, ma (collegando e paragonando le sensazioni tra loro) sviluppa vere e proprie idee, e quindi in sostanza è tempo per il precettore di passare dall'educazione "della natura" a quella "della società".[213] Rousseau sostiene che il contatto di Émile con l'altro sesso debba essere ritardato il più possibile e che d'altra parte, se le indiscrezioni e le allusioni di coloro che lo circondano non avranno eccitato la sua immaginazione, l'emergenza del suo impulso riproduttivo sarà molto meno precoce di quello che normalmente è nei ragazzi. Il precettore deve essere in grado in questa fase di fare entrare il giovane a contatto con l'umanità in modo che egli la capisca a fondo, e più che invidiare gli altri uomini li compatisca: fintanto che Émile proverà le forti passioni che lo spingono a negare il suo isolamento senza rendersi conto che esse sono dirette specificamente verso le donne, l'istitutore potrà trasformarle in un sentimento di empatia e solidarietà umana generalizzata. Comunque, per come è stato educato, il suo naturale amor di sé e la pietà verso il prossimo prevarranno sempre sull'amor proprio. Nel frattempo lo studio della storia contribuirà a fare sì che Émile impari a capire gli uomini, e risposte discrete ma dirette alle sue domande gli chiariranno i principi della riproduzione. L'educazione sociale e morale del giovane viene completata dall'introduzione alla religione, alla quale è dedicata una larga parte del quarto libro sotto forma della *Professione di fede del vicario savoiardo*. Infine Émile (ormai ventenne) deve essere davvero introdotto in società: questo passo viene compiuto quando diventa necessario per il ragazzo trovarsi una compagna, sulla quale il precettore non ha mancato di alimentare le aspettative del discepolo in modo che egli non si accontenti di niente di meno di quello che merita. Inevitabilmente Émile disprezzerà la lussuosa e corrotta civiltà urbana, e la ricerca dell'amata si sposterà ben presto alla campagna.[221]

Nel quinto libro (che è di stampo più narrativo dei precedenti, improntati maggiormente a uno stile didattico) Émile entra finalmente in contatto con Sophie, una ragazza semplice, virtuosa e modesta, educata con buon senso e onestà da una famiglia di campagna già ricca ma ormai decaduta. Rousseau descrive nel dettaglio l'educazione delle ragazze e le sue differenze rispetto a quella dei ragazzi; egli ritiene che la ragione delle donne sia di ordine strettamente pratico, mentre quella degli uomini ha un carattere maggiormente speculativo:[18] di conseguenza, pur non apprezzando incondizionatamente nemmeno il fatto che gli uomini si dedichino allo studio delle discipline teoretiche, nega totalmente alle donne

la facoltà di dedicarsi ad attività diverse dalla cura della casa e della famiglia. Afferma inoltre che, mentre gli uomini dipendono dalle donne solo per i loro desideri, le donne dipendono dagli uomini per i loro desideri e per i loro bisogni, essendo naturalmente meno indipendenti. Tuttavia, benché nel rapporto di coppia debba essere l'uomo a "comandare", Rousseau riconosce alla donna la capacità implicita di "governare" l'uomo manipolando i suoi desideri per mezzo della sua grazia e dei talenti specifici del sesso femminile, che per certi versi è ancora superiore a quello maschile.[18] Émile e Sophie si innamorano, e risulta presto chiaro che si sposeranno. Tuttavia a questo punto giunge quella che forse è la prova più importante dell'educazione di Émile: il precettore vuole che si distacchi da Sophie per un periodo di almeno due anni. Le ragioni sono che i due sono ancora troppo giovani per essere buoni genitori; che Émile deve viaggiare, per completare la sua educazione con lo studio dei popoli e dei paesi del mondo, dei loro governi, delle loro istituzioni e dei loro costumi; che, soprattutto, la sua virtù deve essere messa alla prova della rinuncia agli affetti, cioè del dominio razionale delle passioni: questo è uno dei passaggi più significativi dell'opera di Rousseau, il quale avrà importanti influenze, in particolare, su Kant[206] (che annoverò l'*Émile* tra i suoi libri preferiti).[222] Per Rousseau «l'uomo virtuoso è colui che sa vincere i suoi affetti. Allora infatti segue la ragione, la coscienza, fa il suo dovere.»[223] La vera moralità, per Rousseau, la *virtù*, va oltre il semplice fatto di compiere azioni il cui contenuto è buono: non consiste nell'obbedire a istinti che portano verso il bene, ma nel dominare tutte le passioni (senza comunque che esse debbano essere represse) e nell'agire in accordo alla ragione, a una legge morale che ci si è dati da sé: l'etica della legge a livello personale è simile a quella legata alla volontà generale a livello statale.[224] Durante i suoi viaggi Émile completa la sua educazione studiando e comprendendo le forme istituzionali di popoli diversi da quello francese; con un breve riassunto delle tesi contenute nel *Contratto sociale* si compie l'ultimo passo di Émile verso la condizione di cittadino consapevole e responsabile.[206] Al suo ritorno egli sposerà Sophie e il suo destino sarà quello della vita semplice e campestre, che Rousseau riassume in un motto di Orazio: «*Modus agri non ita magnus*», «un pezzo di terra non tanto grande».[225]

Il libro avrebbe dovuto avere un seguito, *Emilio e Sofia, o i solitari* ma Rousseau lo lasciò incompiuto.[226]

Filosofia naturale e religione nella *Professione di fede del vicario savoiardo*

La *Professione di fede del vicario savoiardo*, contenuta nel quarto libro dell'*Émile* e costruita come una rievocazione autobiografica romanzata, espone la visione di Rousseau a proposito della filosofia naturale e della religione – quest'ultima considerata non più a livello statale come nel *Contratto sociale*, bensì a livello individuale. Procedendo con un metodo fortemente anti-intellettualistico, fondato sul buon senso e su un sincero e modesto amore per la verità, ma anche riprendendo alcuni argomenti della scolastica, di origine platonica e aristotelico-tomista (di fatto l'esistenza di Dio è per il ginevrino dimostrata riprendendo la prova ontologica e le cinque vie di Tommaso d'Aquino, Rousseau (che parla per bocca del personaggio di un vicario parrocchiale della Savoia) ricostruisce una "fede razionale" semplice e intuitiva, basata sulle più elementari evidenze sensibili e sui sentimenti intrinseci al cuore dell'uomo. Dalla sensibilità egli deduce l'esistenza, dalla libera volontà dell'uomo (indipendente dalle semplici relazioni meccaniche tra i corpi) deduce la dualità di spirito e materia; dal moto dei corpi deduce una causa prima, l'indipendenza della cui volontà originaria deve essere ricondotta a una volontà universale che anima il mondo; dalla regolarità di questa volontà, che opera per mezzo di leggi, deduce un'intelligenza; dalla volontà, dalla potenza e dall'intelligenza deduce la bontà di un ente che viene chiamato Dio; dalla bontà di Dio deduce l'immortalità dell'anima, che garantisce la punizione dei malvagi e il premio dei buoni oltre questa vita. Da queste semplici considerazioni, a suo avviso, si possono ricavare tutte le massime necessarie per regolare la propria vita secondo giustizia, cioè per comportarsi moralmente.[18][227]

Illustrazione di Emilio con il vicario savoiardo

Incisione raffigurante Rousseau

Quindi Rousseau, sempre attraverso le parole del vicario, prende a criticare le religioni rivelate, quelle caratterizzate da dogmi positivi e formalizzate da testi sacri o autorità terrene. La sua critica è rivolta soprattutto contro il principio di autorità, considerato il fondamento di ogni intolleranza; per Rousseau non si può «credere a tutto sulla fede altrui, e sottomettere all'autorità degli uomini l'autorità di Dio che parla direttamente alla ragione. [...] Tutti i libri sono stati scritti da uomini? Allora come fa l'uomo ad averne bisogno per conoscere i suoi doveri, e di che mezzi disponeva prima che questi libri fossero stati scritti? O apprenderà questi doveri da sé stesso, o ne sarà dispensato.»[228] E in particolare: «Se il figlio di un Cristiano fa bene a seguire la religione di suo padre senza un esame approfondito e imparziale, perché il figlio di un Turco farebbe male a seguire allo stesso modo la religione del suo? Sfido tutti gli intolleranti del mondo a darmi su questo una risposta che soddisfi un uomo assennato.»[229] In conclusione, Rousseau afferma di avere «chiuso tutti i libri. Solo uno resta aperto davanti agli occhi di tutti, ed è quello della natura.»[230] A Émile, quindi, come a ogni altro uomo, deve essere concesso di scegliere la religione positiva che preferisce o di non sceglierne nessuna, attenendosi alla fede razionale e naturale in una forma di deismo[231], in Rousseau tendente a una forma di panteismo naturalistico.[232] Secondo il pensatore, se la nostra comprensione pondera circa l'esistenza di Dio, non incontra altro che contraddizioni. Per cui gli impulsi del nostro cuore hanno più valore della comprensione, e questo ci proclama chiaramente le verità della religione naturale, ovvero l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima;[233] questo lo differenzia dalla visione deista di Voltaire, che riteneva che l'esistenza dell'Essere Supremo fosse verità di ragione e non di fede. Rousseau ribadisce poi quello che aveva sostenuto nel *Contratto sociale*, che le religioni positive (purché siano oneste, veritiere e tolleranti) sono molto importanti come garanzia del rispetto delle leggi all'interno di uno Stato:[18] «Considero tutte le religioni particolari come altrettante salutari istituzioni che in ogni paese prescrivono un modo uniforme di onorare Dio con un culto pubblico. [...] Credo che siano tutte buone quando Dio vi è servito adeguatamente.»[234]

La visione della religione di Rousseau, che si caratterizza per una propensione per la religione naturale, è critica sia rispetto all'atteggiamento sensista e materialista tipico dei *philosophes* dell'ambiente illuminista, in alcuni casi semplicemente atei e sempre critici verso le religioni positive,[206] sia rispetto alle chiese tradizionali, di cui attacca l'attitudine intollerante e presuntuosa.[18][206]

Stampa agiografica del 1794: Voltaire e Rousseau (che tiene in mano *Il contratto sociale*) sono guidati dal Genio della Ragione verso la gloria e l'immortalità

Rousseau non rinuncia alla visione di una natura buona nemmeno nelle discussioni sulla filosofia del disastro sviluppate in seguito al terremoto di Lisbona del 1755; si oppone a una visione pessimista della condizione umana, come emerge nella *Lettera a Voltaire in occasione del disastro di Lisbona*, in cui si sforza di vedere il bene nel disegno della natura, rivolgendosi anche a chi non crede nelle sue stesse convinzioni:

> «Sapere che il cadavere di un uomo nutra vermi, lupi o piante non è, ne convengo, un modo per risarcirlo della sua morte: ma se nel sistema dell'universo è necessario, per la conservazione del genere umano, che vi sia un passaggio di sostanza tra uomini, animali e vegetali, allora il singolo male di un individuo contribuisce al bene generale: muoio, vengo mangiato dai vermi, ma i miei fratelli, i miei figli vivranno come ho vissuto io e faccio, per ordine della natura, ciò che fecero Codro, Curzio, Leonida, i Deci, i Fileni e mille altri per una piccola parte degli uomini [...] Ne convengo in tutto e per tutto, e tuttavia credo in Dio con la stessa forza con cui credo in qualunque altra verità, perché credere o non credere sono le cose al mondo che meno dipendono dalla mia volontà. Lo stato del dubbio è una condizione troppo violenta per la mia anima. Quando la mia ragione è indecisa, la mia fede non può restare a lungo in sospeso e decide senza di essa. Allora, mille motivi mi spingono di preferenza sul versante dove vi è maggior consolazione e aggiungono il peso della speranza all'equilibrio della ragione.[235]»

> «Restando al tema del disastro di Lisbona, converrete che, per esempio, la natura non aveva affatto riunito in quel luogo ventimila case di sei o sette piani, e che se gli abitanti di quella città fossero stati distribuiti più equamente sul territorio e alloggiati in edifici di minor imponenza, il disastro sarebbe stato meno violento o, forse, non ci sarebbe stato affatto.[236]»

Gli abitanti di Lisbona, secondo Rousseau, hanno offeso la semplicità della natura volendo orgogliosamente costruire una prospera capitale dove si sono ammassate migliaia di persone che se fossero rimaste nell'ambiente contadino non avrebbero perso la vita.

> «[...] Si può dubitare che accadano sismi anche nei deserti? Soltanto non se ne parla perché non provocano alcun danno ai Signori delle città, gli unici uomini di cui si tenga conto.[237]»

> «...terremoti, eruzioni vulcaniche, incendi, inondazioni, diluvi, mutando di colpo, con la faccia della terra, il corso delle società umane, le hanno combinate in modo nuovo, e queste combinazioni, le cui cause prime erano fisiche e naturali, sono divenute, col tempo, la cause morali che mutano lo stato delle cose; hanno prodotto, guerre, migrazioni, conquiste e infine rivoluzioni che riempiono la storia e che sono considerate opera degli uomini, senza risalire a ciò che li ha fatti agire così.[238]»

La polemica tra i due filosofi si chiude con le amare considerazioni di Rousseau su Voltaire a cui egli non risparmia lodi ma in realtà critica duramente rimproverando la facilità del suo pessimismo a lui che "vive libero in seno all'abbondanza. Sicuro dell'immortalità ormai raggiunta, [*voi Voltaire*[239]] filosofeggiate tranquillamente...E tuttavia non vedete altro che il male sulla terra. Ed io invece, uomo oscuro, povero, solo, tormentato da un male senza rimedio, medito con piacere nel mio eremo e trovo che tutto è bene"[240] Commentando il dibattito sui romanzi di Voltaire e il *Candido* (che afferma però di non avere mai letto integralmente), Rousseau nelle *Confessioni* rappresenta Voltaire quasi come il personaggio del manicheo Martin, che crede che Dio esista e sia malvagio (malteismo), pur essendo un uomo che ha avuto fortuna nella vita e giudicandolo peggiore degli atei. Rousseau - nell'ottica del romanzo, che per il ginevrino è una sorta di perversione morale - sembra quasi schierarsi dalla parte dell'ottimismo panglossiano (si veda anche la precedente e vivace corrispondenza sul terremoto:[241]

> «Pare sempre che Voltaire creda in Dio. In realtà egli non ha mai creduto che al diavolo. Il suo preteso Dio è soltanto un essere che fa del male e prende gusto solo a nuocere. L'assurdità di questa dottrina salta agli occhi, ma soprattutto è rivoltante in un uomo colmato di ogni bene che, dalla rocca della sua buona sorte, cerca di indurre alla disperazione tutti i suoi simili con l'immagine penosa e crudele di tutte le calamità da cui egli è immune. Poiché sono più autorizzato di lui a contare e pesare i mali della vita umana, ne feci un esame equilibrato e gli provai come di tutti questi mali non ve sia uno solo imputabile alla Provvidenza o che non abbia la sua matrice nell'abuso compiuto dall'uomo delle sue facoltà anziché nella natura stessa. (...) Dopo di che Voltaire ha pubblicato la risposta che mi aveva promesso, ma che non mi è mai stata inviata, ed essa non è altro che il romanzo di *Candide*, di cui non posso parlare perché non l'ho letto.»
>
> (da *Le confessioni*)

Rousseau riconosce che la sua fede nell'ottimismo non è fondata sulle logica filosofica ma nonostante tutto egli sente con tutto il suo essere che non può rinunciare a crederci senza negare se stesso:

> «Tutte le sottigliezze della metafisica non mi faranno dubitare un momento dell'immortalità dell'anima, e di una Provvidenza benefattrice. Io la sento, credo in essa, la voglio e spero in essa e la difenderei fino al mio ultimo respiro.[242]»

Altri pensatori di estrazione in qualche modo romantica come André Chénier, Madame de Staël, Barbey d'Aurevilly riprenderanno il duro giudizio di Rousseau sui romanzi filosofici brevi di Voltaire.[241]

Gli scritti tardi

> «Salgo su per le rocce e le montagne, m'inoltro nelle valli, nei boschi, per sottrarmi, quanto possibile, al ricordo degli uomini e agli attacchi dei malvagi. Mi sembra che sotto le ombre di una foresta io sono dimenticato, libero, tranquillo, come se non avessi nemici, o come se il fogliame dei boschi dovesse preservarmi dai loro attacchi come li allontana dal mio ricordo.»
>
> (*Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, VII)

Con l'*Émile* si esaurì la produzione strettamente filosofica di Jean-Jacques Rousseau; tuttavia i suoi scritti degli ultimi anni – soprattutto *Giulia o la nuova Eloisa*, *Le confessioni*, *Le fantasticherie del passeggiatore solitario* e *Rousseau giudice di Jean-Jacques* – rimangono notevoli testimonianze del suo pensiero.[18]

La *Giulia*, un romanzo epistolare, è caratteristico soprattutto del "sentimentalismo" e della forte sensibilità che animavano Rousseau e che era destinato a contribuire ad aprire la strada al Romanticismo tedesco e francese. I temi, tra cui il contrasto dell'individuo con la società, la bontà della natura umana, l'importanza del dominio delle passioni, sono tutti tipicamente rousseauiani.[18][243]

Rousseau nel giardino dell'*Ermitage* in un'illustrazione delle *Confessioni*

> «O Giulia, che fatale dono del cielo è un'anima sensibile! Colui che l'ha ricevuto non deve aspettarsi che pene e dolori sulla terra.»
>
> (Giulia o La nuova Eloisa)

Le *Confessioni* sono un'opera autobiografica fortemente introspettiva, in cui Rousseau ricostruisce la sua vita in modo a tratti impietoso verso sé stesso (quasi come un'autoespiazione) e a tratti invece quasi apologetico ("mi ritengo ancora, tutto sommato, il migliore degli uomini, sentivo che non esiste animo umano, per quanto puro, che non ricetti qualche odioso vizio"),[18] ma sempre nel tentativo di dare un'immagine complessivamente coerente della sua personalità e delle sue vicende.[244] Adottando un'ottica quasi psicanalitica, alcuni commentatori hanno visto in tale ricostruzione una serie di episodi in cui si ripete il motivo della "perdita dell'innocenza", della transizione di Rousseau dalla condizione di naturalità a quella di corruzione in un percorso parallelo a quello dell'umanità nel suo complesso.[245] Egli si presenta nel libro come un uomo buono ingiustamente perseguitato sia dall'autorità che dagli ex amici illuministi, sincero e meritevole nonostante i propri errori:

> «E foste infine voi stessi uno dei miei implacabili nemici, desistete dall'esserlo verso le mie ceneri, e non perpetuate la vostra ingiustizia crudele sino al tempo in cui né voi né io esisteremo più, affinché possiate almeno una volta offrirvi la nobile prova di essere stato generoso e buono quando avreste potuto essere malefico e vendicativo, ammesso che il male inflitto a un uomo che non ne ha mai fatto e voluto fare, possa assumere il nome di vendetta.»
>
> (Introduzione alle *Confessioni*)
>
> «*Intus et in cute*
>
> Mi inoltro in un'impresa senza precedenti, l'esecuzione della quale non troverà imitatori. Intendo mostrare ai miei simili un uomo in tutta la verità della sua natura; e quest'uomo sarò io. Io solo. Sento il mio cuore e conosco gli uomini. Non sono fatto come nessuno di quanti ho incontrati; oso credere di non essere fatto come nessuno di quanti esistono. Se pure non valgo di più, quanto meno sono diverso. Se la natura abbia fatto bene o male a spezzare lo stampo nel quale mi ha formato, si potrà giudicare soltanto dopo avermi letto.»
>
> (*Confessioni*, libro I)

Tuttavia è dalle esperienze biografiche che racconta, come il lavoro da *lacchè* in livrea a Torino e l'incontro con un contadino che gli offre da mangiare a Lione che sviluppa il suo pensiero politico:

> «Tutto ciò che mi disse sulle tasse e di cui non avevo assolutamente idea, mi fece una impressione che non si è mai cancellata dalla mia mente. Fu il germe di quell'odio inestinguibile che si sviluppò nel mio cuore contro le vessazioni che subisce il popolo infelice e contro i suoi oppressori [...] mentre la nobile immagine della libertà mi innalzava l'anima, quella dell'eguaglianza, dell'unione, della dolcezza dei

> costumi e dell'amicizia mi toccava fino alle lacrime [...] Nel popolo, dove le grandi passioni parlano solo saltuariamente, i sentimenti della natura si fanno più spesso sentire. Negli strati più elevati, sono assolutamente soffocati, e sotto la maschera del sentimento parlano esclusivamente l'interesse e la vanità.»

Rousseau giudice di Jean-Jacques è un'opera composta in forma dialogica, in cui Rousseau commenta i suoi testi da una prospettiva "esterna", come se non li avesse scritti lui: da questo commento traspare, in primo luogo, la frustrazione del Rousseau incompreso, male interpretato e di fatto sempre più vicino alla paranoia e alle manie di persecuzione; in secondo luogo, l'affermazione dell'unitarietà e della coerenza complessiva della sua opera. La questione della coerenza dei testi di Rousseau è ancora oggetto di vivaci dibattiti, dal momento che, per esempio, lo statalismo radicale del *Contratto sociale* è apparentemente in contraddizione con l'individualismo e con l'esaltazione dell'indipendenza naturale che informa la maggior parte delle altre opere. L'individualismo delle *Confessioni* o della *Giulia* è ad esempio l'opposto del collettivismo del *Contratto* ma si allontana anche dalla pedagogia dell'*Emilio*.[18][246]

Nelle *Fantasticherie*, sua ultima opera e incompiuta, Rousseau ripercorre, ancora in una prospettiva autobiografica, quelle che gli sembrano essere le cose buone che ha fatto nella sua vita – con particolare riferimento a come i suoi lavori hanno contribuito a migliorare l'umanità e a come, per contro, sono stati male interpretati[18]:

> «Mi trovo, dunque, solo sulla terra, non avendo più fratello, prossimo, amico, compagno se non me stesso. L'uomo più socievole e affettuoso è stato proscritto dall'umanità per unanime accordo. Hanno cercato con le sottigliezze dell'odio il tormento più crudele per la sensibilità della mia anima, e hanno spezzato violentemente tutti i legami che ci univano.»

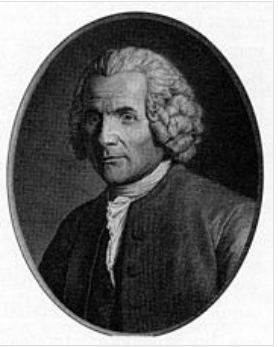
Il testo si incentra su reminiscenze che, comunque, non vanno considerate solo come rievocazioni malinconiche (o rimpianti) del passato, ma anche come significative riflessioni sul presente.[247]

Influenza e critica

> «Vassene solo l'eloquente ed irto / Orator del Contratto, e al par del manto
> Di sofo ha caro l'afrodisio mirto; / Disdegnoso di avere compagni accanto
> Fra cotanta empietà, ché al trono e all'ara / Fe' guerra ei sí, ma non de' santi al santo.»
>
> (Vincenzo Monti, *La Bassvilliana*, canto III)

Il pensiero di Jean-Jacques Rousseau esercitò influenze notevoli su gran parte della filosofia successiva[19] oltre che sugli eventi storici che seguirono la sua morte, prime di tutti la rivoluzione francese e quella americana, improntata ai principi di Rousseau e Montesquieu.[18]

L'influenza più immediata a livello filosofico, riconosciuta quasi universalmente, fu quella che Rousseau ebbe sull'etica di Immanuel Kant.[18][19] L'etica rousseauiana infatti, pur avendo le sue radici nella convinzione che tutte le passioni elementari dell'uomo sono, di per sé, buone, raggiunge la sua compiutezza nell'affermazione che la virtù si ottiene davvero solo affrancandosi dagli affetti e dominando razionalmente le proprie passioni; come scrisse il filosofo tedesco Ernst Cassirer, «l'etica di Rousseau non è un'etica di sentimento, ma la forma più decisa della pura etica della legge che sia stata elaborata prima di Kant.».[224] Peraltro anche nella stessa filosofia politica kantiana si trovano influenze di Rousseau: in particolare nel giusnaturalismo, nel contrattualismo kantiani e nell'utilizzo del concetto di volontà generale, che Kant però usa in maniera nuova e originale adattandoli alla realtà politica della Prussia del suo tempo.



Incisione raffigurante Rousseau negli ultimi anni della sua vita

Inoltre, Rousseau ebbe un ruolo di grande importanza nel preparare la via allo sviluppo del movimento romantico europeo:[18] particolarmente significativa fu, in questo, la sua opera *Giulia o la nuova Eloisa*, la tensione lirica della quale – alimentata da una descrizione minuziosa ed estremamente viva delle passioni e dei sentimenti più profondi dell'uomo nella loro dimensione naturale e immediata – si contrapponeva nettamente alla poesia rarefatta e formale caratteristica dell'Illuminismo.[248]

Rousseau esercitò importanti influenze anche per il suo pensiero strettamente politico, alimentando la Rivoluzione francese[17][249] e influenzando (benché in modo meno diretto) la filosofia politica di Georg Wilhelm Friedrich Hegel,[19] William Godwin[250] e Karl Marx.[18] In particolare il "giovane Marx", sostenitore del suffragio universale e della democrazia diretta in *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, fu molto influenzato dal *Contratto sociale* del ginevrino. Anche Pierre-Joseph Proudhon fu influenzato dalla critica della proprietà privata di Rousseau del secondo *Discorso* (si veda la famosa frase di Proudhon "la proprietà è un furto"). Sia Proudhon che i marxisti criticheranno però buona parte dell'impianto filosofico rousseauiano. Ispirazione rousseauiana si trova anche nell'anarchismo, nel socialismo (specie il socialismo utopista), nel primitivismo anarchico. Significativa fu anche l'incidenza su Tolstoj, che in tarda età ebbe a scrivere: «Rousseau e il Vangelo hanno avuto un grande e benefico influsso sulla mia vita. Rousseau non invecchia».[251] Simone Weil, nel suo *Manifesto per la soppressione dei partiti politici*, fece propria la critica rousseauiana alla rappresentanza e sostenne un ideale di democrazia diretta ispirato alle tesi del *Contratto sociale*.[252] In tempi più recenti, è stata individuata un'influenza di Rousseau anche nella *Teoria della giustizia* di John Rawls.[19]

Tra i molti filosofi e scrittori che si sono dedicati allo studio, al commento e alla critica di Rousseau si ricordano Émile Durkheim (*Sul contratto sociale*, 1918), François Mauriac (in *Mes grands hommes*, 1929), Ernst Cassirer (*Il problema Gian Giacomo Rousseau*, 1932), Noëlle Roger (*Jean-Jacques ou le promeneur solitaire*, 1933), Jean Cocteau (*L'enigme de Jean-Jacques Rousseau*, 1938), Maurice Blanchot (in *Il libro a venire*, 1959), Jacques Derrida (in *Della grammatologia*, 1967), Jean Starobinski (*La trasparenza e l'ostacolo*, 1975), Cvetan Todorov (*Una fragile felicità. Saggio su Rousseau*, 2001).[253]

Jean Starobinski, uno dei più importanti studiosi moderni di Rousseau

Con i suoi argomenti contro il costume di nutrirsi di carne, Rousseau ha rappresentato un punto di riferimento importante anche per lo sviluppo dei movimenti animalisti e vegetariani (sebbene non sia chiaro se lui stesso fosse davvero vegetariano o se piuttosto, come in altri ambiti, i suoi principi fossero più solidi della sua condotta).[127][254] Altresì è considerato uno dei padri dell'etica ambientale e del moderno ambientalismo, a partire da Henry David Thoreau.[255][256] Nell'incipit dell'*Emilio* Rousseau scrive:

> «Egli [l'essere umano] costringe un terreno a nutrire i prodotti di un altro, un albero a portare frutti non suoi; mescola e confonde i climi, gli elementi, le stagioni; mutila il cane, il cavallo, lo schiavo; tutto sconvolge, tutto sfigura, ama la deformità, le anomalie; nulla accetta come natura lo ha fatto, neppure il suo simile: pretende ammaestrarlo per sé come cavallo da giostra, dargli una sagoma di suo gusto, come ad albero di giardino.»

Infine Rousseau con il suo *Émile* esercitò un'influenza di primo piano anche nel campo della pedagogia:[257] la sua rivoluzione, di portata estremamente significativa, fu quella di mettere il bambino al centro dell'educazione (nel senso di assecondare le sue inclinazioni e i suoi bisogni, pur senza prostrarsi di fronte a tutti i suoi desideri) e di superare così l'idea di dovere trattare ogni bambino come un piccolo uomo.[258] Le sue teorie, influenzate da quelle di Montaigne, Locke, Fénelon, Comenius, Rabelais,[257] segnarono una pietra miliare della storia della pedagogia, assunta come fondamentale punto di riferimento da autori come Pestalozzi, Fröbel, Makarenko, Dewey, Freinet.[258]

L'opera di Rousseau ha prodotto naturalmente molte critiche nel merito delle tesi da lui sostenute; la multiformità e la contraddittorietà (reale o apparente) di molti dei suoi passaggi e di alcuni dei suoi motivi fondamentali hanno poi generato interpretazioni divergenti: alcuni vedono Rousseau come un ispiratore delle moderne teorie liberali, dei principi fondamentali del comunitarismo, delle istituzioni repubblicane e dell'idea della democrazia partecipata;[19] altri, invece, tra cui Bertrand Russell, hanno sottolineato i tratti autoritari di certe parti del *Contratto sociale*, accusando Rousseau di un sostanziale autoritarismo e tracciando connessioni tra i suoi scritti e il Terrore rivoluzionario, il fascismo o il comunismo totalitario.[19]

Non fu amato in vita da Vittorio Alfieri, che non volle conoscerlo durante il suo *grand tour* anche se l'attitudine preromantica ne emerge talvolta, ammirato da Foscolo (che diede il nome "Jacopo" al protagonista dell'*Ortis* proprio in onore di Jean-Jacques Rousseau[259]), Leopardi, Tolstoj e detestato dai reazionari e conservatori: Edmund Burke, nelle *Riflessioni sulla rivoluzione in Francia* per cui è solo "un folle con rari momenti di lucidità" colpevole di negare il Peccato Originale, ma che si vergognerebbe in essi dei suoi allievi come Robespierre,[260] e un ideologo della Restaurazione come Joseph de Maistre dedica moltissime pagine a smentire le proposizioni di Rousseau e Voltaire. François-René de Chateaubriand, pur rinnegandolo ideologicamente nelle *Memorie d'oltretomba* (che seguono un modello totalmente diverso dalle *Confessioni*) ne è ancora influenzato artisticamente e filosoficamente nelle giovanili opere romantiche come *Atala* e *René* e gli porta rispetto anche nel *Genio del Cristianesimo*, apprezzando la sua "ombra di religione" e l'avere aperto "la strada della polemica antirazionalista e insieme del recupero delle ragioni del sentimento religioso attraverso il quale si attua il passaggio a Dio".

Molti romantici si rifanno in qualche modo all'ultimo Rousseau e a quello dei primi *Discorsi* (Percy e Mary Shelley,[261][262][263] Alphonse de Lamartine,[264] Victor Hugo[265]), anche a volte criticandolo. Nonostante le loro opinioni fossero spesso opposte (una visione della natura umana come malvagia e materiale contro la visione della natura buona), Rousseau fu molto ammirato e letto dal Marchese de Sade, specie i suoi scritti morali, come forma di automiglioramento ("Jean-Jacques è per me ciò che per voi è *L'imitazione di Cristo*. La morale e la religiosità di Rousseau sono cose particolarmente difficoltose per me e io lo leggo ogni qualvolta voglia migliorare me stesso").[266] Secondo Schopenhauer è stato "il più grande moralista dei tempi moderni", in quanto "conoscitore profondo del cuore umano, che attingeva la sua saggezza non nei libri ma nella vita, e che destinava la sua dottrina non alla cattedra, ma all'umanità". Baudelaire ne apprezza invece non l'ideologia, ma la natura timida e introversa che lo rendeva spesso estraneo alla società, in cui si riconosce, così come la volontà di esprimersi con sincerità,[267] mentre Cioran e Nietzsche lo giudicarono "isterico" e "falso".

In effetti, la storia della critica rousseauiana è molto complessa e, come ha notato lo studioso Albert Schintz, «la bibliografia concernente il filosofo di Ginevra è almeno pari a quella riguardante Platone, Dante, Cervantes, Shakespeare, Goethe.»[268] Secondo l'analisi del filosofo Paolo Casini, poi, storicamente la produzione di un'analisi critica completa e obiettiva dell'opera di Rousseau è stata resa particolarmente difficoltosa dall'interferenza di continue questioni ideologiche che hanno reso difficile distinguere la "storia della fortuna" dalla "storia della critica".[268] Tra le opere che riuscirono a superare la semplice disputa ideologica in favore di una maggiore lucidità critica Casini ricorda, per il XIX secolo, quelle di Musset-Pathay, Streckeisen-Moltou, Saint-Marc Girardin, Brockherhoff, Beaudoin, Gehring, Morley e Höffding; sono considerati assai meno equilibrati, invece, i testi di Ducros e Faguet dei primi anni 1910.[269] Un'interpretazione storicamente molto importante fu quella proposta da Gustave Lanson nel testo *L'unità del pensiero di Rousseau*;[269] a essa fecero seguito, avvalendosi di edizioni sempre più accurate delle fonti primarie rousseauiane, le analisi di Schintz (*Jean-Jacques Rousseau – Essai d'interpretation nouvelle*, 1929) e C.W. Hendel (*Rousseau Moralist*, 1932).[270] Anche il già citato *Il problema Jean-Jacques Rousseau* di Ernst Cassirer, pubblicato negli stessi anni, fu una

pietra miliare della storia della critica rousseauiana.[270] Nel 1934 vennero pubblicati i saggi di Alfred Cobban, che leggeva Rousseau in senso liberale, e di P.L. Léon, il quale contribuì a riaprire il dibattito relativo alla filosofia politica di Rousseau, con particolare riferimento al *Contratto sociale*.[271] Politicamente, una lettura di Rousseau liberale era stata fatta personalmente da Camillo Benso di Cavour.

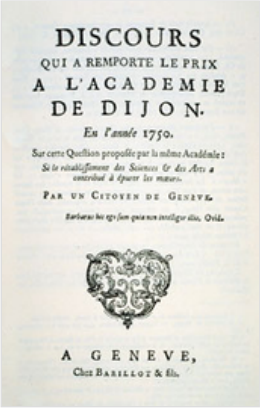
Una statua di Rousseau all'esterno del palazzo del Louvre

Nel secondo dopoguerra si avviò una corrente interpretativa improntata a un'analisi in chiave psicologica-psicanalitica o esistenzialista, che ebbe tra i suoi rappresentanti Bernard Groethuysen, Pierre Burgelin, Hermann Röhrs e il già nominato Jean Starobinski, con il suo famoso *La trasparenza e l'ostacolo*.[272] Sempre a questa corrente si possono ascrivere le analisi di Martin Rang e Ronald Grimsley.[272] Nel 1950, con l'importante saggio *Jean-Jacques Rousseau et la science politique*, Robert Derathé contribuì a chiarire l'inadeguatezza delle classificazioni di Rousseau in categorie come quelle di progressismo, conservatorismo, liberalismo o autoritarismo e mise invece l'accento sul contesto storico che influenzò il lavoro di Rousseau e sull'importanza delle caratteristiche della sua rielaborazione del giusnaturalismo.[272] Ciononostante, negli Stati Uniti, gli anni 1960 videro riaprirsi la questione relativa al presunto carattere totalitario della filosofia rousseauiana, implicitamente contrapposta al modello politico-economico statunitense, con il saggio *Social Contract: An Interpretative Essay* di L.G. Crocker.[273] Un'attenta ricostruzione del pensiero politico ed economico di Rousseau e un'analisi del suo ruolo nella Rivoluzione francese si trova nel saggio del 1960 *La filosofia politica di Rousseau*.[274] Una importante interpretazione marxista della filosofia politica di Rousseau fu offerta da Galvano Della Volpe che nel celebre "Rousseau e Marx"(1957) propose un Marx influenzato profondamente dalla filosofia politica roussoiana, incentrata sul concetto di volontà generale, che in "Per la critica della filosofia del diritto di Hegel" si oppose con una concezione democratica egualitaria, di estrazione roussoiana, alla visione conservatrice di Hegel. Un Marx anti-hegeliano è il risultato di questa importante opera che ha influenzato filosofi come Lucio Colletti e Umberto Cerroni. Significativa è invece la lettura da una prospettiva hegeliano-marxista che fu suggerita nel 1964 da Bronisław Baczko,[274] è poi degna di nota anche l'analisi in chiave antropologica di Victor Goldschmidt, risalente al 1983.[275] Nel XX e nel XXI secolo l'interesse per Rousseau si è acceso anche in luoghi extraeuropei: «Rousseau è tra gli autori occidentali più noti in Giappone, dove dalla fine del XIX secolo sono state tradotte quasi tutte le sue opere», secondo lo studioso Takuya Kobayashi, autore di una tesi di dottorato sulla passione botanica di Rousseau. "Ci interessiamo anche al carattere quasi buddista dell'identificazione nella natura e nell'universo che troviamo nelle *Rêveries*", secondo Kobayashi.[276] La femminista moderata Elisabeth Badinter ha avanzato una critica al separatismo tra uomo e donna, secondo lei maschilista ma adottato da un certo femminismo radicale "neo-naturalista", presente nelle pagine dell'*Emilio*.[277] Mary Wollstonecraft, così come, precedentemente, diverse altre autrici contemporanee dell'autore[278], aveva argomentato contro la pedagogia rousseauiana; del pensatore svizzero apprezza invece i racconti autobiografici e di viaggio. Anche l'antropologia si è ispirata a Rousseau, dal XVIII secolo fino ai tempi moderni (si veda ad esempio Claude Lévi-Strauss).

La ricerca e la critica su Rousseau, in tutti gli aspetti della sua filosofia e delle sue vicende biografiche, sono tuttora piuttosto vivaci.[275]

Opere

Opere principali in ordine cronologico (per data di pubblicazione)[18][279]. L'edizione citata è la prima edizione francese.


DISCOURS
QUI A REMPORTE LE PRIX
A L'ACADEMIE
DE DIJON.
En l'année 1750.
Par un Citoyen de Geneve.
A GENEVE,
Chez Barillot & fils.
Il *Discorso sulle scienze e le arti*.

- *Dissertazione sulla musica moderna* (*Dissertation sur la musique moderne*), Parigi, 1743.[280]
- *Discorso sulle scienze e le arti* (*Discours sur les sciences et les arts*), 1750.[281]
- *L'indovino del villaggio* (*Le Devin du Village*), 1753.[282]
- *Narciso o l'amante di se stesso* (*Narcisse ou l'amant de lui-même*), 1753[283]
- *Lettera sulla musica francese* (*Lettre sur la musique française*), 1753.[284]
- *Discorso sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza tra gli uomini* [*Discours sur l'origine de l'inégalité*], Amsterdam, Michel Rey, 1755.[285]
- *Discorso sull'economia politica* (*Discours sur l'économie politique*), in AA.VV., *Encyclopédie*, Parigi, Briasson, novembre 1755, vol. 5.[286]
- *Lettre à d'Alembert sur les Spectacles*, Amsterdam, Michel Rey, 1758.[287]
- *Giulia o la nuova Eloisa* [*Julie ou la nouvelle Heloïse*], Amsterdam, Michel Rey, 1761.[288]
- *Il contratto sociale* [*Du contrat social*], Amsterdam, Michel Rey, 1762.[289]
- *Emilio o dell'educazione* [*Émile, ou De l'éducation*], L'Aia, Jean Néaulme, 1762.
- *Lettera a Christophe de Beaumont* (*Lettre à Christophe de Beaumont, Archévêque de Paris*), Amsterdam, Michel Rey, 1763.[290]
- *Lettere scritte dalla montagna* (*Lettres écrites de la Montagne*), 1764.[291]
- *Dizionario di musica* (*Dictionnaire de musique*), 1767.[292]
- *Progetto di costituzione per la Corsica* (*Projet de constitution pour la Corse*), 1768.[293]
- *Pigmalione* (*Pygmalion*), Bruxelles, 1772.[294]
- *Dafni e Cloe* (*Fragments de Daphnis et Chloé*), Parigi, Esprit, 1779 (postuma).[295]
- *Émile et Sophie ou les Solitaires*, 1780 (postuma).

- *Rousseau giudice di Jean-Jacques* (*Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues*), primo dialogo 1780, pubblicazione completata 1782 (postuma).[296]
- *Dizionario di botanica* (*Fragments pour un Dictionnaire des termes d'usage en botanique*), Ginevra, 1781 (postuma).[297]
- *Saggio sull'origine delle lingue* (*Essai sur l'origine des langues*), 1781 (postuma).[298]
- *Le fantasticherie del passeggiatore solitario* (*Les Rêveries du Promeneur Solitaire*), 1782 (postuma).[299]
- *Considerazioni sul governo della Polonia* (*Considérations sur le gouvernement de Pologne*), Ginevra, 1782 (postuma).[300]
- *Le confessioni* (*Les confessions*), Ginevra, prima parte 1782, seconda parte 1789 (postume).[301]

Note

1. **^** da *Discorso sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza tra gli uomini*. La frase, ripresa anche da Louis Blanc, è spesso attribuita a Karl Marx che la riprese come "Da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni", descrivendo la sua visione di una società comunista
2. **^** Rousseau (http://www.dipionline.it/dizionario/ricerca?lemma=Rousseau) nel *Dizionario di pronuncia italiana online* di Luciano Canepari.
3. **^** Dante Morando, *Rousseau*, 1946, p. 141
4. Zanette, p. 273.
5. Maurice Cranston, *Jean-Jacques: The Early Life and Work of Jean-Jacques Rousseau, 1712-1754*, University of Chicago Press, 1991; p. 245
6. **^** George Sand, *Les Charmettes*, in *Laura*, 1865
7. **^** (**FR**) Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts* in *Wikisource*. Testo completo in lingua originale.
8. (**FR**) *Chronologie de la vie de Rousseau*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 12 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 4 gennaio 2011).
9. Zanette, pp. 272-273.
10. **^** (**FR**) Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* in *Wikisource*. Testo completo in lingua originale.
11. **^** Zanette, pp. 273-275.
12. **^** (**FR**) Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* in *Wikisource*. Testo completo in lingua originale.
13. **^** Zanette, pp. 276-279.
14. **^** (**FR**) Jean-Jacques Rousseau, *Émile, ou De l'éducation* in *Wikisource*. Testo completo in lingua originale.
15. Zanette, p. 272.
16. **^** Il preromanticismo (https://www.indipendente-mens.it/ingrandimenti-il-preromanticismo/)
17. (**FR**) *Le destin posthume de Rousseau*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 22 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 5 luglio 2015).
18. (**EN**) James J. Delaney, *Rousseau, Jean-Jacques*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 21 ottobre 2005. URL consultato l'11 maggio 2012.
19. (**EN**) Christopher Bertram, *Jean Jacques Rousseau*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 27 settembre 2010. URL consultato l'11 maggio 2012.
20. **^** Specialmente la Costituzione francese del 1791 e la Costituzione francese del 1793
21. **^** (**FR**) *La maison natale au 40, Grand-Rue*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 12 maggio 2012 (archiviato dall'url originale l'11 ottobre 2014).
22. **^** (**FR**) *Genève à l'époque de Rousseau*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 12 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 12 ottobre 2014).
23. **^** (**FR**) *Rousseau, François*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 12 maggio 2012 (archiviato dall'url originale l'11 ottobre 2014).
24. (**FR**) *Rousseau, Isaac*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 12 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 12 ottobre 2014).
25. **^** (**FR**) Jean-Jacques Rousseau, *Les Confessions* in *Wikisource*. Testo completo in lingua originale.
26. Roberto Gatti, *Profilo biografico*, in *Il contratto sociale*.
27. **^** Casini.
28. **^** Jean Jacques Rousseau, *Le confessioni*, parte I, libro I, cap. III:

> «Come nutriva per noi l'affetto di una madre, la signorina Lambercier ne esercitava anche l'autorità, che la spingeva talvolta fino al punto di infliggerci il castigo che si dà ai bambini, quando l'avevamo meritato. Per molto tempo si limitò alla minaccia, e questa minaccia di un castigo per me del tutto nuovo mi spaventava moltissimo; ma poi che l'ebbi subito, lo trovai meno terribile, in realtà, di quanto me l'ero aspettato, e ancora più strano è come quel castigo mi affezionasse anche più a colei che me l'aveva inflitto. Occorreva veramente tutta la schiettezza di questo affetto e tutta la mia naturale dolcezza, per impedirmi di cercare di meritarmi nuovamente un trattamento del genere: perché avevo trovato nel dolore, nella vergogna stessa, una mescolanza di sensualità che mi aveva lasciato più desiderio che timore di subirlo una volta ancora dalla stessa mano. È pur vero che, insinuandosi senza dubbio in tutto questo qualche precoce istinto del sesso, il medesimo castigo non mi sarebbe affatto parso piacevole, se a infliggermelo fosse stato il fratello di lei. Ma, dato il suo umore, una tale sostituzione non era da temersi; e se mi astenevo dal meritare il castigo, era soltanto per la paura di scontentare la signorina Lambercier. Tale è in me, difatti, l'impero della benevolenza, anche di quella scaturita dai sensi, ch'essa impose sempre loro la legge del mio cuore. La recidiva, che allontanavo senza temerla, arrivò senza mia colpa, vale a dire senza ch'io lo volessi, e ne approfittai, posso dire, in tranquillità di coscienza. Ma quella seconda volta fu anche l'ultima: la signorina Lambercier, essendosi indubbiamente resa conto, da qualche indizio, che il castigo non otteneva il suo scopo, dichiarò di rinunciarvi e che la affaticava troppo. Avevamo dormito fino a quel momento nella sua camera, e d'inverno, qualche volta, perfino nel suo stesso letto. Due giorni dopo ci sistemarono in un'altra stanza; e da quel momento godetti il privilegio, al quale avrei volentieri rinunciato, di essere trattato da lei come un ragazzo maturo. Chi crederebbe che quel castigo da bambino, ricevuto a otto anni per mano di una donna di trenta, abbia potuto determinare i miei gusti, i miei desideri, le mie passioni, la mia personalità per il resto della vita, e

precisamente nel senso opposto a quello che sarebbe dovuto derivarne naturalmente? Nel momento stesso in cui i miei sensi si accesero, i miei desideri cedettero a un tale inganno che, limitati a quanto avevano provato, non si indirizzarono alla ricerca di altre motivazioni. Con un sangue che ardeva di sensualità pressoché dalla nascita, mi conservai puro da ogni sozzura fino all'età in cui si sviluppano i temperamenti più freddi e più tardivi. A lungo tormentato senza scoprirne il motivo, divoravo con occhi ardenti le belle donne; la mia immaginazione me le richiamava senza tregua, esclusivamente per farle agire a modo mio, e per farne altrettante signorine Lambercier. Anche dopo l'età del celibato, quel gusto bizzarro, sempre persistente e spinto fino alla depravazione, fino alla follia, mi ha conservati onesti i costumi che sembrerebbe dovesse invece minacciare.»

29. Jean-Jacques Rousseau, *Oltre l'Emilio: scritti di Rousseau sull'educazione*, a cura di Emma Nardi, Franco Angeli, 2005, p. 65 e note. URL consultato il 19 gennaio 2014.
30. **^** (**FR**) *Warens, Françoise-Louise*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 12 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 10 dicembre 2015).
31. **^**

«Mi seguì il lungo ricordo del delitto e il peso insopportabile dei rimorsi, da cui la mia coscienza, a quarant'anni di distanza, è ancora oppressa, e il cui amaro sentimento, anziché affievolirsi, si inasprisce quanto più invecchio. Chi crederebbe che la colpa di un ragazzo potesse avere conseguenze così crudeli? È di queste più che probabili conseguenze che il mio cuore non potrebbe consolarsi. Ho forse fatto morire nell'ignominia e nella miseria una giovane amabile, onesta, stimabile, e che sicuramente valeva più di me. È ben difficile che una casa si dissolva senza un po' di confusione, e che non vi scompaia una quantità di cose: eppure era tale la lealtà dei domestici e la vigilanza del signore e della signora Lorenzi, che non si trovò nulla di mancante sull'inventario. Solo la signorina Pontal smarrì un nastrino rosa e argento, già vecchio. Tante altre cose migliori erano alla portata della mia mano, ma solo quel nastrino mi tentò, lo rubai, e poiché non lo nascondevo, me lo trovarono subito. Vollero sapere dove l'avessi preso. Mi turbo, balbetto, e alla fine dico, arrossendo, che me l'aveva dato Marion. Marion era una giovane della Moriana, di cui la signora Vercelli aveva fatto la sua cuoca quando, smessi gli inviti a pranzo, aveva licenziato la propria, servendole ormai più i brodi sostanziosi che gli intingoli raffinati. Marion non era solo graziosa, ma aveva una freschezza di colori che si trova solo in montagna e soprattutto un'aria di modestia e di dolcezza che la faceva amare solo a guardarla; buona ragazza, oltre tutto, savia e di una fedeltà a tutta prova. Perciò si stupirono, quando feci il suo nome. Non mi si dava minor fiducia che a lei, e si decise che occorreva verificare chi dei due fosse il furfante. La chiamarono; l'assemblea era numerosa, anche il conte di La Roque era presente. Arriva, le mostrano il nastro, io l'accuso sfrontatamente; lei resta sbigottita, tace, mi getta uno sguardo che avrebbe disarmato un demonio, e al quale il mio barbaro cuore resiste. Nega, infine, con sicurezza ma senza collera, mi rimprovera, mi esorta a rientrare in me stesso, a non disonorare una ragazza innocente che non ha mai fatto del male; e io, con impudenza infernale, confermo la mia dichiarazione, e le ripeto in faccia che è stata lei a darmi il nastro. La povera ragazza si mise a piangere, e non mi disse che queste parole: "Ah, Rousseau! E io che vi credevo buono. Mi rendete ben infelice, ma non vorrei essere al vostro posto." Fu tutto. Seguitò a difendersi con semplicità pari alla fermezza, ma senza mai permettersi contro di me la minima invettiva. La sua moderazione, confrontata alla mia sicumera, la tradì. Non sembrava naturale supporre da un lato un'audacia così diabolica e dall'altro una così angelica mitezza. Non parvero decidere in assoluto, ma si propendeva a mio favore. Nelle distrette in cui si era, non persero tempo in indagini; e il conte di La Roque, licenziandoci entrambi, si contentò di dire che la coscienza del colpevole avrebbe a sufficienza vendicato l'innocente. La predizione non fu vana; e non cessa un sol giorno di avverarsi. Ignoro la sorte di quella vittima della mia calunnia; ma non è probabile che, dopo l'accaduto, abbia potuto trovare facilmente un buon posto. Un'accusa crudele pesava, comunque, sul suo onore. Il furto in sé era un'inezia, ma pur sempre un furto e, quel che è peggio, destinato a sedurre un giovanotto: insomma la menzogna e l'ostinazione non lasciavano sperare nulla da colei che assommava tanti vizi nell'animo. Non considero neppure la miseria e l'abbandono come i più gravi pericoli cui l'abbia esposta. Chi può sapere, alla sua età, dove lo sconforto dell'innocenza umiliata abbia potuto trascinarla? Oh, se il rimorso di averla potuta rendere infelice è insopportabile, si giudichi cosa può essere quello di averla resa peggiore di me! Questo crudele ricordo mi turba a volte e mi sconvolge al punto che rivedo nelle mie insonnie l'infelice ragazza venire a rimproverarmi il mio crimine, come se l'avessi commesso ieri. Finché sono vissuto tranquillo, mi ha tormentato meno; ma nel pieno di una vita tempestosa mi toglie la più dolce consolazione degli innocenti perseguitati: mi fa ben provare quanto credo di avere detto in qualche opera, che il rimorso dorme nella prosperità e morde nell'avversità.»

(*Le confessioni*, libro I)

32. **^** *Cronologia della vita e delle opere*, in *Émile*, p. 23-25.
33. **^** (**FR**) Jean-Jacques Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire* in *Wikisource*. Testo completo in lingua originale.
34. **^** (**FR**) *Rousseau aux Charmettes*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 12 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 4 ottobre 2012).

35. ^ (FR) *Un beau geste pour sa protectrice*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 12 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 12 ottobre 2014).
36. ^ (FR) *Rousseau sur la route de Montpellier*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 12 maggio 2012 (archiviato dall'url originale l'11 ottobre 2014).
37. ^ (FR) *Mably, Jean Bonnot de*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 12 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 10 ottobre 2014).
38. ^ (FR) *Projet concernant de nouveaux signes pour la musique*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 12 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 12 ottobre 2014).
39. ^ (FR) Jean-Jacques Rousseau. *Dissertation sur la musique moderne* in *Wikisource*. Testo completo in lingua originale.
40. ^ (FR) *Dissertation sur la musique moderne*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 12 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 12 ottobre 2014).
41. ^ (FR) *Les Muses galantes*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 12 maggio 2012 (archiviato dall'url originale l'11 ottobre 2014).
42. ^ Casini, p. 48.
43. ^ (FR) *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*, https://web.archive.org/web/20141011173512/http://www.memo.fr/article.asp?ID=JJR_REL_029. URL consultato il 12 maggio 2012 (archiviato dall'url originale l'11 ottobre 2014).
44. ^ (FR) *Rousseau secrétaire de Madame Dupin*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 12 maggio 2012 (archiviato dall'url originale l'11 ottobre 2014).
45. ^ (FR) *Denis Diderot*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 27 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 24 novembre 2015).
46. ^ (FR) *L'illumination de Vincennes*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 15 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 22 dicembre 2015).;
Bernd A. Laska: *1750 - Rousseau estromette La Mettrie. Di un orientamento dei Lumi carico di conseguenze* (http://www.lsr-projekt.de/poly/it-Rousseau-La-Mettrie.html). Orig. apparso in tedesco in: Aufklärung und Kritik. Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie. Vol. 4/2012, pagg. 174-185. URL consultato il 15 dicembre 2015.
47. ^ Cassirer, pp. 13-14.
48. ^ Casini, pp. 15-17.
49. ^ (FR) *Discours sur les sciences et les arts*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 15 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 12 ottobre 2014).
50. ^ *Le confessioni*, Libro XII

51. «Ho passioni ardentissime e finché mi agitano nulla eguaglia la mia impetuosità; non conosco più né riguardi, né rispetto, né paura, né buona creanza; sono cinico, sfrontato, violento, intrepido; non c'è vergogna che mi freni né rischio che mi spaventi: all'infuori dell'oggetto che mi occupa, il mondo intero non è più niente per me. Ma tutto ciò non dura che un momento, e il momento che segue già mi annienta. Prendetemi nella calma, sono l'indolenza e la timidezza in persona; tutto mi sgomenta, tutto mi ripugna; ho paura del volo di una mosca; dire una parola, fare un gesto spaventa la mia pigrizia; paura e vergogna mi soggiogano al punto che vorrei eclissarmi agli occhi di tutti i mortali. Se occorre agire, non so che fare; se occorre parlare, non so che dire; se mi si guarda, mi smarrisco. Quando mi appassiono, so trovare a volte le parole da dire; ma nelle conversazioni abituali non trovo nulla, proprio nulla; mi riescono insopportabili solo per questo: sono obbligato a parlare.»

(*Le confessioni*)

52. (FR) *Le Devin du village*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 22 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 19 novembre 2015).
53. ^ Indro Montanelli, Roberto Gervaso, *L'Italia del Settecento*, Milano, Rizzoli, 1971, p. 135.
54. (FR) *Les derniers instants de Rousseau*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 22 maggio 2012 (archiviato dall'url originale l'11 ottobre 2014).
55. ^ Bartolo Anglani, *Le maschere dell'io: Rousseau e la menzogna autobiografica*, Schena, 1995, p. 113
56. ^ *Jean-Jacques Rousseau l'errante / Letteratura e bisogni speciali 6*, su *La Letteratura e Noi - diretto da Romano Luperini*. URL consultato il 18 novembre 2015.
57. (ES) *Las enfermedades de Jean-Jacques Rousseau*, su *Revista Aleph*. URL consultato il 18 novembre 2015.
58. ^ Androutsos G., Geroulanos S., *Acute intermittent porphyria: a new hypothesis to explain Jean-Jacques Rousseau's urinary disorders* (https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/11217576)
59. ^ Georges Androutsos, *Les troubles génito-urinaires de Jean-Jacques Rousseau (1712–1788) sous l'aspect d'un nouveau diagnostic*
60. (FR) *Narcisse ou l'Amant de lui-même*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 22 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 23 novembre 2015).
61. ^ *Scritti politici*, p. 138.
62. ^ (FR) *Lettre sur la musique française*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 22 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 29 settembre 2015).
63. ^ (FR) *La Querelle des Bouffons*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 22 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 4 giugno 2012).
64. ^ (FR) *Les Genevois accueillent Rousseau en triomphe*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 22 maggio 2012 (archiviato dall'url originale l'11 ottobre 2014).
65. ^ (FR) *Rousseau à Ermitage*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 22 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 24 maggio 2015).
66. ^ (FR) *Lettre à Voltaire sur la Providence*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 22 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 19 ottobre 2013).
67. ^ (FR) Jean-Jacques Rousseau, *Julie ou la Nouvelle Héloïse* in *Wikisource*. Testo completo in lingua originale.
68. ^ (FR) *Diderot et Rousseau*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 22 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 28 aprile 2015).
69. ^ (FR) *Grimm et Rousseau*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 22 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 6 luglio 2015).
70. ^ (FR) *Rousseau et d'Alembert*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 22 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 19 aprile 2015).
71. ^ (FR) Jean-Jacques Rousseau, *À M. d'Alembert* in *Wikisource*. Testo completo in lingua originale.
72. ^ (FR) *Lettre à d'Alembert sur les Spectacles*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 22 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 20 aprile 2015).
73. ^ Da *Le confessioni*, Libro X
74. ^ *Sulla catastrofe: l'illuminismo e la filosofia del disastro*, nota di p. 48
75. ^ A. Gurrado, *Voltaire giudice di Jean-Jacques* (PDF), su *giannifrancioni.it*. URL consultato l'8 gennaio 2014.

76. ^ Michael LeBuffe, "Paul-Henri Thiry (Baron) d'Holbach", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2006 Edition), Edward N. Zalta
77. ^ J.-J. Rousseau, *Le confessioni*, ed. Sonzogno, p. 254
78. ^ Paolo Casini, *Introduzione a Rousseau*, Laterza, 1974, p. 95.
79. ^ (FR) *Pygmalion*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 19 giugno 2013 (archiviato dall'url originale il 4 aprile 2013).
80. ^ (FR) *À Christophe de Beaumont* in *Wikisource*. Testo completo in lingua originale.
81. ^ (FR) *Lettre à Christophe de Beaumont*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 22 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 12 ottobre 2014).
82. ^ (FR) Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites de la montagne* in *Wikisource*. Testo completo in lingua originale.
83. ^ (FR) *Lettres écrites de la montagne*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 22 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 6 marzo 2014).
84. ^ *Le confessioni*, libro VII
85. ^ Francesca Spinella, *Rousseau e Jean-Jacques: il filosofo e l'uomo* (PDF), in *Diogene*, n. 16, Loescher, settembre 2009, p. 60.
86. ^ (EN) *Jean-Jacques Rousseau*, su *Encyclopedia of World Biography*. URL consultato il 19 luglio 2012.
87. ^ *Rousseau, Jean-Jacques*, in *Dizionario di filosofia Treccani*. URL consultato il 24 dicembre 2021.
88. ^ Davide Cabassa, *Rousseau uomo e l'uomo di Rousseau* (DOC), p. 78.
89. ^ J.-J. Rousseau, *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, nona Promenade
90. ^ *Le confessioni*, libro VII, 3; libro VIII
91. ^ Claudio Guidi, *Le donne all'ombra dell'Encyclopédie. D'Alembert, Diderot, Helvétius e Rousseau: come complicarsi la vita familiare*, Il Nuovo Melangolo 2019
92. ^ Stampato nel 1865 nel volume "Laura"
93. ^ Rousseau, *Emilio*, in *Opere*, Sansoni editore 1972, p. 361.
94. ^ "Nota sui testi e sulla biografia" di Paolo Rossi, in *Opere di Rousseau*, Sansoni editore 1972, p. LXV.
95. ^ (FR) *Hume et Rousseau*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 22 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 23 aprile 2015).
96. ^ Durant, Will; Durant, Ariel (1967). The Story of Civilization: Rousseau and revolution; a history of civilization in France, England, and Germany from 1756, and in the remainder of Europe from 1715 to 1789. 10. Simon & Schuster. p. 1091. ISBN 9780671219888. Archived from the original on 3 August 2020. Retrieved 20 August 2019, p. 214
97. ^ (FR) *Dictionnaire de musique*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 22 maggio 2012 (archiviato dall'url originale l'11 ottobre 2014).
98. ^ (FR) Jean-Jacques Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne* in *Wikisource*. Testo completo in lingua originale.
99. ^ Cassirer, p. 77.
100. ^ *Chronologie de la vie de Denis Diderot*, su *kronobase.org*. URL consultato l'11 gennaio 2014.
101. ^ *Voltaire e Rousseau: le ragioni di un conflitto*, "Controluce", agosto 1999
102. ^ Citato in Indro Montanelli, Roberto Gervaso, *L'Italia del Settecento, 1709-1789*, L'Italia del Settecento - 1700-1789 - Indro Montanelli, Roberto Gervaso - Google Libri (https://books.google.it/books?id=8PaxjICBBncC&pg=PT89&lpg=PT89&dq=rousseau+voltaire+le+nostre.vite.erano.legate&source=bl&ots=kNqpbEjBG6&sig=ACfU3U3O0HQNt7J0cQGJiTiGywZ1b8xENw&hl=it&sa=X&ved=2ahUKEwjFnZTps5v1AhWp_7sIHV01CV4Q6AF6BAgjEAI#v=onepage&q=rousseau%20voltaire%20le%20nostre.vite.erano.legate&f=false)
103. ^ *Rousseau: la verità e la mistificazione* (PDF), su *La biblioteca di via Senato-luglio/agosto 2012*, p. 9. URL consultato il 7 gennaio 2014 (archiviato dall'url originale il 7 gennaio 2014).
104. ^ Emma Nardi, *Oltre l'Emilio: scritti di Rousseau sull'educazione*, p. 65, nota 22
105. ^ L'autopsie de Jean-Jacques Rousseau (https://www.medecine-des-arts.com/fr/article/jean-jacques-rousseau-la-cause-de-sa-mort/l-autopsie-de-jean-jacques-rousseau.php)
106. (FR) *Le tombeau de Rousseau à l'île des Peupliers*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 22 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 6 luglio 2015).
107. ^ E. Guzzo, *Il tempio nel tempio. Il monumento ligneo a Jean-Jacques Rousseau nel Panthéon di Parigi, dalla capanna vitruviana ai Lumi francesi*, Hoepli
108. ^ (FR) *Girardin, René-Louis*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 22 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 6 luglio 2015).
109. ^ (FR) *Ermenonville: un parc du souvenir de Rousseau*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 22 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 6 luglio 2015).
110. ^ (FR) *Rousseau est réhabilité "Citoyen de Genève"*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 22 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 7 gennaio 2014).
111. ^ Edmond Biré, *Dernières causeries historiques et littéraires: Bossuet, historien du protestantisme, la Chalotais et le duc d'Aiguillon, la folie de Jean-Jacques Rousseau*, Lyon, E. Vitte, 1898.
112. ^ Alfred Bougeault, *Étude sur l'état mental de J.J. Rousseau et sa mort à Ermenonville*, 1883
113. ^ Le crâne de Jean-Jacques Rousseau et le témoignage des sciences (https://www.cairn.info/revue-dix-huitieme-siecle-2008-1-page-579.htm)
114. ^ Trovato tra le carte della sorella Charlotte de Robespierre, che lo cita nelle sue *Memorie sui miei fratelli*, e pubblicato nell'Appendice di un'edizione successiva del libro.
115. ^ Si veda J.-P. Marat, *Le catene della schiavitù*, 1774
116. ^ (FR) *Le%20transfert%20de%20Rousseau%20au%20Panth%C3%* su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 22 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 6 luglio 2015).
117. ^ Raymond Queneau, *Conosci Parigi?*, Barbès, 2011, p. 175.
118. ^ A. Dureau, «L'exhumation des restes de Voltaire et de Rousseau», La Chronique Médicale, vol. 5, Paris 1898, p. 44-49.
119. ^ Cassirer, p. 14.
120. Jean-Jacques Rosseau, *Discorso sulle scienze e le arti*, p. 7. In *Scritti politici*.
121. ^ *Scritti politici*, p. 15.
122. ^ *Scritti politici*, p. 13.
123. ^ *Scritti politici*, p. 22.
124. ^ *Scritti politici*, p. 6.
125. ^ Casini, pp. 22-23.
126. ^ Cassirer, p. 15.
127. (EN) Howard Williams, *The Ethics of Diet*, Londra-Manchester, 1883.
128. Zanette, p. 276.
129. ^ Cassirer, p. 21.
130. ^ Jean-Jacques Rousseau, *Rousseau giudice di Jean-Jacques. Dialoghi (terzo dialogo)*, p. 1284. In Jean-Jacques Rousseau, *Opere*, Firenze, 1972.
131. ^ Zanette, pp. 273-274.
132. *Scritti politici*, p. 130.
133. ^ Casini, p. 29.

134. ^ Durkheim, p. 5.
135. Zanette, p. 274.
136. *Scritti politici*, p. 131.
137. ^ Casini, pp. 87-102.
138. ^ *Scritti politici*, p. 143.
139. ^ *Scritti politici*, p. 144.
140. ^ Durkheim, pp. 3-11.
141. ^ *Scritti politici*, p. 146.
142. ^ Durkheim, p. 11.
143. ^ *Scritti politici*, pp. 162-165.
144. Zanette, p. 275.
145. *Scritti politici*, p. 150.
146. ^ Durkheim, pp. 11, 14, 20.
147. ^ *Scritti politici*, p. 156.
148. ^ *Scritti politici*, p. 168.
149. ^ Zanette, pp. 274-275.
150. ^ *Scritti politici*, pp. 168-172.
151. ^ Jean-Jacques Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza tra gli uomini*, p. 174. In *Scritti politici*
152. *Scritti politici*, p. 175.
153. ^ *Scritti politici*, p. 176.
154. ^ Durkheim, pp. 12-15.
155. ^ *Scritti politici*, p. 177.
156. ^ *Scritti politici*, p. 180.
157. ^ *Scritti politici*, p. 179.
158. ^ *Scritti politici*, p. 181.
159. ^ Durkheim, p. 14.
160. ^ *Scritti politici*, p. 173.
161. ^ *Scritti politici*, p. 185.
162. Durkheim, p. 15.
163. ^ *Scritti politici*, p. 186.
164. *Scritti politici*, p. 187.
165. ^ *Scritti politici*, pp. 187-188.
166. *Scritti politici*, p. 202.
167. ^ *Scritti politici*, p. 205.
168. ^ Cassirer, pp. 39-42.
169. *Il contratto sociale*, p. 55.
170. *Il contratto sociale*, p. 61.
171. ^ "Non crederei mai di avere ben capito le ragioni degli ebrei senza che abbiano uno Stato libero, delle scuole, delle università, dove possano parlare e disputare senza correre rischi"
172. ^ *Il contratto sociale*, pp. 59-60.
173. ^ *Scritti politici*, p. 195.
174. ^ *Il contratto sociale*, pp. 60-61.
175. ^ *Il contratto sociale*, p. 63.
176. ^ *Il contratto sociale*, p. 64.
177. ^ Durkheim, pp. 17-21.
178. ^ *Il contratto sociale*, p. 65.
179. ^ *Il contratto sociale*, p. 66.
180. ^ Lino Rizzi, *Il problema della legittimazione democratica in Kelsen e Rousseau*, *Il Politico*, Vol. 57, No. 2 (162) (aprile-giugno 1992), pp. 225-258.
181. ^ *Il contratto sociale*, p. 67.
182. ^ Fabrizio Frigerio, "Souverain (chez Rousseau)", in: *Dictionnaire international du Fédéralisme*, sous la dir. de Denis de Rougemont, éd. François Saint-Ouen, Bruxelles, Bruylant, 1994, p. 272-274.
183. ^ *Il contratto sociale*, p. 71.
184. ^ Durkheim, pp. 28-39.
185. ^ *Il contratto sociale*, p. 77.
186. ^ *Il contratto sociale*, p. 76.
187. Zanette, p. 277.
188. ^ Durkheim, pp. 40-49.
189. ^ Durkheim, pp. 50-55.
190. ^ *Scritti politici*, p. 72.
191. ^ Cassirer, p. 22.
192. ^ Durkheim, p. 30.
193. ^ *Il contratto sociale*, p. 79.
194. ^ *Il contratto sociale*, p. 83.
195. ^ Casini, pp. 79-82.
196. ^ Casini, pp. 81 e segg.
197. ^ Durkheim, pp. 56-67.
198. ^ *Il contratto sociale*, pp. 125-131.
199. ^ *Il contratto sociale*, pp. 122-124.
200. ^ *Il contratto sociale*, p. 120.
201. ^ *Il contratto sociale*, pp. 120-122.
202. ^ Durkheim, p. 37.
203. ^ *Il contratto sociale*, p. 73.
204. ^ Cassirer, p. 20.
205. ^ *Il contratto sociale*, p. 200.
206. Zanette, p. 281.
207. *Il contratto sociale*, p. 201.
208. ^ Durkheim, pp. 65-67.
209. Zanette, p. 279.
210. ^ Cassirer, pp. 86-87.
211. ^ Casini, p. 122.
212. ^ *Émile*, pp. 39-88.
213. Zanette, p. 280.
214. ^ *Émile*, p. 39.
215. ^ *Émile*, pp. 89-205.
216. ^ *Scritti politici*, p. 134.
217. ^ (**EN**) *Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)*, su *International Vegetarian Union*. URL consultato il 10 giugno 2012.
218. ^ *Émile*, pp. 192-195.
219. ^ Cassirer, p. 83.
220. ^ *Émile*, pp. 206-264.
221. ^ *Émile*, pp. 265-452.
222. ^ Cassirer, p. 39.
223. ^ *Émile*, p. 564.
224. Cassirer, p. 61.
225. ^ *Émile*, pp. 453-609.
226. ^ G. Capponi, in *Emilio*, a cura di Aldo Visalberghi, Laterza 2010, p. 223.
227. ^ *Émile*, pp. 337-374.
228. ^ *Émile*, pp. 384, 387.
229. ^ *Émile*, p. 390.
230. ^ *Émile*, p. 391.
231. ^ *Émile*, p. 330.
232. ^ Orlando Carpi, IL CONCETTO DI DIO NELLA FILOSOFIA TRA SETTECENTO E OTTOCENTO: TRASCENDENZA E PROVVIDENZA DIVINA (https://www.jstor.org/stable/45074625), Divus Thomas, Vol. 95, No. 3, Dio e la creazione: ragione rivelazione e opinioni (Settembre-Dicembre 1992), pp. 95-115 (21 pages). Published By: Edizioni Studio Domenicano
233. ^ *Émile*, p. 330 e segg.
234. ^ *Émile*, p. 393.
235. ^ *Lettera di Rousseau a Voltaire* (http://www.nuovomonitorenapoletano.it/index.php?option=com_content&view=article&id=1706:lettera-di-rousseau-a-voltaire-sul-disastro-di-lisbona&catid=86&Itemid=28)

236. ^ J.- J. Rousseau, *Lettera a Voltaire sul disastro di Lisbona*, p.25
237. ^ J.- J. Rousseau, *op.cit. ibidem*
238. ^ J.-J. Rousseau, *Frammenti politici* in *Scritti politici*, 3 voll., a cura di M.Garin, Laterza, Roma-Bari 1997, vol.2, p.285
239. ^ Il corsivo è dello scrivente
240. ^ J.-J. Rousseau,*Lettera a Voltaire sul disastro di Lisbona*, p.34
241. Introduzione a Candido (https://books.google.it/books?id=67dzAgAAQBAJ&pg=PT5&lpg=PT5&dq=gaiezza+infernale&source=bl&ots=d8vT_l4u3J&sig=V_FVYssPkwRL959d7VCyRFTeoWvE&hl=it&sa=X&ved=0CCcQ6AEwAmoVChMIxJny883-yAIVRZcPCh2qTww7#v=onepage&q=gaiezza%20infernale&f=false)
242. ^ J.-J. Rousseau, *Lettera a Voltaire sul disastro di Lisbona*
243. ^ Cassirer, pp. 57-60.
244. ^ Casini, p. 7.
245. ^ Casini, pp. 7-15.
246. ^ (**FR**) *Rousseau juge de Jean-Jacques*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 22 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 4 aprile 2013).
247. ^ (**FR**) *Les rêveries du promeneur solitaire*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 22 maggio 2012 (archiviato dall'url originale l'11 ottobre 2014).
248. ^ Cassirer, pp. 49-55.
249. ^ Cassirer, p. 36.
250. ^ *L'eutanasia dello stato* - antologia di scritti di Godwin, Prefazione
251. ^ Lev Tolstoj, *Lettera a Bernard Bouvier*, in Gino Ditali (a cura di), *Contro la caccia e il mangiar carne*, Este, Isonomia editrice, 1994, p. 19, ISBN 88-85944-11-6.
252. ^ Maria Clara Bingemer, Giulia Paola Di Nicola, *Simone Weil – Azione e contemplazione*, Torino, Effatà Editrice, 2005, p. 68n, ISBN 88-7402-204-2.
253. ^ Per tutti i riferimenti bibliografici si rimanda alla voce Bibliografia su Jean-Jacques Rousseau.
254. ^ (**EN**) Nathaniel Wolloch, *Rousseau and the Love of Animals*, in *Philosophy and Literature*, vol. 32, n. 2, ottobre 2008, pp. 293-302 (archiviato dall'url originale il 5 marzo 2016).
255. ^ L. Battaglia, Alle origini dell'etica ambientale. Uomo, natura, animali in Voltaire, Michelet, Thoreau, Gandhi, Bari, Dedalo, 2002.
256. ^ D. Mornet, Le Sentiment de la nature en France de J.J.Rousseau à Bernardin de Saint-Pierre, Hachette, Paris, 1907
257. (**FR**) *Rousseau*, su *Institut Français de l'Éducation*. URL consultato il 27 maggio 2012.
258. (**FR**) Michel Soëtard, *Jean-Jacques Rousseau* (**PDF**), in *Perspectives : revœue trimestrielle d'éducation comparée*, vol. 24, n. 3-4, Parigi, UNESCO : Bureau international d'éducation, 1994, pp. 443-356. URL consultato il 27 maggio 2012.
259. ^ M. Fubini, Ugo Foscolo, Firenze, La Nuova Italia, 1962, p. 6.
260. ^

> «Noi non siamo i proseliti di Rousseau né i discepoli di Voltaire; Helvétius non ha attecchito tra noi. Gli atei non sono i nostri predicatori, né i folli i nostri legislatori [...] Io credo che se Rousseau fosse ancora in vita, in uno dei suoi momenti di lucidità, rimarrebbe attonito alla vista dell'effettiva follia dei suoi discepoli, che nei loro paradossi appaiono come suoi servili imitatori...»

261. ^ The Presence Of Jean-Jacques Rousseau In The Work Of Percy Bysshe Shelley" di Monika H. Lee, 1992
262. ^ Nothing More Unnatural": Mary Shelley's Revision of Rousseau, di J O'Rourke, 1989
263. ^ The Monster in Frankenstein with Regard to Rousseau's Concept of the “Noble Savage”
264. ^ Lamartine et Jean-Jacques Rousseau, Raymond Trousson
265. ^ Victor Hugo juge de Jean-Jacques Rousseau - jstor, di R Trousson · 1986
266. ^ "Sappiate che una cosa è buona o cattiva a seconda del livello in cui uno si trova, non di per sé. Se un autore come Rousseau può essere pericoloso per la vostra razza ipocrita, per me invece è un grandissimo pensatore. Jean-Jacques è per me ciò che per voi è *L'Imitazione di Cristo*. La morale e la religiosità di Rousseau sono cose particolarmente difficoltose per me e io lo leggo ogni qualvolta voglia migliorare me stesso" (Lettera alla moglie, giugno 1783)
267. ^ "Jean-Jacques diceva che entrava in un caffè non senza una certa emozione. Per una natura timida, un controllo dei biglietti a teatro somiglia un poco al tribunale degli Inferi". (Diari intimi, Razzi, V, 1), si veda il paragone con *Spleen di Parigi*, IX
268. Casini, p. 135.
269. Casini, p. 137.
270. Casini, p. 138.
271. ^ Casini, pp. 138-139.
272. Casini, p. 139.
273. ^ Casini, p. 141.
274. Casini, p. 142.
275. (**FR**) *La critique Rousseauiste*, su *Société Jean-Jacques Rousseau*. URL consultato il 10 luglio 2012 (archiviato dall'url originale il 20 marzo 2012).
276. ^ [*Rousseau, più che mai scrittore del mondo*], su *swissinfo.ch*
277. ^ Badinter e il fattore Rousseau (https://www.lipperatura.it/badinter-e-il-fattore-rousseau/)
278. ^ *E. Muceni, Et Rousseau...créa la femme. Il "femminismo" rousseauiano alla prova delle Osservazioni di Madame Dupin* (**PDF**), su *montesquieu.it*.
279. ^ (**FR**) *Les oeuvres de Rousseau*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 12 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 10 maggio 2012).
280. ^ (**FR**) *Dissertation sur la musique moderne*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire* (archiviato dall'url originale il 12 ottobre 2014).
281. ^ (**FR**) *Discours sur les sciences et les arts*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire* (archiviato dall'url originale il 12 ottobre 2014).
282. ^ (**FR**) *Le Devin du village*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire* (archiviato dall'url originale il 19 novembre 2015).
283. ^ (**FR**) *Narcisse ou l'Amant de lui-même*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire* (archiviato dall'url originale il 23 novembre 2015).
284. ^ (**FR**) *Lettre sur la musique française*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire* (archiviato dall'url originale il 29 settembre 2015).
285. ^ (**FR**) *Discours sur l'origine de l'inégalité*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire* (archiviato dall'url originale il 10 maggio 2012).
286. ^ (**FR**) *Discours sur l'économie politique*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire* (archiviato dall'url originale l'8 novembre 2012).
287. ^ (**FR**) *Lettre à d'Alembert sur les Spectacles*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire* (archiviato dall'url originale il 20 aprile 2015).

288. ^ (FR) *La Nouvelle Héloïse*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire* (archiviato dall'url originale il 30 maggio 2012).
289. ^ Jean-Jacques Rousseau, *Il contratto sociale*, a cura di Roberto Gatti, 3ª ed., Milano, BUR Rizzoli, 2010 [2005], pp. 46-50, ISBN 978-88-17-00269-1.
290. ^ (FR) *Lettre à Christophe de Beaumont*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire* (archiviato dall'url originale il 12 ottobre 2014).
291. ^ (FR) *Lettres écrites de la Montagne*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire* (archiviato dall'url originale il 6 marzo 2014).
292. ^ (FR) *Dictionnaire de musique*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire* (archiviato dall'url originale l'11 ottobre 2014).
293. ^ (FR) *Projet de constitution pour la Corse*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire* (archiviato dall'url originale l'8 novembre 2012).
294. ^ (FR) *Pygmalion*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire* (archiviato dall'url originale il 4 aprile 2013).
295. ^ (FR) *Daphnis et Chloé*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire* (archiviato dall'url originale l'8 novembre 2012).
296. ^ (FR) *Rousseau juge de Jean-Jacques*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire* (archiviato dall'url originale il 4 aprile 2013).
297. ^ (FR) *Dictionnaire de botanique*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire* (archiviato dall'url originale l'8 novembre 2012).
298. ^ (FR) *Essai sur l'origine des langues*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire* (archiviato dall'url originale l'8 novembre 2012).
299. ^ (FR) *Les Rêveries du promeneur solitaire*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire* (archiviato dall'url originale l'11 ottobre 2014).
300. ^ (FR) *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire* (archiviato dall'url originale l'8 novembre 2012).
301. ^ (FR) *Les Confessions*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire* (archiviato dall'url originale il 10 maggio 2012).

Bibliografia

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Bibliografia su Jean-Jacques Rousseau****.*

- Paolo Casini, *Introduzione a Rousseau*, 3ª ed., Roma-Bari, Laterza, 1986 [1974].
- Ernst Cassirer, *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, in Maria Albanese (a cura di), *Tre letture di Rousseau*, Roma-Bari, Laterza, 1994, ISBN 88-420-4402-4.
- Émile Durkheim, *Sul Contratto sociale di Rousseau*, in Jean-Jacques Rousseau, *Società e linguaggio*, a cura di Mario Antomelli, Firenze, La Nuova Italia, 1972.
- Giuliano Gliozzi, *Rousseau: dalla proprietà al dominio*, in *Rivista di filosofia*, LXXXIII, 1992-1993.
- Giuseppe Panella, *Jean-Jacques Rousseau e la società dello spettacolo*, Firenze, Edizioni Pagnini, 2010, ISBN 978-88-8251-348-1.
- Jean-Jacques Rousseau, *Il contratto sociale*, a cura di Roberto Gatti, 3ª ed., Milano, BUR Rizzoli, 2010 [2005], ISBN 978-88-17-00269-1.
- Jean-Jacques Rousseau, *Émile o dell'educazione*, Milano, BUR Rizzoli, 2009, ISBN 978-88-17-02330-6.
- Jean-Jacques Rousseau, *Scritti politici (volume primo: Discorso sulle scienze e sulle arti, Discorso sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza, Discorso sull'economia politica)*, Roma-Bari, Laterza, 1994, ISBN 978-88-420-4368-3.
- Emilio Zanette, *Jean-Jacques Rousseau*, in F. Cioffi, F. Gallo, G. Luppi, A. Vigorelli, E. Zanette (a cura di), *Diálogos (volume secondo: La filosofia moderna)*, Edizioni Scolastiche Bruno Mondadori, 2000, ISBN 88-424-5264-5.

Voci correlate

- Buon selvaggio
- Canton Ginevra
- Encyclopédie
- Giacobinismo
- Illuminismo
- Mangia i ricchi
- Rivoluzione francese
- Romanticismo
- Stato di natura
- Volontà generale

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Jean-Jacques Rousseau**
- Wikisource contiene una pagina in lingua francese dedicata a **Jean-Jacques Rousseau**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Jean-Jacques Rousseau**
- Wikibooks contiene testi o manuali su **Jean-Jacques Rousseau**
- Wikiversità contiene risorse su **Jean-Jacques Rousseau**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Jean-Jacques Rousseau (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Jean-Jacques_Rousseau?uselang=it)**

- Wikispecies (https://species.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene informazioni su **Jean-Jacques Rousseau (https://species.wikimedia.org/wiki/Jean-Jacques_Rousseau?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Rousseau, Jean-Jacques*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Ferdinando Neri e Henry Prunières, *ROUSSEAU, Jean-Jacques*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1936.
- *Rousseau, Jean-Jacques*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Rousseau, Jean-Jacques*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Rousseau, Jean-Jacques*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (**IT**, **DE**, **FR**) *Jean-Jacques Rousseau*, su *hls-dhs-dss.ch*, Dizionario storico della Svizzera.
- (**EN**) Maurice Cranston e Brian Duignan, *Jean-Jacques Rousseau*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) *Jean-Jacques Rousseau*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (**EN**) *Jean-Jacques Rousseau*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (**EN**) *Jean-Jacques Rousseau*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- *Jean-Jacques Rousseau*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (**FR**) *Jean-Jacques Rousseau*, su *CÉSAR - Calendrier Électronique des Spectacles sous l'Ancien régime et sous la Révolution*, Huma-Num.
- *Opere di Jean-Jacques Rousseau*, su *Liber Liber*.
- *Opere di Jean-Jacques Rousseau* / *Jean-Jacques Rousseau (altra versione)* / *Jean-Jacques Rousseau (altra versione)* / *Jean-Jacques Rousseau (altra versione)* / *Jean-Jacques Rousseau (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Jean-Jacques Rousseau*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Opere di Jean-Jacques Rousseau*, su *Progetto Gutenberg*.
- (**EN**) *Audiolibri di Jean-Jacques Rousseau*, su *LibriVox*.
- (**EN**) *Opere riguardanti Jean-Jacques Rousseau*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Bibliografia di Jean-Jacques Rousseau*, su *Internet Speculative Fiction Database*, Al von Ruff.
- (**EN**) *Jean-Jacques Rousseau*, su *Goodreads*.
- *Bibliografia italiana di Jean-Jacques Rousseau*, su *Catalogo Vegetti della letteratura fantastica*, Fantascienza.com.
- *Jean-Jacques Rousseau*, in *Archivio storico Ricordi*, Ricordi & C..
- (**EN**) *Spartiti o libretti di Jean-Jacques Rousseau*, su *International Music Score Library Project*, Project Petrucci LLC.
- (**EN**) *Jean-Jacques Rousseau*, su *Discogs*, Zink Media.
- (**EN**) *Jean-Jacques Rousseau*, su *MusicBrainz*, MetaBrainz Foundation.
- (**EN**) *Jean-Jacques Rousseau*, su *MyAnimeList*.
- (**EN**) *Jean-Jacques Rousseau*, su *IMDb*, IMDb.com.
- (**DE**, **EN**) *Jean-Jacques Rousseau*, su *filmportal.de*.
- Pubblicazioni di e su Jean-Jacques Rousseau (https://nb-helveticat.primo.exlibrisgroup.com/discovery/search?query=any,contains,%22Jean-Jacques+Rousseau%22&tab=LibraryCatalog&search_scope=MyInstitution&vid=41SNL_51_INST:helveticat&lang=de&offset=0) nel catalogo Helveticat della Biblioteca nazionale svizzera
- (**EN**) Christopher Bertram, *Jean-Jacques Rousseau*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 27 settembre 2010. URL consultato l'11 maggio 2012.
- (**EN**) James J. Delaney, *Rousseau, Jean-Jacques*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 21 ottobre 2005. URL consultato l'11 maggio 2012.
- (**EN**) *Rousseau Time Line*, su *Oregon State University*. URL consultato l'11 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 15 maggio 2012).
- (**FR**) *Rousseau, Jean-Jacques*, su *MEMO – Voyagez à travers l'Histoire*. URL consultato il 12 maggio 2012.
- (**FR**) *Société Jean-Jacques Rousseau*, su *sjjr.ch*. URL consultato il 10 luglio 2012.
- (**FR**) *Jean-Jacques Rousseau – Collection complète des œuvres*, su *rousseauonline.ch*, 10 luglio 2012. URL consultato il 19 settembre 2012.

Testi in lingua italiana disponibili on-line

- *Le fantasticherie del passeggiatore solitario - La quinta passeggiata*, su *readme.it*. URL consultato il 19 gennaio 2014 (archiviato dall'url originale il 5 aprile 2015).
- (**IT**, **FR**) *Emilio o dell'educazione*, su *liceoagnesimilano.gov.it*. URL consultato il 14 dicembre 2019 (archiviato dall'url originale il 18 ottobre 2017).
- *Il contratto sociale (testo non integrale)* (**PDF**), su *sentieridellamente.it*. URL consultato il 19 gennaio 2014 (archiviato dall'url originale il 1º febbraio 2014).
- *Emilio o dell'educazione*, su *books.google.it*.
- *Discorso sull'origine e il fondamento dell'ineguaglianza tra gli uomini (testo non integrale)*, su *liceimorbegno.org*. URL consultato il 7 ottobre 2022 (archiviato dall'url originale il 19 gennaio 2014).
- *Le confessioni* (**PDF**), su *sentieridellamente.it*. URL consultato il 19 gennaio 2014 (archiviato dall'url originale il 1º febbraio 2014).
- *Le confessioni (versione html)*, su *blia.it*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 100184045 (https://viaf.org/viaf/100184045) · ISNI (EN) 0000 0001 2145 1116 (http://isni.org/isni/0000000121451116) · SBN CFIV006663 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV006663?core=autoriall) · BAV 495/72344 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_72344) · CERL cnp01259310 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01259310) · Europeana agent/base/145328 (https://data.europeana.eu/agent/base/145328) · ULAN (EN) 500250225 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500250225) · LCCN (EN) n79008220 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79008220) · GND (DE) 118603426 (https://d-nb.info/gnd/118603426) · BNE (ES) XX976371 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX976371) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX976371) · BNF (FR) cb119228797 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb119228797) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb119228797) · J9U (EN, HE) 987007267371605171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007267371605171) · NSK (HR) 000005743 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000005743) · NDL (EN, JA) 00454830 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00454830) · CONOR.SI (SL) 5565027 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/5565027) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79008220 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79008220)

Portale Biografie	**Portale Filosofia**
Portale Letteratura	**Portale Musica classica**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Jean-Jacques_Rousseau&oldid=137872325"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 14 feb 2024 alle 19:08.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Kant

WIKIPEDIA

Immanuel Kant

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – "Kant" rimanda qui. Se stai cercando altri significati, vedi **Kant (disambigua)**.*

Immanuel Kant (Königsberg, 22 aprile 1724 – Königsberg, 12 febbraio 1804) è stato un filosofo tedesco.

Immanuel Kant nel ritratto di Johann Gottlieb Becker, 1768

Firma di Immanuel Kant

Considerato una delle figure più importanti dell'intera storia della filosofia, fu il più significativo esponente dell'Illuminismo tedesco, anticipatore degli elementi basilari della filosofia idealistica e di gran parte di quella successiva. Kant concepì la propria filosofia come una rivoluzione filosofica (o "rivoluzione copernicana"), volta a superare il dogmatismo metafisico, che per Kant caratterizzava il pensiero precedente, e ad assumere i caratteri di una ricerca critica sulle condizioni del conoscere.

Benché molti elementi propri dell'idealismo trascendentale kantiano siano stati nel tempo oggetto di notevoli critiche, soprattutto di natura logica (Brentano, Boole, Frege, Russell, Wittgenstein, Kripke)[1][2] e nonostante uno dei pilastri della sua filosofia critica, vale a dire l'idealismo dei concetti di spazio e tempo, sia stato rigettato *in toto* da molti esponenti della fisica contemporanea (Einstein e i suoi allievi)[3], Kant rimane un pensatore fondamentale per la comprensione della filosofia moderna, di cui è considerato dai critici una delle figure fondanti; è stato altresì evidenziato l'importante rapporto tra la filosofia kantiana e il Romanticismo[4].

Indice

Biografia
- Le fonti: l'epistolario e i primi biografi
- Le origini e l'infanzia
- Al Collegium Fridericianum e all'università
- La maturità
- La censura
- La morte

Il pensiero

La rivoluzione copernicana di Kant

Opere
- Scritti pre-critici (1746-1780)
- Scritti critici (1781-1804)

Corrispondenza
Manoscritti postumi
Vorlesungen (Lezioni universitarie)
Scritti postumi e lezioni
Corrispondenza

Note
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Vita privata di Immanuel Kant****.*

Le fonti: l'epistolario e i primi biografi

> «Kant non ha altra biografia che la storia del proprio filosofare.»
>
> (Otfried Höffe[5])

La maggior parte della sua biografia è conosciuta grazie all'epistolario, un resoconto asciutto dei rapporti con gli studenti, i colleghi, gli amici e i parenti, ricco di interessanti dettagli sui rapporti intercorsi con alcune importanti personalità del secolo e sulle prime reazioni ottenute dal pensiero kantiano[6]. Importanti sono anche le prime biografie a lui dedicate, quali quelle di Ludwig Ernst Borowski[7], di Reinhold Bernhard Jachmann[8], di Ehregott Andreas Wasianski[9], di Johann Gottfried Hasse[10] del 1804 e di Friedrich Theodor Rink[11] e a opera di persone che ebbero modo di conoscerlo e di frequentarlo anche in qualità di collaboratori.[6] L'edizione italiana dell'epistolario di Kant non contiene lettere precedenti il 1761[12], mentre le biografie menzionate lo ritraggono soprattutto a partire dalle esperienze che gli autori ebbero di Kant quando egli era sul finire della vita, per cui questo repertorio biografico rischia di produrre un ritratto sbilanciato verso la rigidità tipica dell'età senile, quando invece in generale Kant fu personaggio "socievole e, nel suo stile di vita, addirittura galante".[13][14]

Le origini e l'infanzia

Kant nacque nel 1724 nella periferia di Königsberg, allora capitale della Prussia Orientale e oggi, con il nome di Kaliningrad, capoluogo dell'omonima Oblast, exclave russa tra Polonia e Lituania. Era quarto di nove figli [13], dei quali solo cinque raggiunsero l'età adulta.[15]

Nello stesso anno in cui nacque Kant, la città venne unificata a partire dai conglomerati di Altstadt, Löbenicht e Kneiphof. A Königsberg si affacciavano numerosi commercianti inglesi, che scambiavano articoli russi (cereali e bestiame) con vino e spezie.

Era alto un metro e cinquanta, tanto che sua madre lo aveva soprannominato *manelchen* ("ometto"), e condusse una vita casta.[16]

Kant riteneva che il nonno paterno fosse un immigrato scozzese, supposizione che non è possibile confermare: il bisnonno Richard era natio della Curlandia, anche se due delle sue figlie erano effettivamente sposate con scozzesi.[13] Il padre di Immanuel, Johann Georg Kant (1682-1746), era un sellaio originario di Memel, al tempo la città prussiana più settentrionale (oggi Klaipėda, in Lituania); la madre, Anna Regina Reuter (1697-1737), proveniente da una famiglia originaria di Norimberga e Tubinga, era una seguace del pietismo. Kant condivise dunque con molti illuministi tedeschi origini povere.[13]

Al Collegium Fridericianum e all'università

L'educazione religiosa impartitagli dalla madre continuò anche al *Collegium Fridericianum*,[17] che Kant frequentò dalla Pasqua del 1732 all'8 maggio 1740 e il cui direttore era da poco diventato Franz Albert Schultz (1692-1763). Costui era allievo di Christian Wolff e importante esponente del pietismo, nonché professore di teologia: soccorse finanziariamente, così come fecero altri amici di Kant, gli studi dell'indigente ragazzo.[18]

L'Università Albertina di Königsberg, dove insegnò Kant

Al Collegio, indicato dalla gente di Königsberg come un "rifugio di Pietisti", aveva larghissimo spazio un rigoroso catechismo: Kant vi studiò molto il latino, l'ebraico (dall'Antico Testamento), poco il greco antico (limitato al Nuovo Testamento) e quasi per nulla le materie scientifiche.[19][20] Kant ricorderà il *Fridericianum* come una "schiavitù giovanile", e anche avanti negli anni vi penserà con "paura e angoscia"[20]. In particolare per l'educazione religiosa, ricevuta nel Collegium così come per quella impartitagli nell'ambito familiare, Kant, ormai in tarda età, così commentava:

> «Si dica del pietismo ciò che si vuole, le persone che lo vivevano veramente possedevano ciò che di più alto può possedere l'uomo: quella quieta serenità e pace interiore che nessuna passione potrebbe turbare. Nessuna privazione, nessuna persecuzione le addolorava, nessun contrasto le induceva all'ira o all'inimicizia. [...] I miei genitori, modelli di onestà, di probità e di ordine, senza lasciarmi un patrimonio (ma nemmeno debiti), mi hanno dato un'educazione che non potrebbe essere migliore dal punto di vista morale e per la quale nutro sentimenti di vivissima gratitudine ogni volta che penso a loro[21].»

Nel 1737 muore la madre: Kant, tredicenne, la consegnò alla tomba il 23 dicembre[20].

Il 24 settembre 1740, Kant, secondo miglior allievo della classe, si immatricolò all'Università di Königsberg, la cosiddetta Albertina, per intraprendere studi filosofici, di teologia, di letteratura latina e di matematica, completati nel semestre estivo 1746, dove fu allievo di Martin Knutzen (1713-1751),[22] docente di logica e metafisica. L'interesse per Newton, scomparso nel 1727, ma anche per le scienze in generale, si manifestò proprio in questo periodo, probabilmente anche grazie al maestro Knutzen.[23]

Kant ebbe contatti con studenti, colleghi, amici e commensali che frequentavano la loggia massonica locale la quale aveva un orientamento non kantiano.[24]

Kant si confrontò fin da subito con la fisica di Newton e con le obiezioni mosse da Leibniz nei riguardi dell'impianto newtoniano[20]. Infatti, ancor più che dall'illuminismo wolffiano, Kant si sentì attratto dalla fisica newtoniana. Già nel 1747 egli pubblicò uno scritto sul problema allora assai dibattuto delle forze vive, tentando la conciliazione fra il punto di vista cartesiano e quello leibniziano. Nel 1755 pubblicò *Storia universale della natura e teoria del cielo* (*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*); nonostante tale titolo, Kant si distacca da Newton su un punto fondamentale, in quanto sostiene che l'universo è spiegabile con il semplice ricorso alle leggi della natura, senza fare appello al divino architetto, come fa appunto Newton.[25]

Nel 1746 morì il padre; Kant lasciò l'Albertina molto probabilmente all'inizio dell'estate del 1748, procurandosi da vivere come precettore presso la casa del pastore protestante Daniel Andresch, nella cittadina di Judtschen (odierna Veselovka[26]), poi presso il maggiore von Hülsen all'incirca fino al 1753, infine presso il conte Keyserling.[27]

È del 1746, pubblicato però solo nel 1749, il primo scritto sulle forze vive, dal titolo *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive e critica delle dimostrazioni delle quali il Signor Leibniz e altri studiosi di Meccanica si sono avvalsi in questa controversia, insieme ad alcune considerazioni preliminari riguardanti la forza dei corpi in generale*[28]. In esso è affrontata la celebre *querelle* delle forze vive,[29] occasionata a sua volta da Leibniz nel 1686 sul tema cartesiano della conservazione della quantità di moto (*rhopé*, *momentum*), tema, questo, di chiara matrice aristotelica (vedi le *Meccaniche*) e ripreso da Galileo Galilei nelle sue *Mecaniche* (1593 ca.), tradotte a loro volta in francese da Marin Mersenne nel 1634 e analizzate quindi da Descartes – su invito dello stesso Mersenne e di Constatin Huygens – nel 1637 e nel 1638.

È questo il primo momento sintetico della speculazione kantiana, in cui è affrontato il duplice tema della natura e della misura della forza, e della sua conservazione nelle variazioni fisiche dell'Universo. La riflessione ivi condotta analizza quelle tematiche esposte in numerosi scritti successivi di natura scientifica, quali per esempio la natura dello spazio e del tempo; il rapporto tra forza, sostanza e la conseguente costituzione dello spazio; la costituzione della materia; il rapporto foronomico[30] e dinamico tra spazio, tempo, materia, velocità e forza; la possibilità dell'esistenza simultanea di più mondi e la natura dell'Universo; l'introduzione del concetto di quantità negative in Fisica; e questioni di natura epistemologica, come il problema della fondazione della Meccanica e il suo rapporto con la Dinamica, o ancora la questione epistemologica "classica" circa il rapporto tra osservazione empirica discreta e deduzione della legge nel *continuum*.

Oltre ad anticipare numerosi temi che saranno affrontati analiticamente in opere successive, tale opera dimostra già inequivocabilmente l'indirizzo programmatico della ricerca scientifica di Kant, volta, fin dal suo primo scritto, al perseguimento di una descrizione 'sistematica' dell'Universo, *antecedentemente* determinata (*a priori*), secondo l'indirizzo programmatico della Scienza 'classica', vale a dire in assoluta conformità rispetto alla legge di causalità (nel *continuum*) e al principio di ragion sufficiente, secondo cui: *posita ratione ponitur rationatum*.[31]

La maturità

Nel 1755 con la tesi di laurea *Principiorum Primorum cognitionis metaphysicae nova delucidatio* ottenne la licenza di *magister*, mansione che esercitò per quindici anni. Non aveva però ancora uno stipendio fisso, in quanto pagato direttamente dagli studenti, e ciò lo obbligava a lavorare molto; preparava meticolosamente le lezioni, dimostrandosi un buon insegnante, piacevole da ascoltare.[32]

L'ipotesi cosmogonica della nebulosa solare primitiva, esposta nel 1755 nella *Storia universale della natura e teoria del cielo* (che egli desunse da Buffon e da altre fonti, in particolare dal materialismo antico di Democrito, Epicuro e Leucippo), ebbe molta fortuna e gli diede fama anche nel campo dell'astronomia. Essa fu enunciata proprio da Laplace che la rielaborò e la rilanciò nel 1796 nella *Exposition du système du monde* (*Esposizione del sistema del mondo*).

Ritratto di Kant eseguito da Charlotte Amalia Keyserling nel 1755

Un altro suo curioso contributo alla scienza fu costituito da una sua ipotesi circa, come diremmo oggi, una sorta di buco nero - singolarità, ante litteram, laddove Kant afferma: "Se l'attrazione agisce sola, tutte le parti della materia dovrebbero avvicinarsi sempre più, e diminuirebbe lo spazio che occupano le parti unite, di modo che si riunirebbero finalmente in un solo punto matematico".[33]

Nel 1770 lavorò come vice-bibliotecario presso la Reale Biblioteca, stesso anno in cui pubblicò la Dissertazione (*De mundi sensibilis atque intellegibilis forma et principiis*), testo grazie al quale riuscì a ottenere la cattedra di metafisica e logica all'Università di Königsberg. Da questo anno iniziò a lavorare a quel progetto che si concluderà nel 1781 con la pubblicazione della *Critica della Ragion pura*. Nel 1771 scriveva al suo allievo Marcus Herz: «sono attualmente occupato a comporre, con una certa cura e ampiezza di dettagli, un'opera dal titolo *I limiti della sensibilità e della ragione*.[34]». Kant quindi pensava di scrivere una sola grande opera, che avrebbe voluto intitolare *Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft* (*I limiti della sensibilità e della ragione*), che poi invece dividerà nelle tre *Critiche*: la *Critica della ragion pura*, la *Critica della ragion pratica* e la *Critica del giudizio*. All'università Kant inizia a sviluppare un pensiero originale, come poi accadrà per gli idealisti Fichte, Schelling e Hegel. Kant continuò a insegnare sino al 1796 (l'ultima lezione, sulla logica, è del 23 luglio), compiendo con scrupolosità i suoi obblighi accademici anche quando, per debolezza senile, gli divennero estremamente gravosi.

Herder, che fu suo allievo negli anni 1762-67, ha lasciato questa immagine di lui:

> «Io ho avuto la felicità di conoscere un filosofo, che fu mio maestro. Nei suoi anni giovanili, egli aveva la gaia vivacità di un giovane, e questa, credo, non lo abbandonò neppure nella tarda vecchiaia. La sua fronte aperta, costruita per il pensiero, era la sede di una imperturbabile serenità e gioia; il discorso più ricco di pensiero fluiva dalle sue labbra; aveva sempre pronto lo scherzo, l'arguzia e l'umorismo, e la sua lezione erudita aveva l'andamento più divertente. Con lo stesso spirito con il quale esaminava Leibniz, Wolff, Baumgarten, Crusius, Hume, e seguiva le leggi naturali scoperte da Newton, da Keplero e dai fisici, accoglieva anche gli scritti allora apparsi di Rousseau, il suo Emilio e la sua Eloisa, come ogni altra scoperta naturale che venisse a conoscere: valorizzava tutto e tutto riconduceva a una conoscenza della natura e al valore morale degli uomini priva di pregiudizi. La storia degli uomini, dei popoli e della natura, la dottrina della natura, la matematica e l'esperienza, erano le sorgenti che ravvivavano la sua lezione e la sua conversazione. Nulla che fosse degno di essere conosciuto gli era indifferente; nessuna cabala, nessuna setta, nessun pregiudizio, nessun nome superbo, aveva per lui il minimo pregio di fronte all'incremento e

al chiarimento della verità. Egli incoraggiava e costringeva dolcemente a pensare da sé; il dispotismo era estraneo al suo spirito. Quest'uomo, che io nomino con la massima gratitudine e venerazione, è Immanuel Kant: la sua immagine mi sta sempre dinanzi.[35]»

La vita di Kant, priva di avvenimenti notevoli, fu dedicata interamente alle attività intellettuali, a cui fece da cornice uno stile di vita regolare e abitudinario. La sua giornata cominciava alle cinque, subito dedicata al lavoro, e continuava con la colazione, poi una passeggiata, il riposo alle dieci. Sviluppò una notevole competenza in geografia, pur non avendo mai lasciato la città natale[6], neanche dopo la chiamata dell'Università di Halle che gli offriva uno stipendio più alto, un maggior numero di studenti e di conseguenza anche maggior prestigio. Era convinto che Königsberg fosse il posto ideale per i suoi studi.

Il rigorismo della sua dottrina morale e suo celebre ritiro dalla vita mondana ha favorito il fiorire di leggende sulla sua condotta di vita: si dice che egli stesso si imponesse rigide regole per le quali tutte le sere andava a dormire alle dieci in punto, per alzarsi alle cinque meno cinque del mattino seguente, senza mai anticipare o ritardare l'ora. Altresì, si racconta che i suoi concittadini regolassero gli orologi basandosi sulla sua routine quotidiana.[36]. La costanza richiesta dagli studi unita al contenuto della sua etica si sono fuse nella celebre leggenda del suo abitudinario e regolare stile di vita.[37]

La censura

L'unico fatto che uscì davvero fuori dai canoni di una vita completamente dedicata allo studio fu lo screzio che ebbe con il governo prussiano a seguito della seconda edizione, pubblicata nel 1794, dell'opera *La religione entro i limiti della semplice ragione*, ma con l'incoronazione di Federico Guglielmo III la libertà di stampa venne ripristinata e Kant rivendicò la libertà di pensiero nel *Conflitto delle facoltà*, del 1798.

La morte

Morì nel 1804, dopo essere stato colpito, a partire dal 1798,[38] da un decadimento delle funzioni cognitive e altri disturbi che permettono di ipotizzare che fosse affetto da Alzheimer o comunque da un'altra malattia neurodegenerativa[39]. Le sue ultime parole furono: "*Es ist gut*" ("Va bene").

È stato sepolto in un piccolo mausoleo, nell'angolo nord-est della cattedrale di Königsberg, odierna Kaliningrad. Sulla sua tomba vi è un epitaffio che recita l'explicit della *Critica della ragion pratica*:

(**DE**)	(**IT**)
«Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.»	«Due cose riempiono la mente con sempre nuova e crescente ammirazione e rispetto, tanto più spesso e con costanza la riflessione si sofferma su di esse: il cielo stellato sopra di me e la legge morale dentro di me.»

(Epitaffio sulla tomba di Immanuel Kant dalla *Critica della ragion pratica*[40])

Il pensiero

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Pensiero di Kant****.*

(**DE**)

«Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. *Sapere aude!* Habe Muth, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.»

(**IT**)

«L'Illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso. Minorità è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Imputabile a se stesso è questa minorità, se la causa di essa non dipende da un difetto d'intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di fare uso del proprio intelletto senza essere guidati da un altro. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! È questo il motto dell'Illuminismo.»

(Immanuel Kant da *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, 1784, Akademie-Ausgabe VIII, 35)

Kant concepì la propria filosofia come una rivoluzione filosofica (o "rivoluzione copernicana"), volta a superare quella che per Kant era la precedente metafisica dogmatica, determinando le condizioni e i limiti delle capacità conoscitive dell'uomo nell'ambito teoretico, pratico ed estetico. Questi ambiti non sono scelti casualmente, ma sono per Kant corrispondenti alle tre principali questioni cui la filosofia deve provare a rispondere, ovvero "Che cosa posso sapere?; Che cosa devo fare?; Che cosa ho diritto di sperare?"[41] Kant fu un cultore di diverse scienze, ma soprattutto della fisica. Egli conosceva assai bene questa scienza, alla luce della svolta impressa da Galileo Galilei e da Isaac Newton. Anche sull'origine dell'universo formulò un'ipotesi importante, nota come Nebulosa primitiva, che in seguito fu perfezionata da Laplace. A dispetto del carattere ampio e ben articolato della sua epistemologia, Kant privilegia la matematica pura e la fisica pura come le sole scienze fondate su giudizi sintetici a priori e in grado di fornire una conoscenza universale e necessaria. Da un punto di vista logico, infatti, ambedue si basano sulla deduzione, che sola può fornire alle proposizioni l'universalità e la necessità. Kant infatti pensa che l'induzione (come "inferenza del giudizio") pervenga soltanto a proposizioni generali, non universali: in ciò è ben presente in lui la lezione di Hume, un tratto che tuttavia distanzia l'approccio kantiano alla scienza da quello contemporaneo, che è di tipo probabilistico.

Va inoltre notato che, sebbene Kant abbia riconosciuto il valore delle scienze empiriche (egli ammette una fisica empirica accanto alla fisica pura e una psicologia empirica per esempio), ovvero fondate sull'induzione, queste non possono a suo avviso pretendere di essere considerate alla pari delle scienze pure. Questo lo porta a escludere addirittura (nei *Princìpi metafisici della scienza della natura*),[42] discipline come la chimica o la cosmologia dal dominio delle scienze naturali (metafisica della natura corporea nel lessico kantiano). Quasi assente dal panorama kantiano fu del resto anche uno studio sistematico della biologia, le cui proposizioni (fondate sul "principio di finalità della natura"), Kant riteneva generali e contingenti e quindi non suscettibili di trattamento scientifico. Nella "Critica del Giudizio"(1790) Kant mostra di conoscere il lavoro del naturalista Linneo, che tuttavia critica come superficiale ed empirico.[43]

Anche in questo senso, dunque, Kant non può dirsi un anticipatore del pensiero scientifico contemporaneo. Nonostante ciò, alla luce della "Critica del Giudizio" (ma anche e soprattutto della "Prima introduzione alla Critica del giudizio" ritrovata da Dilthey nel 1889), che non è solamente un trattato di estetica (come il Romanticismo aveva creduto), Kant con il "principio di finalità della natura" (proprio del giudizio riflettente) si distanzia notevolmente da una concezione meccanicistica della natura, comune a gran parte della filosofia dell'800. Anticipa infatti soluzioni che saranno proprie addirittura della epistemologia del

tardo '900. In modo particolare, definito il giudizio come "la facoltà di sussumere il particolare sotto l'universale", Kant distingue il giudizio in determinante e riflettente. Se nella matematica pura e nella fisica pura il giudizio è determinante, in quanto l'universale è dato, nelle scienze empiriche (fisica empirica "in primis") fondate invece sul giudizio riflettente, l'universale è cercato e trovato, partendo da rappresentazioni empiriche.

È da rilevare poi come in Kant il libero accordo tra immaginazione e intelletto sia alla base della scoperta scientifica, come "trovata" del giudizio riflettente. Gli studi più recenti del tardo Novecento, condotti da Silvestro Marcucci e da Antonio Schiavo (quest'ultimo allievo del filosofo teoretico Teodorico Moretti-Costanzi) mettono in luce peraltro come il vero scienziato nel momento della scoperta scientifica (nella "trovata" del giudizio nel lessico kantiano), sia un genio artistico. Chiaramente in seguito, a differenza dell'artista, lo scienziato formalizzerà in linguaggio matematico la sua scoperta secondo l'insegnamento di Galilei, per il quale il "libro della natura è scritto in caratteri matematici", che Kant medesimo fece suo. Dal punto di vista strettamente logico Kant ci ha anche offerto una giustificazione trascendentale dell'induzione come inferenza del giudizio, che sempre alla fine del '900 ha ricevuto grande attenzione dall'epistemologia contemporanea. Kant, pur lavorando soprattutto con l'armamentario terminologico della tarda scolastica tedesca, ha introdotto nuovi importanti termini filosofici, che saranno alla base di tutta la "filosofia classica tedesca" successiva. Infine Kant non riconobbe le proposizioni "necessarie a posteriori" e quelle "contingenti a priori" ovvero fondate su una conoscenza oggettiva ma non formale del mondo, oppure universale ma non necessaria, di cui Kant escluse l'esistenza, peraltro precedentemente ammessa da Aristotele e Leibniz, e in seguito ribadita dal logico americano Saul Kripke nel 1970[44][45][46]. Per tutte queste ragioni il rapporto di Kant con le scienze naturali del proprio tempo rimase sempre piuttosto controverso.

La *Critica della ragion pura*, pubblicata in prima edizione nel 1781, e in una seconda edizione (molto rielaborata in alcune parti) nel 1787, produsse un'importante critica della metafisica classica e razionalistica. Anche se Kant, con la sua critica, volle colpire soprattutto la metafisica razionalistica leibniziano-wollfiana (da lui definita dogmatica), ai filosofi neo-scolastici (in particolare ai filosofi neo-tomisti) parve colpire la metafisica di stampo aristotelico-tomistica. In particolare Kant forniva in realtà una contro-argomentazione delle famose Cinque Vie di san Tommaso d'Aquino: la ragione che pretende di parlare dell'incondizionato (Dio), cade in contraddizione.[47] Tuttavia Kant muove le proprie argomentazioni in modo contrario all'avviso dell'intera tradizione tomistica: egli infatti sembra considerare la prova cosmologica e teologica come argomenti che si ridurrebbero alla prova ontologica, che è una prova "a priori"; quindi dimostra che esse non possono guidare a una conoscenza razionale di Dio.

In realtà le dimostrazioni tomistiche dell'esistenza di Dio non sono riducibili a nessuna prova *a priori*, ma sono prove *a posteriori* che possono mostrare l'esigenza di un principio assoluto, date alcune pre-condizioni nel contingente.[48] In questo senso, come ha sottolineato Louise Burchill nell'Introduzione alla traduzione di Alain Badiou, *Deleuze. The Clamour of Being*, "L'imputazione di Kant alla metafisica classica è priva di significato o nulla".[49]

Come si desume dalle Prefazioni, Kant voleva fondare una critica, la cui funzione dichiarata avrebbe dovuto essere quella di gettare le fondamenta (come "propedeutica") di un nuovo edificio della metafisica (come "dottrina"). Questa metafisica (intesa da Kant come "conoscenza razionale per concetti") fu elaborata dal filosofo tedesco nelle due opere dottrinarie: *La metafisica dei costumi* (1797) e *Primi principi metafisici della scienza della natura (1786)*. Questi ultimi, in particolare, furono ripresi e approfonditi nell'*Opus postumum*. In quest'opera rimasta incompiuta, Kant tenta il passaggio dalla metafisica della natura corporea alla fisica propriamente detta, cercando di andare oltre la prospettiva di Newton. Il risultato è un importante

contributo speculativo di fisica 'teorica'. Nella Prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, Kant prospetta la novità della propria opera, paragonando la sua rivoluzione filosofica alla rivoluzione nell'astronomia, compiuta da Copernico, Galilei, Keplero e Newton. Nella definizione del metodo del filosofare, introduce l'importante concetto del "trascendentale", a cui si atterrà, con notevoli ampliamenti e modifiche, anche nella *Critica della ragion pratica* e *Critica del giudizio*, come pure in altre opere posteriori. Come filosofo, Kant si interessò prevalentemente di gnoseologia, di etica di estetica e di teologia: soprattutto nell'etica il suo contributo è fondamentale, in quanto pose le fondamenta dell'etica laica, che il dibattito del tardo '900 ha molto valorizzato. Kant si interessò anche di logica, antropologia, metafisica, geografia fisica, e di pedagogia; molti furono quindi i suoi interessi, che coltivò durante tutta la sua attività filosofica, come documenta l'edizione dei suoi scritti editi e postumi pubblicata a cura dell'Accademia delle Scienze di Berlino a partire dal 1901[50].

La rivoluzione copernicana di Kant

Ai tempi di Kant il dibattito filosofico era caratterizzato dal confronto tra empiristi e razionalisti, i primi diffusi soprattutto in Inghilterra (come per esempio Hobbes, Locke e Hume), i secondi soprattutto nell'Europa continentale (con Cartesio, Spinoza e Leibniz). Le due correnti di pensiero, chiamate una filosofia analitica e l'altra continentale, definite sia cieche che vuote, a cui ormai erano ceduti i fondamenti basilari che tenevano eretta tutta la loro complessa struttura: da qui la citazione "le intuizioni senza concetto sono cieche, i concetti senza intuizioni sono vuoti".

È dunque strettamente necessario analizzare prima queste due filosofie per capire dove si colloca Kant.

I razionalisti potevano vantarsi di avere come basamento Cartesio e il suo dualismo ontologico, che però, pur essendo una invenzione concettuale di estrema rilevanza, costituiva una contraddizione di uguale importanza. Tra i suoi seguaci si presenta Leibniz, che si era impegnato a conciliare la filosofia moderna e quella scolastica attraverso l'introduzione dell'ars combinatoria: la conoscenza universale si aveva per mezzo della semplice composizione dei concetti e che il mondo reale era eventuale e probabilistico.

Dall'altra parte, la conoscenza si basava sui dati di senso, quindi i concetti erano una scorciatoia, spesso ingannevole, per codificare la realtà, e la metafisica non era consistente e solamente una schematizzazione concettuale superflua dell'universo: questo tutto non favoriva la credibilità dei loro assiomi, il rapporto sensazioni-idee generali e idee-cose.

In questa visione tragica, la filosofia tradizionale veniva distrutta da fisici, che si erano distaccati dalla figura di filosofo, ma vennero affiancati da Kant in questa opera di rivoluzione, ponendosi a metà tra i due pensieri dell'epoca, ribaltando la metafisica, che oramai un "castello in aria" e, anche se comportava uno ostacolo non trascurabile, ponendo l'ontologia praticamente con significato uguale alla metafisica, per ricostruirla da capo attraverso la fisica, poiché la fisica matematica offriva via d'accesso a nozioni sicure come le operazioni matematiche e dense come quelle sensiste: nessuno prima di lui, pur volendo, era riuscito a fare questo passo avanti. A questo rinnovamento era già stato favorito da Cartesio, che fece l'azzardo di andare contro la filosofia tradizionale della scolastica, basata sull'aristotelismo, inventando il suo metodo introducendo il concetto del "cogito ergo sum" e il famoso dualismo onto-gnoseologico. Ancora più indietro nel tempo, entrambi questi filosofi, Kant e Cartesio, possono essere comparati con Socrate, che per primo si pose contro coloro che lo precedevano, i quali erano i presocratici naturalisti, i sofisti e il senso comune: si può quindi parlare di "risocrastizzazione" in ognuno dei due casi. Dato che sia Socrate che Cartesio hanno avuto un ruolo di spartiacque, se esiste un prima e dopo Socrate, un prima e dopo Cartesio, allora

sicuramente ci sarà un prima e dopo Kant. Dal punto di vista storico, può essere paragonata alla Great Revolution inglese scoppiata nel 1688, dato che tutti sapevano che stava accadendo, ma non fu condotta attraverso le armi.

Questo sicuramente non rinnegava e non disprezzava la filosofia che lo aveva preceduto, assimilava tutta la tradizione che si porta alle spalle e che aveva studiato senza l'attaccamento al nome degli autori, quindi un apprendimento disinteressato dal pregiudizio, ma riconosceva comunque i filosofi precedenti e a lui contemporanei. Ad esempio Hume venne identificato da Kant (chiamato anche "Hume Prussiano") come colui che lo aveva "svegliato", quasi come faceva Socrate con l'uso della maieutica. Si faceva quindi padrone delle conoscenze che gli sembravano più vere e non contraddittorie, le metteva insieme come dei mattoncini e la sua combinazione tra empirismo e razionalismo era stabile e indistruttibile, non c'era nessun dubbio che potesse crollare questa nuova visione della metafisica (utilizzando quindi un metodo del tutto conciliabile a quello Cartesiano, o Galileiano dal punto di vista scientifico).

Non può dunque essere definito né empirista né razionalista, ed è questo il motivo per cui viene definita la sua rivoluzione copernicana: come Copernico, svolge un rivolgimento di prospettiva, ma dal punto di vista filosofico, e non astronomico, passando da un lato dalla teoria geocentrica, per la quale la terra era al centro dell'universo, alla teoria eliocentrica, dove il Sole era motore centrale di esso; dall'altro lato "spostando l'attenzione dall'oggetto al soggetto, Kant dà un taglio netto alla tradizione precedente e inaugura una concezione della filosofia".

Questa opera grandiosa fu condotta come una rivolta silenziosa, a cui dedicò quasi totalmente la sua vita per compierla, con la stesura delle sue tre maggiori opere: la *Critica della ragion pura*, prima opera e la più influente, con cui si spiega al meglio il concetto di rivoluzione copernicana e il metodo conoscitivo; la *Critica della ragion pratica*, con cui definisce la facoltà di fare o non fare qualcosa, di desiderare; e infine la *Critica del giudizio*, da dove nasce l'estetica filosofica.

Più in particolare nella prima critica si presentano le vere e proprie invenzioni e novità di Kant quali sono:

- fenomeno e noumeno: "il fenomeno suggerisce di spingersi verso una cosa in sé inaccessibile ai non illuminati né di giudicare il mondo come un'apparenza ingannevole; costituisce invece l'unica conoscenza disponibile, per il senso comune così come per la filosofia, nel quadro di una visione scientifica del mondo";
- deduzione, schematismo, immaginazione: "si impegna nella ricerca di strutture di meditazione che permettano la comunicazione fra lo stato concettuale e quello percettivo. Ed è costretto a fabbricarsi a mani nude – per rispondere alle sue nuove esigenze – una psicologia speculativa, o trascendentale, [...] la cui genesi va cercata in una tensione interna al suo pensiero: da un lato (a differenza di Leibniz e degli empiristi) sensibilità e intelletto vengono nettamente separati; dall'altro non c'è speranza sensibile senza concetti";
- cento talleri: esempio usato per spiegare la sua ontologia e la sua logica "La differenza tra un tallero reale e un tallero ideale non è solo concettuale, ma, precisamente, scava un baratro tra avere e non avere, al punto che per ricavare del tallero ideale un qualcosa di reale ci si poteva accontentare anche di un quarto del valore nominale della cambiale";
- giudizi sintetici a priori: "Essi costituiscono i presupposti in mancanza dei quali non potremo fare esperienza, e che non ne dipendono. [...] Poiché i giudizi matematici appaiono sicuri ma non costituiscono conoscenza, lo sforzo di Kant consiste nel trasformare alcuni giudizi che gli empiristi classificavano come sintetici aposteriori (i cinque principi ontologici: l'Io, lo Spazio, il Tempo, la Sostanza e la causa) in sintetici a priori, fondandoli sulle certezze della fisica".

Alla base del suo lavoro si erano poste queste ultime cinque tesi ontologiche fondamentali:

- spazio: "Per mezzo del senso esterno (che è una proprietà del nostro animo), noi ci rappresentiamo gli oggetti come fuori di noi e come tutti assieme nello spazio";
- tempo: "La simultaneità o la successione non potrebbero neppure mai costituirsi come percezioni se non ci fosse apriori [...] la rappresentazione del tempo";
- sostanza: "In ogni cambiamento dei fenomeni, la sostanza permane";
- causa: "Tutti i mutamenti accadono secondo la legge della connessione di causa e effetto";
- io: "L'io penso deve potere accompagnare tutte le mie rappresentazioni".

Le prime due miravano alla convinzione empiristica di Leibniz e George Berkeley, che vedevano nello spazio e nel tempo il risultato del rapporto tra gli oggetti; la sostanza a Locke, poiché la definiva solo un costrutto mentale generato dall'abitudine; e le ultime due a Hume, ma allo stesso tempo erano ereditate direttamente da quella tradizione andata a rotoli, come per esempio l'io penso cartesiano, padre supremo di tutti i principi e dei giudizi sintetici, basamento della rivoluzione copernicana, intessuto dalla stoffa del tempo, che contiene lo spazio: descrivendolo in questo modo, sembra che si sia descrivendo la perfezione, in realtà con esso si può inciampare nel problema di dimenticarsi che il mondo non è una rappresentazione, già iniziato al tempo dall'inventore stesso Cartesio.

Dopo tutto il lavoro che aveva fatto Kant alla fine ha ottenuto ciò che ha sempre voluto: divenne il filosofo maggiormente influente, sia direttamente che indirettamente, per quasi due secoli a seguire (80% delle filosofie di questi anni sono derivate da lui), fino a influenzare i nostri giorni. Per primo aveva completato la repressione del realismo aristotelico iniziata da Cartesio. Come la filosofia antica doveva quasi tutto a Platone, lo stesso farà la filosofia moderna con Kant: l'idealismo e l'anti-idealismo non si spiegherebbero senza di lui, poiché dipendono dal peso trasferito ai soggetti dagli oggetti. Costituisce pure una sorta di scuola, il kantismo, che influenzò linguisticamente la progenie per l'importanza trascendentale che aveva attribuito al linguaggio. Tutte le scienze umanistiche, come l'antropologia e la psicologia, e le scienze cognitive furono influenzate, poiché, grazie alla rivoluzione, si inizia a studiare sempre in primo luogo l'uomo e le sue qualità e capacità, per poi il funzionamento del mondo. Inventa l'estetica, o almeno ne attribuisce il significato attuale, e stigmatizza anche l'idea e il concetto di sublime, tema ripreso dal romanticismo, soprattutto nell'ambito della natura. Vivendo in quest'epoca e in un regime basato su questo principio, attraverso la scrittura di un altro saggio "Risposta alla domanda: cosa è l'illuminismo?", definisce e fa considerazioni su di esso, aprendo così ampie discussioni su di esso e ne dà la definizione: come Hume, che era considerato l'inventore dell'illuminismo scozzese, Kant lo è per quello prussiano ed europeo. Un'ulteriore opera "Per la pace perpetua" pone le basi del federalismo, della filantropia e alla filosofia del diritto. Tutti i motivi di fondo che hanno rinnovato la filosofia degli ultimi 200 anni derivano da Kant.

Un uomo e una filosofia indispensabile e fondamentale per la Storia, la filosofia, le scienze e la vita in generale, ma tutti hanno dei difetti. Le rivoluzioni portano sì all'innovazione e al miglioramento, ma non si possono definire tali se non fanno spargimento di sangue, e quella Kantiana non è da meno. In primo luogo se conosciamo solo ciò che sta nello spazio e nel tempo, di conseguenza la metafisica divenne una sotto scienza della fisica e si crea così facendo un grande territorio di cose che non si vedono e non si toccano: si costituisce "un'enorme ontologia invisibile" di cui Kant non si era mai preoccupato. Secondariamente, se conosciamo solo quello che dipende da noi uomini, allora la filosofia diventa una propaggine della psicologia. Per ultimo sorge il problema che essere e conoscere sono indistinguibili tra loro, quindi neanche la distinzione tra soggettivo e oggettivo non è più così rilevante.

Opere

L'edizione di riferimento degli scritti di Kant, comunemente utilizzata nelle citazioni, è quella a cura dell'Accademia di Berlino, conosciuta come "Akademie-Ausgabe" (= AA): *Kant's Gesammelte Schriften, von der Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlino 1902 ss.; i testi dei primi 23 volumi sono consultabili sul sito: Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken (http://kant.korpora.org/).

Il progetto di un'edizione critica degli scritti kantiani era stato avanzato nel 1894-95 da Wilhelm Dilthey,[51] che aveva proposto di suddividere gli scritti in quattro sezioni:

- Prima: Werke [Opere pubblicate durante la vita di Kant] - Volumi I–IX;
- Seconda: Briefwechsel [Corrispondenza] (Volumi. X–XIII, con un Supplemento nel volume XXIII);
- Terza: Handschriftlicher Nachlass [Lascito manoscritto] (Volumi XIV–XXIII);
- Quarta: Vorlesungen [Lezioni 1770-1796] (Volumi XXIV–XXIX), (non ancora completata: manca la seconda parte del volume 26 *Physische Geographie*).

Per una descrizione del contenuto dei volumi consultare Kant in the Classroom. Materials to aid the study of Kant's lectures (http://users.manchester.edu/FacStaff/SSNaragon/Kant/Helps/AcadEd.htm) di Steve Naragon.

L'edizione comprende anche i manuali usati da Kant (Bezugstexte) (https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/) Archiviato (https://web.archive.org/web/20190619210921/https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/) il 19 giugno 2019 in Internet Archive. [52], nelle lezioni di diritto (Gottfried Achenwall), teologia (Johann Augustus Eberhard), logica (Georg Friedrich Meier), metafisica e psicologia (Alexander Gottlieb Baumgarten) che Kant ha ampiamente annotato e a cui è rimasto fedele durante tutta la sua carriera. Tra i manoscritti pubblicati in questi volumi, il ''Duisburger Nachlass'' (*Reflexionen* 4674–84, vol. 17, pp. 643–673)[53] è di particolare interesse. Si tratta di un manoscritto databile al 1775, il cui nome non deriva dalla città di Duisburg, ma dall'essere appartenuto alla famiglia della nobildonna Luise von Duisburg (1811-1862);[54]; pubblicato per la prima volta nel 1889 è un contributo importante per lo studio della genesi della *Critica della ragion pura*, durante il 'decennio silenzioso' (1771-1780).

I volumi XIV-XIX contengono le note manoscritte (*Reflexionen*) non destinate alla pubblicazione; il curatore dell'edizione, Erich Adickes, le ha suddivise per argomento e ha stabilito l'ordine cronologico.

Alcune note manoscritte di Kant erano già state pubblicate a cura di Benno Erdmann, *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*, Leipzig, Fues, 1882-1884: .

- *Le riflessioni di Kant sulla filosofia critica: dalle note manoscritte di Kant*.
  - Vol. 1: *Riflessioni sull'antropologia*
  - Vol. 2: *Riflessioni sulla Critica della ragion pura*

Nuova edizione riveduta in un volume a cura di Norbert Hinske, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1992.

Le lezioni contenute nei volumi XXVI - XXIX non sono basate su manoscritti di Kant, ma sugli appunti dei suoi studenti[55] e sono indicate con il nome dell'estensore (''Metaphysik Herder'' indica gli appunti di Johann Gottfried Herder, che seguì le lezioni di Kant dal 1762 al 1764), oppure con il luogo del ritrovamento (''Wiener Logik'' è un corso di lezioni ritrovato a Vienna).

Un'edizione più recente delle opere contenute nella prima sezione, con un testo in parte migliorato, è stata curata da Wilhelm Weischedel, *Immanuel Kant Werke in sechs Bänden*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983 ss.

Le opere sono ordinate secondo l'edizione dell'Accademia di Berlino (Akademie Ausgabe = AA); nelle note sono indicate le principali traduzioni in italiano.

Scritti pre-critici (1746-1780)

- **AA I: Vorkritische Schriften I** (1902, seconda ed. 1910)
  - 1746 - 1749: I, 3-181 – *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen* (*Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive e critica delle dimostrazioni delle quali il Signor Leibniz e altri studiosi di Meccanica si sono avvalsi in questa controversia, insieme ad alcune considerazioni preliminari riguardanti la forza dei corpi in generale*)[56]
  - 1754: I, 185-191 - *Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe und woraus man sich ihrer versichern könne, welche von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin zum Preise für das jetztlaufende Jahr aufgegeben worden* (*Esame della questione se la Terra ha subito qualche variazione nella sua rivoluzione intorno all'asse*)[57]
  - 1754: I, 195-213 - *Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen* (*Se la terra invecchi da un punto di vista fisico*)[57]
  - 1755: I, 217-368 - *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt* (*Storia universale della natura e teoria del cielo, o ricerca intorno alla costituzione e all'origine meccanica dell'intero sistema del mondo condotta secondo i principi newtoniani*)[58]
  - 1755: I, 371-384 - *Meditationum quarundam de igne succincta delineatio* (o *De igne*; *Breve esposizione di alcune meditazioni sul fuoco*) dissertazione di dottorato[59][60]
  - 1755: I, 387-416 - *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (*Nuova delucidazione dei primi princìpi della conoscenza metafisica*) tesi di libera docenza universitaria[61]. [62]
  - 1756: I, 419-427 - *Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westliche Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat* (*Sulle cause dei terremoti in occasione della sciagura che ha colpito le terre occidentali d'Europa verso la fine dell'anno trascorso*)[63][64]
  - 1756: I, 431-461 - *Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat* (*Storia e descrizione naturale degli straordinari eventi del terremoto che alla fine del 1755 ha scosso gran parte della terra*)[64]
  - 1756: I, 465-472 - *Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen* (*Ulteriori considerazioni sui terremoti avvertiti da qualche tempo*)[64]
  - 1756: I, 475-487 - *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam* (*Monadologia physica*)[61][65]
  - 1756: I, 491-503 - *Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde* (*Nuove annotazioni per la spiegazione della teoria dei venti*)[57][66]
- **AA II: Vorkritische Schriften II** (1905, seconda ed. 1912)

- 1757: II, 3-12 - *Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie nebst dem Anhange einer kurzen Betrachtung über die Frage: Ob die Westwinde in unsern Gegenden darum feucht seien, weil sie über ein großes Meer streichen* (*Progetto di un Collegio di geografia fisica*)
- 1758: II, 15-25 - *Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft* (*Nuova dottrina del moto e della quiete e delle loro conseguenze rispetto ai primi principi della scienza naturale*)[61]
- 1759: II, 29-35 - *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus* (*Saggio su alcune considerazioni a proposito dell'ottimismo*)[64]
- 1760: II, 39-44 - *Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Johann Friedrich von Funk* (*Pensieri sulla morte prematura del signor Johann Friedrich von Funk*)
- 1762: II, 47-61 - *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen* (*La falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche*)[67]
- 1763: II, 65-163 - *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (*L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*)[61]
- 1763: II, 167-204 - *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* (*Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*)[61]
- 1764: II, 207-256 - *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (*Considerazioni sul sentimento del bello e del sublime*)[61][68]
- 1764: II, 259-271 - *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* (*Saggio sulle malattie della mente*)[69]
- 1764: II, 275-301 - *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (*Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale*) risposta al quesito della Reale Accademia di Scienze di Berlino per l'anno 1763[61]
- 1765: II, 305-313 - *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766* (*Annuncio di Immanuel Kant sul programma delle sue lezioni del semestre invernale 1765-66*)[70]
- 1766: II, 317-373 - *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (*Sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica*)[61][71]
- 1768: II, 377-383 - *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* (*Del primo fondamento della distinzione delle regioni dello spazio*)[61]
- 1770: II, 387-419 - *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (*Dissertazione sulla forma e i princìpi del mondo sensibile e intelligibile*)[72][73]
- 1771: II, 423-425 - *Recension von Moscatis Schrift: Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Structur der Thiere und Menschen* (*Recensione della traduzione tedesca dello scritto di Pietro Moscati "Della essenziale differenza corporea fra la struttura di animali e uomini"*)[74]
- 1775: II, 429-443 - *Von den verschiedenen Racen der Menschen* (*Delle diverse razze di uomini*)[75]
- 1776: II, 447-448 - *Aufsätze, das Philanthropin betreffend. Erster Aufsatz* (*Primo saggio sul 'Philantropinum', una scuola riformista fondata da Johann Bernhard Basedow nel 1774*)
- 1777: II, 449-452 - *Aufsätze, das Philanthropin betreffend. Zweiter Aufsatz. An das gemeine Wesen* (*Secondo saggio sul 'Philantropinum'*)

Scritti critici (1781-1804)

- 1787: **AA III: Kritik der reinen Vernunft (Zweite Auflage)** (1904, seconda ed. 1911) - (*Critica della ragion pura*, seconda edizione)

- 1781: **AA IV: Kritik der reinen Vernunft (Erste Auflage). Prolegomena, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft** (1903, seconda ed. 1911)
  - 1781: IV: 5-252 - *Kritik der reinen Vernunft* (Erste Auflage) (*Critica della ragion pura*, prima edizione)[76]
  - 1783: IV, 255-383 - Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. (*Prolegomeni a ogni futura metafisica che vorrà presentarsi come scienza*)[77]
  - 1785: IV, 387-463 - Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. (*Fondazione della metafisica dei costumi*)[78]
  - 1786: IV, 467-565 - Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. (*Principi metafisici della scienza della natura*)[79]
- **AA V: Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urtheilskraft** (1908, seconda ed. 1913)
  - 1788: V, 3-163 - *Kritik der praktischen Vernunft* (*Critica della ragion pratica*)[80]
  - 1790: V, 167-485 - *Kritik der Urteilskraft* (*Critica del Giudizio*)[81]
- **AA VI: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten** (1907, seconda ed. 1914)
  - 1793: VI, 3-202 - *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (*La religione entro i limiti della semplice ragione*)[82]
  - 1797: VI, 205-493 - *Die Metaphysik der Sitten* (*La metafisica dei costumi*)[83][84][85]
- **AA VII: Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht** (1907, seconda ed. 1917)
  - 1798: VII, 5-116 - *Der Streit der Fakultäten* (*Il conflitto delle facoltà*)[86]
  - 1798: VII, 119-333 - *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (*Antropologia dal punto di vista pragmatico*)[87][88]
- **AA VIII: Abhandlungen nach 1781** (Saggi scritti dopo il 1781, 1912, seconda ed. 1923)
  - 1782: VIII, 3-4 - *Anzeige des Lambert'schen Briefwechsels* (*Recensione dell'edizione della corrispondenza di Johann Heinrich Lambert*)
  - 1782: VIII, 6-8 - *Nachricht an Ärzte* (*Messaggio ai medici sull'epidemia di primavera del 1782*)
  - 1783: VIII, 10-14 - *Recension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religion, nebst einem Anhange von den Todesstrafen* (*Recensione del "Saggio di una guida etica per tutti gli uomini, senza distinzione di religione" di Johann Heinrich Schulz, con un'appendice sulla pena di morte*)[75]
  - 1784: VIII, 17-31 - *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*)[75][89]
  - 1784: VIII, 35-42 - *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (*Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*)[90]
  - 1785: VIII, 45-66 - *Recensionen von J.G.Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.Theil 1. 2* (*Recensione delle "Idee per la filosofia della storia dell'umanità" di Johann Gottfried Herder)*[75]
  - 1785: VIII, 69-76 - *Über die Vulkane im Monde* (*Sui vulcani della luna*)[57]
  - 1785: VIII, 79-87 - *Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks* (*L'illegittimità della ristampa dei libri*)[91]

- 1785: VIII, 91-106 - *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace* (*Determinazione del concetto di razza umana*)[75]
- 1786: VIII, 127-130 - *Recension von Gottlieb Huseland's Versuch über den Grundsatz des Naturrechts* (*Recensione del "Saggio sul fondamento del diritto naturale" di Gottlieb Huseland*)[75]
- 1786: VIII, 133-147 - *Was heißt: Sich im Denken orientiren?* (*Che cosa significa orientarsi nel pensiero?*)[90]
- 1786: VIII, 151-155 - *Einige Bemerkungen zu L. H. Jakob's Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden* (*Alcune osservazioni sulla recensione di L. H. Jakob all'opera di Moses Mendelssohn "Le ore del mattino. Lezioni sull'esistenza di Dio"*)
- 1788: VIII, 159-184 - *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie* (*Sull'impiego dei principi teleologici in filosofia*)[90]
- 1790: VIII, 187-251 - *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (*Su una scoperta secondo la quale ogni nuova critica della ragion pura sarebbe resa superflua da una più antica*) contro Johann Augustus Eberhard[90]
- 1791: VIII, 255-271 - *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* (*Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea*)[90]
- 1793: VIII, 275-313 - *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (*Sul detto comune: "Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica"*)[75][92]
- 1794: VIII, 317-324 - *Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung* (*A proposito dell'influenza della luna sul clima*)[57]
- 1794: VIII, 327-329 - *Das Ende aller Dinge* (*La fine di tutte le cose*)[90][93]
- 1795: VIII, 343-386 - *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (*Per la pace perpetua*)[94]
- 1796: VIII, 389-406 - *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (*D'un tono da signori assunto di recente in filosofia*)[90]
- 1796: VIII, 407-410 - *Ausgleichung eines auf Mißverstand beruhenden mathematischen Streits* (*Esame di una controversia matematica basata su un malinteso*)
- 1796: VIII, 413-422 - *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie* (*Annuncio del prossimo completamento d'un trattato per la pace perpetua in filosofia*)[90]
- 1797: VIII, 425-430 - *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (*Sul presunto diritto di mentire per amore dell'umanità*)[75][95]
- 1798: VIII, 430-438 - *Über die Buchmacherei* (*Sulla realizzazione di libri*)[75]
- 1800: VIII, 441 - *Vorrede zu Reinhold Bernhard Jachmanns Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie* (*Prefazione all'"Esame della filosofia kantiana della religione" di Reinhold Bernhard Jachmann*)
- 1800: VIII, 445 - *Nachschrift zu Christian Gottlieb Mielckes Littauisch-deutschem und deutsch-littauischem Wörterbuch* (*Poscritto al Dizionario lituano-tedesco di Christian Gottlieb Mielcke*)
- 1764: VIII, 449-450 - *Recension von Silberschlags Schrift: Theorie der am 23. Juli 1762 erschienenen Feuerkugel* (*Recensione dello scritto di Johann Silberschlag "Teoria della cometa apparsa il 23 luglio 1762"*)
- 1788: VIII, 453-460 - *Kraus' Recension von Ulrich's Eleutheriologie* (*Sulla recensione di Christian Jacob Kraus all'"Eleutheriologie, oder über Freyheit und Nothwendigkeit"*[96] *di Johann August Heinrich Ulrich*)

- **AA IX: Logik - Physische Geographie - Pädagogik** (1923)

- 1800: IX, 1-150 - *Logik* (*Logica*, a cura di Gottlob Benjamin Jäsche, allievo di Kant)[97]
- 1802: IX, 151-436 - *Physische Geographie* (*Geografia fisica*, a cura di Friedrich Theodor Rink)[98]
- 1803: IX, 437-499 - *Pädagogik* (*Pedagogia*, a cura di Friedrich Theodor Rink)[99]

Corrispondenza

- **AA X: Briefwechsel Band I. 1747-1788** (1900, seconda ed. 1922)
- **AA XI: Briefwechsel Band II. 1789-1894** (1900, seconda ed. 1922)
- **AA XII: Briefwechsel Band III. 1895-1803** (1902, seconda ed. 1922)
  - 1793: XII, 31-35: *Zu Sommering, uber das Organ der Seele* (*A proposito dell'opera di Sommering sull'organo dell'anima*)[100]
  - 1799: XII, 370-371: *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre* (Dichiarazione riguardo alla 'Dottrina della scienza' di Fichte)[101]
- **AA XIII: Briefwechsel Band IV. Anmerkungen und Register** (1922)

Manoscritti postumi

- **AA XIV: Handschriftlicher Nachlaß: Mathematik - Physik und Chemie - Physische Geographie** (1911, seconda ed. 1925)
- XIV, 3-61: *Reflexionen zur Mathematik* (Riflessioni sulla matematica)
- XIV, 65-537: *Reflexionen zur Physik und Chemie* (Riflessioni sulla fisica e la chimica)
- XIV, 541-635: *Reflexionen zur physischen Geographie* (Riflessioni sulla geografia fisica)
- **AA XV: Handschriftlicher Nachlaß: Anthropologie** (1913, seconda ed. 1923)
- *Erste Hälfte* (Prima parte)
- XV, 5-54: *Erläuterungen zur Psychologia empirica in A. G. Baumgartens Metaphysica* Alexander Georg Baumgarten, *Metaphysica*, (§§ 504-699: *Psychologia empirica*) (Annotazioni sulla psicologia empirica nella *Metaphysica* di Alexander Gottlieb Baumgarten; ristampa dei §§ 504-699 della *Psychologia empirica*)
- XV, 57-654: *Reflexionen zur Anthropologie*
- *Zweite Hälfte* (Seconda parte)
- XV, 657-798: *Entwürfe zu dem Colleg über Anthropologie aus den 70er und 80er Jahren* (Progetto di un Collegio sull'antropologia degli anni '70 e '80)
- 1777: XV, 799-899 - Erster Anhang. *Entwurf zu einer Opponenten-Rede* (prima appendice: Progetto per un discorso come Opponente: sulla tesi di laurea di J. G. Kreutzfeld, *Dissertatio Philologico-Poetica de Principiis Fictionum Generalioribus*)[102]
- 1788: XV, 939-953 - Zweiter Anhang. *De medicina corporis, quae philosophorum est* (seconda appendice: *Sulla guarigione del corpo, per quanto è affare dei filosofi*,[103]
- **AA XVI: Handschriftlicher Nachlaß: Logik** (1914, seconda ed. 1924)
  - Georg Friedrich Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre* (1752) (ristampa dell'*Estratto della dottrina della ragione* di F. F. Meier)
- **AA XVII: Handschriftlicher Nachlaß: Metaphysik. Erster Teil** (1926)
  - XVII, 3-226: *Erläuterungen zu A. G. Baumgartens "Metaphysica"* , (Annotazioni sulla *Metaphysica* di A. G. Baumgarten); ristampa di Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica* (IV ed., 1757, tranne i §§ 504-699, ristampati nel vol. 15)

- XVII, 227-745: *Reflexionen zur Metaphysik*. (Riflessioni sulla metafisica. Le *Reflexionen* 4674–4684, (pp. 643–673) contengono il testo noto come *Duisburger Nachlass* del 1775)

- **AA XVIII: Handschriftlicher Nachlaß: Metaphysik. Zweiter Teil** (1928)
  - XVIII, 5-488: Reflexionen zur Metaphysik
  - XVIII, 489-606: Bemerkungen Kants in seinem Handexemplar von Eberhards *Vorbereitung zur natürlichen Theologie*
  - XVIII, 607-725: Reflexionen zur Metaphysik (1790-1804)
- **AA XIX: Handschriftlicher Nachlaß: Moralphilosophie, Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie** (1934)
  - XIX, 7-91: Erläuterungen Kants zu A. G. Baumgartens *Initia philosophiae practicae primae*
  - XIX, 92-317: *Reflexionen zur Moralphilosophie*
  - XIX, 325-442: Erläuterungen Kants zu G. Achenwalls, *Iuris naturalis Pars posterior*
  - XIX, 445-613: *Reflexionen zur Rechtphilosophie*
  - XIX, 617-654: *Reflexionen zur Religionsphilosophie*
- **AA XX: Handschriftlicher Nachlaß: Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, Rostocker Kantnachlass, Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik** (1942)
  - XX, 3-182: *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*
  - XX, 183-192: *Lose Blätter zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*
  - 1790: XX, 195-251: *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* (*Prima introduzione alla critica della facoltà di giudizio*)[104] (il testo, lasciato inedito da Kant, fu ritrovato da Wilhelm Dilthey nel 1889 nella Biblioteca dell'università di Rostock e pubblicato solo nel 1914.)
  - XX, 257-332: *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* (*Welches sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*) *Sulla questione messa a concorso dall'Accademia reale delle scienze per l'anno 1791: quali sono i reali progressi compiuti dalla metafisica in Germania dai tempi di Leibniz e di Wolff?*[90]
  - XX, 335-351: *Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik*
  - XX, 355-378: *Vorarbeiten zur Schrift gegen Eberhard*
  - XX, 381-423 *Zur Rezension von Eberhards Magazin (II. Band)*
  - XX, 427-440: *Vorredeentwürfe zur Religionsphilosophie*
  - XX, 445-467: *Bemerkungen zur Rechtslehre*
- **AA XXI: Handschriftlicher Nachlaß: Opus postumum** (1936). *Erste Hälfte*
- **AA XXII: Handschriftlicher Nachlaß: Opus postumum** (1938). *Zweite Hälfte*
- **AA XXIII: Handschriftlicher Nachlaß: Vorarbeiten und Nachträge** (1955)
  - XXIII, 3-7: *Fragment zur Preisfrage von 1754*
  - XXIII, 11-13: *Vorredeentwurf zur Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels*
  - XXIII, 17-20: *Nachträge zur Kritik der reinen Vernunft (1. Auflage)*
  - XXIII, 53-65: *Vorarbeit zu den Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*
  - XXIII, 69-71: *Vorarbeit zur Kritik der praktischen Vernunft*

- XXIII, 75-76: *Vorarbeit zu Über den Gebrauch teteologischer Principien in der Philosophie*
- XXIII, 79-81: *Vorarbeit zur Ulrich-Rezension*
- XXIII, 85: *Vorarbeit zu Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*
- XXIII, 89-124: *Vorarbeiten zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*
- XXIII, 127-143: *Vorarbeiten zu Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*
- XXIII, 147-148: *Vorarbeiten zu Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung*
- XXIII, 151-152: *Vorarbeit zu Das Ende aller Dinge*
- XXIII, 155-192: *Vorarbeiten zu Zum Ewigen Frieden*
- XXIII, 195: *Vorarbeit zu Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*
- XXIII, 199-205: *Vorarbeiten zu Ausgleichung eines auf Mißverstand beruhenden mathematischen Streits*
- XXIII, 211-419: *Vorarbeiten zu Die Metaphysik der Sitten*
- XXIII, 423-464: *Vorarbeiten zum Streit der Fakultäten*
- XXIII, 467-468: *Vorarbeit zu Jachmanns Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie (Prospectus)*
- XXIII, 471-475: *Ergänzungen zu den Fortschritten der Metaphysik*
- XXIII, 479-488: *Ergänzungen zum Opus Postumum*
- XXIII, 491-500: *Ergänzungen zum Briefwechsel*
- XXIII, 501: *Ergänzungen zu den Stammbuchblättern*

Vorlesungen (Lezioni universitarie)

- **AA XXIV: Logik**, a cura di Gerhard Lehmann (1966). **Erste Hälfte**
  - XXIV, 3-6: *I. Logik Herder*
  - XXIV, 16-301: *II. Logik Blomberg*
  - XXIV, 311-496: *III. Logik Philippi*
- **AA XXIV: Logik**, a cura di Gerhard Lehmann (1966). **Zweite Hälfte**
  - XXIV, 502-602: *IV. Logik Pölitz*
  - XXIV, 608-686: *V. Logik Busolt*
  - XXIV, 693-784: *VI. Logik Dohna–Wundlacken nach der Ausgabe von Kowalewski*
  - XXIV, 790-940: *VII. Wiener Logik*
  - XXIV, 941-942: *VIII. Logik Auszüge Schlapp*
  - XXIV, 943-944: *Aus der Logik Hintz*
  - XXIV, 944-952: *Aus der Logik Hoffmann*
  - XXIV, 953-1084: *Anhang. Einleitung. Erläuterungen. Textänderungen und Lesarten*
  - XXIV, 1025-1089: *Verzeichnis der Paragraphen von Meiers Auszug aus der Vernunftlehre und Angabe ihrer Stellen in den Logikvorlesungen dieses Bandes*
  - XXIV, 1099-1102: *Nachträge und Berichtigungen*
- **AA XXV: Vorlesungen über Anthropologie**, a cura di Reinhard Brandt e Werner Stark (1997). **Erste Hälfte**
  - XXV, 7-238: *I. 1772/73: Collins*

- XXV, 243-463: *II. 1772/73: Parow*
- XXV, 469-728: *III. 1775/76: Friedländer (Ms 399/400)*

- **AA XXV: Vorlesungen über Anthropologie**, a cura di Reinhard Brandt e Werner Stark (1997). **Zweite Hälfte**
  - XXV, 733-847: *IV. 1777/78: Pillau*
  - XXV, 853-1203: *V. 1781/82 (?): Menschenkunde*
  - XXV, 1209-1429: *VI. 1784/58: Mrongovius*
  - XXV, 1435-1631: *VII. 1788/89 (?): Busolt*
  - XXV, 1535-1564: *VIII. 1772 ff. Zusatzkommentare*
  - XXV, 1565-1658: *Verzeichnis*
  - XXV, 1659-1691: *Register*
- **AA XXVI: Physische Geographie**, a cura di Werner Stark (2009). **Band 1**
- **AA XXVI: Physische Geographie Band 2** - *noch nicht erschienen* (non ancora pubblicato)
- **AA XXVII: Vorlesungen über Moralphilosophie**, a cura di Gerhard Lehmann (1974). **Erste Hälfte**
  - XXVII, 3-89: *I. Praktische Philosophie Herder*
  - XXVII, 96-235: *II. Praktische Philosophie Powalski*
  - XXVII, 243-471: *III. Moralphilosophie Collins*
- **AA XXVII: Vorlesungen über Moralphilosophie**, a cura di Gerhard Lehmann (1975) **Zweite Hälfte, Erster Teil**
  - XXVII, 479-732: *IV. Metaphysik der Sitten Vigilantius*
  - XXVII, 737-869: Alexander Georg Baumgarten, *Ethica Philosophica* (1751).
  - XXVII, 873-1028: Alexander Georg Baumgarten, *Ethica Philosophica* (1763).
- **AA XXVII: Vorlesungen über Moralphilosophie**, a cura di Gerhard Lehmann (1979) **Zweite Hälfte, Zweiter Teil**
  - XXVII, 1029-1204: *Anhang. Einleitung. Erläuterungen.Textänderungen und Lesarten*
  - XXVII, 1205-1316: *Varianten*
  - XXVII, 1205: *Moralphilosophie Kaehler*
  - XXVII, 1206-1219: *Philosophische Moral v. Brandt / Aron*
  - XXVII, 1220-1247: *Philosophica practica Marburg*
  - XXVII, 1248-1266: *Mo: ralische Vorlesung 1791*
  - XXVII, 1267-1316: *Philosophische Moral Dilthey*
  - XXVII, 1319-1394: *Naturrecht Feyerabend*
  - XXVII, 1397-1581: *Moral Mrongovius*
  - XXVII, 1582-1583: *Berichtigungen*
- **XXVIII: Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie**, a cura di Gerhard Lehmann (1968). **Erste Hälfte**. *Vorlesungen über Metaphysik*
  - XXVIII, 5-166: *I. Metaphysik Herder*
  - XXVIII, 167-350: *II. Metaphysik L_1 (Heinze, Pölitz)*
  - XXVIII, 355-459: *III. Metaphysik Volckmann*
  - XXVIII, 461-524: *IV. Metaphysik v. Schön Ontologie*
- **XXVIII: Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie**, a cura di Gerhard Lehmann (1970). **Zweite Hälfte, Erster Teil**. **Vorlesungen über Metaphysik**

- XXVIII, 525-610: *V. Metaphysik L_2 (Pölitz)*
- XXVIII, 615-702: *VI. Metaphysik Dohna nach dem Original*
- XXVIII, 705-816: *VII. Metaphysik K_2 (Heinze, Schlapp)*
- XXVIII, 817-838: *VIII. Metaphysik K_3 (Arnoldt, Schlapp)*
- XXVIII, 839-962: *IX. Nachträge Herder*

- **XXVIII: Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie**, a cura di Gerhard Lehmann (1972). **Zweite Hälfte, Zweiter Teil**. **Vorlesungen über Rationaltheologie**
  - XXVIII, 993-1126: *I. Philosophische Religionslehre nach Pölitz*
  - XXVIII, 1131-1225: *II. Natürliche Theologie Volckmann nach Baumbach*
  - XXVIII, 1231-1319: *III. Danziger Rationaltheologie*
  - XXVIII, 1323-1331: *IV. Fragment einer späteren Rationaltheologie*
  - XXVIII, 1333-1529: *Anhang. Einleitung. Erläuterungen. Textänderungen und Lesarten. Ergänzungen*
- **AA XXIX: Kleinere Vorlesungen (Enzyklopädie, Mathematik, Physik) und Ergänzungen**, a cura di Gerhard Lehmann (1980). **Erste Hälfte**. **Kleinere Vorlesungen**
  - XXIX, 5-45: *I. Philosophische Enzyklopädie*
  - XXIX, 49-66: *II. Mathematik Herder*
  - XXIX, 69-71: *III. Physik Herder*
  - XXIX, 75-91: *IV. Berliner Physik*
  - XXIX, 97-169: *V. Danziger Physik*
  - XXIX, 173-590: W. J. G. Karsten, *Anleitung zur gemeinnützlichen Kenntniß der Natur, besonders für angehende Aerzte, Cameralisten und Oeconomen* (1783). *Ergänzungen I*
  - XXIX, 597-642: *Moral Mrongovius II*
  - XXIX, 643-742: *Anhang. Einleitung. Erläuterungen. Textveränderungen und Lesarten*
- **AA XXIX: Kleinere Vorlesungen (Enzyklopädie, Mathematik, Physik) und Ergänzungen**, a cura di Gerhard Lehmann (1983). **Zweite Hälfte**. **Ergänzungen II**
  - XXIX, 747-940: *Metaphysik Mrongovius*
  - XXIX, 945-1040: *Metaphysik Arnoldt (K_3)*
  - XXIX, 1045-1047: *Logik Mrongovius*
  - XXIX, 1053-1077: *Vernunft-Theologie Magath Varianten*
  - XXIX,1079-1184: *Anhang. Einleitung. Erläuterungen. Textänderungen und Lesarten*

Alcune lezioni sono state pubblicate in edizioni separate:

- *Eine Vorlesung Kants über Ethik* (1775-1781), im Auftrage der Kantgesellschaft, a cura di Paul Menzer, Berlino, Pan Verlag Rolf Heise, 1924.
- *Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften. I. Logik Bauch; II. Logik Hechsel; Warschauer Logik*, a cura di Tillmann Pinder, Hamburg, Felix Meiner, 1998.
- *Vorlesung zur Moralphilosophie*, a cura di Werner Stark, con un'introduzione di Manfred Kühn, Berlino, Walter de Gruyter, 2004.
- Le lezioni sul diritto naturale, note come *Naturrecht Feyerabend*, risalenti al 1784, sono state pubblicate in edizione critica in tre volumi: cfr. H. P. Delfosse, N. Hinske, G. Sadun Bordoni, *Kant-Index, Band 30: Stellenindex und Konkordanz zum "Naturrecht Feyerabend", Teilband I: Einleitung des"Naturrechts Feyerabend*", Stuttgart 2010; *Stellenindex und Konkordanz*

zum “Naturrecht Feyerabend”, Teilband II und Teilband III, *Abhandlung des “Naturrechts Feyerabend”*, Stuttgart 2014.

Scritti postumi e lezioni

- *Opus postumum* [Passaggio dai principi metafisici della scienza della natura alla fisica], trad. Vittorio Mathieu, Bologna, Zanchelli, 1963 (ristampa, Roma-Bari, Laterza, 1984).
- *Lezioni di etica*, trad. Augusto Guerra, Roma-Bari. Laterza, 1971.
- *Lezioni di psicologia*, trad. Gian Antonio De Toni, introduzione di Luciano Mecacci, Roma-Bari, Laterza, 1986.
- *Contro Eberhard. La polemica sulla Critica della ragion pura*, a cura di Claudio La Rocca, Pisa, Giardini 1994.
- *Lezioni sulla conoscenza naturale dell'uomo*, a cura di Hansmichael Hohenegger, "MicroMega", 4, 1997, 237-270.
- *Versi sulla virtù benevola*, testo inedito a cura di Werner Stark, trad. di Antonella Anedda, "MicroMega", 5, 1997, 227-234.
- *Sul piacere e sul dolore. Immanuel Kant discute Pietro Verri*, a cura di Piero Giordanetti, Milano, Unicopli, 1998 (contiene la traduzione italiana con testo a fronte di tutti i passi inediti ed editi in cui Kant discute il pensiero di Verri; la discussione si svolge soprattutto nelle *Lezioni di antropologia*, pubblicate nel 1997 in edizione critica nel volume XXV della Akademie-Ausgabe).
- *Realtà ed esistenza. Lezioni di metafisica: introduzione e ontologia*, trad. di Armando Rigobello, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1998.
- *Inganno e illusione*, in Immanuel Kant-Johann Gottlieb Kreutzfeld, *Inganno e illusione. Un confronto accademico*, a cura di Maria Teresa Catena, Napoli, Guida, 1998, pp. 41–62.
- *Logica di Vienna*, trad. Bruno Bianco, Milano, Franco Angeli, 2000.
- *Annotazioni alle Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, a cura di Maria Teresa Catena, Napoli, Guida, 2002.
- *Lezioni sul diritto naturale (Naturrecht Feyerabend)*, testo tedesco a fronte, a cura di Norbert Hinske e Gianluca Sadun Bordoni, Milano, Bompiani, 2016.
- *Riflessioni sulla* Critica della ragion pura *da annotazioni manoscritte*, a cura di Benno Erdmann, trad. Raffaele Ciafardone, Nocera Inferiore, Orthotes, 2017.

Corrispondenza

- Immanuel Kant, *Epistolario filosofico 1761-1800*, a cura di Oscar Meo, Genova, Il Nuovo Melangolo, 1990. (antologia)

Kant fu in corrispondenza con filosofi e scienziati famosi (gli anni si riferiscono alle lettere pubblicate):

- Johann Georg Hamann (1759-1783)
- Johann Heinrich Lambert (1765-1770)
- Moses Mendelssohn (1766-1785)
- Johann Gottfried Herder (1768)
- Johann Bernoulli (1781-1782)
- Karl Leonhard Reinhold (1787-1800)
- Johann Gottlieb Fichte (1791-1798)

Tra le lettere sono da citare almeno:

- A Marcus Herz (7 giugno 1771)
- A Marcus Herz (21 febbraio 1772 - la lettera più famosa)
- A Christian Garve (7 agosto 1783)
- A Marcus Herz (26 maggio 1789)

Note

1. ^ (**EN**) William Kneale, William Calvert Kneale e Martha Kneale, *The Development of Logic*, Clarendon Press, 1962, ISBN 9780198247739. URL consultato l'8 novembre 2019.
2. ^ (**EN**) Richard Rorty, *Kripke versus Kant*, in *London Review of Books*, 4 settembre 1980. URL consultato il 2 settembre 2020.
   > «Since Kant, philosophers have prided themselves on transcending the 'naive realism' of Aristotle and of common sense. On this naive view, there is a right way of describing things, corresponding to how they are in themselves, to their real essences. Scientists, philosophers like to say, are especially prone to adopt this unreflective view. They think they are discovering the secrets of nature, but philosophers know that they are really constituting objects by synthesising the manifold of intuition, or predicting the occurrence of sensations, or wielding instruments to cope with the flux of experience, or something equally pragmatic and anthropocentric. This condescending attitude towards common sense, Aristotle and science has been shared by people as far apart as Russell and Bergson, Whitehead and Husserl, James and Nietzsche, Carnap and Cassirer. [...] Just when it seemed that the dialectic which Kant began had culminated in universal acceptance of the relaxed pragmatism of Wittgenstein and Quine, Kripke exploded his bomb.»
3. ^ Don A. Howard e Marco Giovanelli, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2019, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2019. URL consultato il 2 settembre 2020.
   > «A different, but especially interesting example of Einstein's reliance on a form of theoretical holism is found in a review that Einstein wrote in 1924 of Alfred Elsbach's Kant und Einstein (1924), one of the flood of books and articles then trying to reconcile the Kant's philosophy. Having asserted that relativity theory is incompatible with Kant's doctrine of the a priori, Einstein explains why, more generally, he is not sympathetic with Kant: This does not, at first, preclude one's holding at least to the Kantian problematic, as, e.g., Cassirer has done. I am even of the opinion that this standpoint can be rigorously refuted by no development of natural science. For one will always be able to say that critical philosophers have until now erred in the establishment of the a priori elements, and one will always be able to establish a system of a priori elements that does not contradict a given physical system. Let me briefly indicate why I do not find this standpoint natural. A physical theory consists of the parts (elements) A, B, C, D, that together constitute a logical whole which correctly connects the pertinent experiments (sense experiences). Then it tends to be the case that the aggregate of fewer than all four elements, e.g., A, B, D, without C, no longer says anything about these experiences, and just as well A, B, C without D. One is then free to regard the aggregate of three of these elements, e.g., A, B, C as a priori, and only D as empirically conditioned. But what remains unsatisfactory in this is always the arbitrariness in the choice of those elements that one designates as a priori, entirely apart from the fact that the theory could one day be replaced by another that replaces certain of these elements (or all four) by others. (Einstein 1924, 1688–1689)»
4. ^ Questo rapporto tra la filosofia kantiana, in particolare quella esposta nella *Critica del giudizio*, e il Romanticismo è stato invece contestato da K. R. Popper, che nel saggio *Alla ricerca di un mondo migliore* (A. Armando editore, Roma, 2002, p. 145.), vede in Kant un modello di razionalismo.
5. ^ Höffe, p. 8.
6. Höffe, p. 10.

7. ^ (DE) *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's (https://books.google.it/books?id=J6MNAAAAYAAJ&printsec=frontcover&dq=bibliogroup:%22Ueber+Immanuel+Kant%22&hl=it&ei=ECq_TYjvPMTY4wb36YXbBQ&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=2&ved=0CC4Q6AEwAQ#v=onepage&q&f=false)* ("Ritratto della vita e della personalità di Immanuel Kant").
8. ^ (DE) *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund (https://books.google.it/books?id=1EdTAAAAYAAJ&printsec=frontcover&dq=inauthor:%22Reinhold+Bernhard+Jachmann%22&hl=it&ei=iSq_TYv2G8-S4gaVxZmTAQ&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=4&ved=0CDsQ6AEwAw#v=onepage&q&f=false)* ("Immanuel Kant ritratto nelle lettere a un amico").
9. ^ (DE) *Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren (https://ia600307.us.archive.org/13/items/immanuelkantins00wasigoog/immanuelkantins00wasigoog.pdf)* ("Immanuel Kant nei suoi ultimi anni di vita").
10. ^ *Letzte Äußerungen Kants von einem seinem Tischgenossen* ("Le ultime dichiarazioni di Kant da uno dei suoi commensali").
11. ^ (DE) *Ansichten Aus Immanuel Kants Leben (https://books.google.it/books?id=JRE6AAAAcAAJ&pg=PA1&dq=rink+ansichten&hl=it&sa=X&ved=0ahUKEwit1cnTpoTYAhWFCuwKHXFjBiYQ6AEIMjAB#v=onepage&q=rink%20ansichten&f=false)*, 1805 ("Opinioni sulla vita di Kant").
12. ^ I. Kant, *Epistolario filosofico 1761-1800*, a cura di O. Meo, Il Nuovo Melangolo, Genova 1990. L'edizione delle Opere di Kant dell'Accademia di Berlino (https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/aa10/) Archiviato (https://web.archive.org/web/20171109080703/https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/aa10/) il 9 novembre 2017 in Internet Archive., in cui l'epistolario si trova ai volumi X - XIII, riporta come prima lettera quella a Johann Christoph Bohlius del 22 aprile 1747.
13. Höffe, p. 11.
14. ^ Per una biografia moderna, che descrive il suo percorso intellettuale, vedere Manfred Kuehn, *Kant. Una biografia*, Bologna, Il Mulino, 2011.
15. ^ Maurizio Pancaldi, Mario Trombino, Maurizio Villani, *Atlante della filosofia: gli autori e le scuole, le parole, le opere*, Hoepli editore, 2006, p. 263.
16. ^ Kant è stato oggetto dell'opera satirica di Frédéric Pagès, professore di filosofia e collaboratore del settimanale satirico francese *Le Canard enchaîné*, che nel 1995 inventò il personaggio di Jean-Baptiste Botul, filosofo e presunto specialista di Kant. Nella finzione, Botul avrebbe tenuto alcune lezioni in Paraguay, a Nueva Königsberg, un'immaginaria colonia di tedeschi emigrati che si riproponevano di imitare puntigliosamente le abitudini di vita di Kant. Gli aneddoti e la vita sessuale di Kant erano poi state riportati nell'opera di Botul *La vita sessuale di Kant* (tradotto in Italia da Emanuela Schiano Di Pepe, introduzione di Frédéric Pagès, Il Melangolo, Genova, 2011). Tale testo attrasse l'attenzione del filosofo francese Bernard-Henri Lévy, il quale si riferì al testo di Botul su Kant senza accorgersi che si trattava di un filosofo immaginario.
17. ^ Heiner F. Klemme, *Die Schule Immanuel Kants. Mit dem Text von Christian Schiffert uber das Konigsberger Collegium Fredericianum*, Hamburg, Meiner, 1994
18. ^ Höffe, pp. 11-12.
19. ^ Notizie riferite dal decano della facoltà di Filosofia S. G. Wald in un breve racconto sugli insegnanti di Kant e sulle sue esperienze scolastiche in un discorso commemorativo pronunciato il 23 aprile 1804 in R. Reicke, *Kantiana*, Königsberg, 1860, p. 56.
20. Höffe, p. 12.
21. ^ F. T. Rink, *Ansichten Aus Immanuel Kants Leben*, cit. p 13, citato da: Guido De Ruggiero, *Storia della filosofia*, Volume 6, Laterza, 1968 p.151
22. ^ Benno Erdmann, *Martin Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag*, Leipzip, 1876; Manfred Kuehn, "Knutzen, Martin (1713–51)", in Heiner F. Klemme, Manfred Kuehn (eds.), *The Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*, Londra, Continuum, 2010.

23. ^ Manfred Kuehn nel saggio "Kant's Teachers in the Exact Sciences", in Eric Watkins (ed.), *Kant and the Sciences*, New York, Oxford University Press, 2001, pp. 11-30, ha sostenuto, in contrasto con Erdmann, che l'attitudine di Kant verso Knutzen fu critica fin dalla pubblicazione dei *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive* (1747).
24. ^ *Die Freimaurer im Alten Preußen 1738–1806* (**PDF**), su *library.oapen.org*. URL consultato il 26 febbraio 2023 (archiviato il 19 novembre 2020).
25. ^ *Sapere.it* (http://www.sapere.it/enciclopedia/Kant%2C+Immanuel.html)
26. ^ Scheda (http://gov.genealogy.net/item/show/KANSENKO14AN) su genealogy.net.
27. ^ Höffe, p. 13.
28. ^ I. Kant, *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive*, a cura di Stefano Veneroni, Milano-Udine, Mimesis, 2019, 1.567 pp., 4 voll.
29. ^ Stefano Veneroni, *La questione delle forze vive e la Meccanica di Aristotele nel primo scritto di Kant*, in *La Cultura*, LVIII, n. 2-3, 2020, pp. 279-299. Stefano Veneroni, *Osservazioni fisico-teoriche attorno al primo scritto di Kant sulle forze vive del 1746 (1749)*, in *PHYSIS*, LIII, 2018, pp. 143-173.
30. ^ "Principi Metafisici della Foronomia" in I.Kant, *Principi metafisici della scienza della natura* (1786), traduzione italiana con testo tedesco a fronte di Paolo Pecere, Milano, Bompiani, 2003, pp. 127-171.
31. ^ I. Kant, *Gedanken* (https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa01/036.html) Archiviato (https://web.archive.org/web/20190411151247/https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa01/036.html) l'11 aprile 2019 in Internet Archive., (*Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive*), AA, I, §. 25, p. 36, nota. In merito al principio di ragion sufficiente, si veda, in particolare: A.G. Baumgarten, *Metaphysica per Alexandrum Gottlieb Baumgarten Professorem Philosophiae*, Halae Magdeburgicae, Impensis C. H. Hemmerde, 1739, 292 pp., §§. XXI-XXX, pp. 5-6.
32. ^ All'attività di Kant come insegnante è dedicato il sito di Steve Naragon, *Kant in the Classroom* (http://users.manchester.edu/FacStaff/SSNaragon/Kant/Home/index.htm).
33. ^ "Geografia fisica" di Immanuel Kant", Tipografia di Giovanni Silvestri, Milano, 1811, volume VI, p.338
34. ^ Lettera a Marcus Herz del 7 giugno 1771, (AA X 1231) citata in Immanuel Kant, *Dissertazioni latine*, a cura di Igor Agostini, Milano, Bompiani, 2014, p.207
35. ^ Johann Gottfried Herder (In Edgar Quinet, *Essai sur Herder*, in *Oeuvres complètes*, VIII, Ginevra, Slatkine, 1990, pp. 120-121)
36. ^ F. Palazzi, *Enciclopedia degli aneddoti*, Zanichelli, Bologna, 2005.
37. ^ D. Massaro, *La comunicazione filosofica*, Paravia, Milano, 2002.
38. ^ Lettera a Christian Garve del 21.9.1798: in cui Kant dice di sentirsi «come paralizzato per i lavori spirituali», *Epistolario filosofico 1761-1800*, cit, p.395
39. ^ Renato Fellin, Stefano Cartacciolo e Federica Sgarbi, *L'altro Kant - La malattia, l'uomo, il filosofo*, Piccin, 2009, ISBN 978-88-299-2004-4.

40. ^ A chiarimento così scrive l'autore nell'opera citata:
«Queste due cose io non ho bisogno di cercarle e semplicemente supporle come se fossero avvolte nell'oscurità, o fossero nel trascendente, fuori del mio orizzonte; io le vedo davanti a me e le connetto immediatamente con la coscienza della mia esistenza. La prima comincia dal posto che io occupo nel mondo sensibile esterno, ed estende la connessione in cui mi trovo, a una grandezza interminabile con mondi e mondi, e sistemi di sistemi; e poi ancora ai tempi illimitati del loro movimento periodico, del loro principio e della loro durata. La seconda comincia dal mio io indivisibile, dalla mia personalità, e mi rappresenta in un mondo che ha la vera in finitezza, ma che solo l'intelletto può penetrare, e con cui (ma perciò anche in pari tempo con tutti quei mondi visibili) io mi riconosco in una connessione non, come là, semplicemente accidentale, ma universale e necessaria. Il primo spettacolo di una quantità innumerevoli di mondi annulla affatto la mia importanza di creatura animale che deve restituire nuovamente al pianeta (un semplice punto nell'universo) la materia del quale si formò, dopo essere stata provvista per qualche tempo (e non si sa come) della forza vitale. Il secondo, invece, eleva infinitamente il mio valore, come [valore] di una intelligenza, mediante la mia personalità in cui la legge morale mi manifesta una vita indipendente dall'animalità e anche dall'intero mondo sensibile, almeno per quanto si può riferire dalla determinazione conforme ai fini della mia esistenza mediante questa legge: la quale determinazione non è ristretta alle condizioni e ai limiti di questa vita, ma si estende all'infinito.» Kant, *Critica della ragion pratica*, Roma-Bari, Laterza, 1982, pp. 197-198 (Akademie Ausgabe (https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa05/161.html) V, 161).
41. ^ Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, *Dottrina trascendentale del metodo*
42. ^ Martin Carrier, *Kants Theorie der Materie und ihre Wirkung auf die zeitgenössische Chemie*, in *Kant-Studien*, vol. 81, n. 2, 1990, DOI:10.1515/kant.1990.81.2.170. URL consultato l'11 novembre 2019.
43. ^ James Kreines, *The Inexplicability of Kant's Naturzweck: Kant on Teleology, Explanation and Biology*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 87, n. 3, 18 gennaio 2005, DOI:10.1515/agph.2005.87.3.270. URL consultato l'11 novembre 2019.
44. ^ Albert Casullo, *Kripke on the A Priori and the Necessary*.
45. ^ Massimiliano Vignolo, *Seminario EPILOG su Essays on A Priori Knowledge and Justification di A. Casullo* (**PDF**), su *dif.unige.it*.
46. ^ Giovanni Mion, *Come sono possibili i giudizi necessari a posteriori? predicativo vs. regolativo*, su *sifa.unige.it*.
47. ^ Kant ha contestato tali dimostrazioni, pur non prendendo in considerazione direttamente le cinque "vie" di San Tommaso, ma le prove dell'esistenza di Dio nella formulazione leibniziano-wollfiana. La critica kantiana si rivolge infatti: 1) alla prova ontologica; 2) alla prova cosmologica e 3) alla prova fisico-teologica. Se nelle conclusioni sia S. Tommaso, sia Kant sono concordi nel rifiutare la prova ontologica, per quanto riguarda la prova cosmologica e quella fisico-teologica, Kant critica queste due prove (a cui si riducono le "cinque vie" tomistiche), in quanto sarebbero legate a un'estensione indebita dell'uso della ragione (nel suo uso teoretico-speculativo), i cui concetti razionali, cioè le idee, sono vuote. (in Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, Parte seconda. Dialettica trascendentale, Capitolo Terzo: L'ideale della ragion pura)
48. ^ Ralph McInerny e John O'Callaghan, *Saint Thomas Aquinas*, su *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer, 2018. URL consultato il 26 maggio 2020.
49. ^ (**EN**) Alain Badiou, *Deleuze*, University of Minnesota Press, 2000, ISBN 978-0-8166-3140-7. URL consultato il 18 aprile 2022.
50. ^ *Kants Gesammelte Schriften*, (sigla = *AA*, per Akademie Ausgabe), Berlino 1901 ss.
51. ^ Cfr. Frithjof Rodi: ''Dilthey und die Kant-Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Einige editions- und lebens-geschichtliche Aspekte''. In: Dilthey-Jahrbuch 10,1996, pp. 108-126.

52. ^ *Copia archiviata*, su *korpora.zim.uni-duisburg-essen.de*. URL consultato il 27 luglio 2017 (archiviato dall'url originale il 19 giugno 2019).
53. ^ Traduzione italiana: ''Il Fondo Duisburg'', Pisa - Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2000
54. ^ ''Il Fondo Duisburg'', cit. Prefazione, p. 10
55. ^ Norbert Hinske, ''Tra Illuminismo e critica della ragione. Studi sul corpus logico kantiano'', Pisa, Scuola Normale Superiore, 1999, p. 12
56. ^ traduzione, commentario, apparati e note a cura di Stefano Veneroni, Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2019, 4 voll., pp. 1567.
57. trad. Silvia De Bianchi, *La fenice della natura. Scritti di geofisica e astronomia*, Milano-Udine, Mimesis, 2016.
58. ^ trad. Alfio Cozzi, Roma, Barjes 1956; trad. Giacomo Scarpelli, 1987, rivista da Stefano Velotti, Roma, Bulzoni, 2009.
59. ^ trad. Paolo Grillenzoni, Milano, EDUCatt, 2012)
60. ^ Trad. con testo latino a fronte in Igor Agostini (a cura di), *Immanuel Kant. Dissertazioni latine*, Milano, Bompiani, 2014
61. in *Scritti precritici*, cura di Pantaleo Carabellese (1923), edizione rivista da Rosario Assunto e Rolf Hohenemser, Bari, Laterza, 1953; nuova ed. a cura di Angelo Pupi, Roma-Bari, Laterza, 1982.
62. ^ Trad. con testo latino a fronte in Igor Agostini (a cura di), *Immanuel Kant. Dissertazioni latine*, Milano, Bompiani, 2014
63. ^ *I terremoti*, trad. a cura di Paolo Manganaro, Salerno, Edizioni 10/17, 1984.
64. *Sulla catastrofe: l'Illuminismo e la filosofia del disastro. Voltaire, Rousseau, Kant*, trad. Elisa Tetamo, a cura di Andrea Tagliapietra, Milano, Mondadori, 2004.
65. ^ Trad. con testo latino a fronte in Igor Agostini (a cura di), *Immanuel Kant. Dissertazioni latine", Milano, Bompiani, 2014*
66. ^ Nuove note per la spiegazione della teoria dei venti (http://siba-ese.unisalento.it/index.php/idee/article/view/3365)
67. ^ trad. Silvestro Marcucci, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2001
68. ^ trad. Laura Novati, Milano, Rizzoli, 1989.
69. ^ trad. Alfredo Marini, Como, Ibis, 1992
70. ^ *Relazione introduttiva al proprio insegnamento nel corso del semestre invernale del 1765-1766* (http://www.ousia.it/SitoOusia/SitoOusia/TestiDiFilosofia/TestiHTML/Kant/RelazioneIntroduttiva.htm)
71. ^ trad. Maria Venturini (1920), Milano, Rizzoli, 1982; trad. Bruno Salmona, Padova, Radar, 1970.
72. ^ trad. a cura di Ada Lamacchia, Padova, Liviana, 1967, Milano, Rusconi 1995.
73. ^ Trad. con testo latino a fronte in Igor Agostini (a cura di), *Immanuel Kant. Dissertazioni latine", Milano, Bompiani, 2014*
74. ^ trad. Filippo Gonnelli, *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari, Laterza, 1995
75. Gonnelli 1995
76. ^ trad. Giovanni Gentile 1909, 1918, rivista da Giuseppe Lombardo-Radice, rivista da Vittorio Mathieu, Bari, Laterza 1966; trad. Giorgio Colli, Torino, Einaudi, 1957; trad. Pietro Chiodi, Torino, UTET, 1967; trad. Costantino Esposito (con testo tedesco a fronte), Milano, Bompiani, 2004.
77. ^ trad. Pantaleo Carabellese, 1925, rivista da Rosario Assunto, Bari, Laterza, 1967.
78. ^ trad. Pietro Chiodi, Torino, UTET, 1970..
79. ^ trad. Paolo Pecere, Milano, Bompiani, 2003.

80. ^ trad. Francesco Capra, 1908, rivista da Eugenio Garin, 1955; trad. Vittorio Mathiue, Torino, UTET, 1970.
81. ^ trad. Alfredo Gargiulo, 1906, rivista da Valerio Verra, 1959, 1970; a cura di Alberto Bosi, 1993; a cura di Emilio Garroni e Hansmichael Hohenegger, 1999.
82. ^ trad. Alfredo Poggi, 1941, 1967, rivista da Marco M. Olivetti, Roma-Bari, Laterza, 1980.
83. ^ trad. Giuseppe Landolfi Petrone, Milano, Bompiani, 2006.
84. ^ Sotto questo titolo sono raccolte due opere pubblicate separatamente da Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (*Primi principi metafisici della dottrina del diritto*) e *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (*Primi principi metafisici della dottrina delle virtù*). A quest'opera Kant aggiunse delle *Erläuternde Anmerkungen zu den metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre* (*Osservazioni esplicative sui Primi principi metafisici della dottrina del diritto*).
85. ^ traduzione italiana della seconda parte: *Elementi metafisici della Dottrina della virtù*, Sesto San Giovanni, Mimesis, 2023, a cura di Francesca Fantasia e Carmelo Alessio Meli, testo tedesco a fronte.
86. ^ trad. Domenico Venturelli, Brescia, Morcelliana, 1994
87. ^ trad. Giovanni Vidari, 1921, rivista da Augusto Guerra, Bari, Laterza, 1969.
88. ^ trad. Mauro Bertani e Gianluca Garelli, Introduzione e note a cura di Michel Foucault, Torino, Einaudi, 2010
89. ^ Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico (http://btfp.sp.unipi.it/dida/kant_7/ar01s02.xhtml)
90. in *Scritti sul criticismo*, a cura di Giuseppe De Flaviis, Roma-Bari, Laterza, 1991.
91. ^ L'illegittimità della ristampa dei libri (http://btfp.sp.unipi.it/dida/kant_7/ar01s06.xhtml)
92. ^ Sul detto comune: "Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica" (http://btfp.sp.unipi.it/dida/kant_7/ar01s08.xhtml)
93. ^ trad. Elisa Tetamo, a cura di Andrea Tagliapietra, Torino, Bollati Boringhieri, 2006.
94. ^ *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico*, a cura di Nicolao Merker, introduzione di Norberto Bobbio, Editori Riuniti, Roma, 1985.
95. ^ trad. Elisa Tetamo, in: I. Kant, Benjamin Constant, *La verità e la menzogna. Dialogo sulla fondazione morale della politica* a cura di Andrea Tagliapietra, Milano, Bruno Mondadori, 1996.
96. ^ La *Eleutheriologie* è del 1788.
97. ^ trad. Leonardo Amoroso, Roma-Bari, Laterza, 1984.
98. ^ ristampa anastatica in tre volumi della traduzione Augusto Eckerlin (1807), Bergamo: Leading edizioni, 2004
99. ^ trad. Angelo Valdarnini, 1883; trad. Adolfo Zamboni, 1932; a cura di Nicola Abbagnano, 1944; a cura di Noemi Ruspantini, 1953; a cura di Luciana Bellatalla e Giovanni Genovesi, Roma, Anicia, 2009.
100. ^ Appendice all'opera di Samuel Thomas von Soemmerring, *Über das Organ der Seele*, Königsberg 1796 (trad. it., I. Kant, *Sull'organo dell'anima*. Testo, lettere, manoscritti, a cura di Oscar Meo, Unicopli, Milano 2021)
101. ^ trad. it. in Claudio Cesa, *Le origini dell'idealismo tra Kant e Hegel*, Torino, Loescher, 1981.
102. ^ *Inganno e illusione*, in I. Kant - J.G. Kreutzfeld, *Inganno e illusione. Un confronto accademico*, a cura di M.T. Catena, Napoli, Guida, 1998, pp. 41–62
103. ^ *De medicina corporis*, trad. Vincenzo Bochicchio, Napoli, Guida, 2007
104. ^ trad. Paolo Manganaro, Bari, Laterza, 1984.

Bibliografia

- Erich Adickes, *Kant und das Ding an sich*, Berlin, Heise, 1924. ISBN non esistente
- L.E. Borowski, R.B. Jachmann e A.Ch. Wasianski, *La vita di Immanuel Kant narrata da tre contemporanei*, prefazione di Eugenio Garin, Roma-Bari, Laterza, 1969, SBN IT\ICCU\RMB\0064982.
- Ernst Cassirer. *Kants Leben und Lehre*, 1921 (Traduzione italiana: *Vita e dottrina di Kant*, a cura di G.A. De Toni, Firenze, La Nuova Italia, 1977, 1984). ISBN non esistente,
- Mario Alessandro Cattaneo (a cura di), *Kant e la filosofia del diritto*, Napoli, ESI, 2005. ISBN 88-495-1085-3
- Marcello De Bartolomeo (a cura di), *Filosofia. Dall'Illuminismo all'Idealismo*, Napoli, Atlas, 2001. ISBN 88-268-0688-8
- Jacques Derrida, *Il diritto alla filosofia dal punto di vista cosmopolitico*, Genova, Il Nuovo Melangolo, 2003. ISBN 88-7018-489-7
- Luciano Dottarelli, *Kant e la metafisica come scienza*, Roma, Erre Emme Edizioni, 1995. ISBN 88-85378-75-7
- Maurizio Ferraris, *Goodbye Kant*, Firenze, Giunti Editore S.p.A./Bompiani, 2018
- Emilio Garroni, *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla "Critica del Giudizio" di Kant*, Milano, Unicopli, 1998. ISBN 88-400-0533-1
- Andrea Gentile, *Ai confini della ragione. La nozione di "limite" nella filosofia trascendentale di Kant*, Roma, Edizioni Studium, 2003. ISBN 88-382-3929-0
- Piero Giordanetti, *Rivoluzione copernicano-newtoniana e sentimento in Kant*, Berna (CH), Peter Lang, 2012.
- Piero Giordanetti, Kant, Burke e l'estetica (http://www.filosofico.net/burkantesteti1ca2w.htm), in "Le parole della filosofia" 1, 1998.
- Augusto Guerra, *Introduzione a Kant*, Roma-Bari, Laterza, 2010.
- Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, Bologna, Il Mulino, 2002 [1986], ISBN 88-15-08863-6.
- Norman Kemp Smith, *Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, New York, Palgrave Macmillan, 2003. ISBN 1-4039-1504-0
- Manfred Kuhen, *Kant. Una biografia*, Bologna, Il Mulino, 2011. ISBN 978-88-15-14931-2
- Paolo Manganaro, *L'antropologia di Kant*, Napoli, Guida Editore, 1982 (sull'antropologia e sulle *Vorlesungen*).
- Giuliano Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant* (http://archiviomarini.sp.unipi.it/101/), Roma-Bari, Laterza, 2007. ISBN 88-420-8331-3
- Herbert J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience: A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*, London, Macmillan, 1936. ISBN non esistente
- Renato Pettoello, *Leggere Kant*, Brescia, La Scuola, 2014.
- Maria Chiara Pievatolo (a cura di), *Immanuel Kant. "Sette scritti politici liberi"*, Firenze, Firenze University Press, 2011. ISBN 978-88-6453-298-1; versione ipertestuale (http://btfp.sp.unipi.it/dida/kant_7/index.xhtml) ad accesso aperto ISBN 978-88-6655-002-0
- Giovanni B. Sala, "La Cristologia nella *Religione nei limiti della semplice ragione* di Kant", in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 96 (2-3) (2004) pp. 235–305.
- Luigi Scaravelli, *Scritti kantiani*, Firenze, La Nuova Italia, 1968. ISBN non esistente
- Antonio Schiavo, *Scienza, esperienza e ontologia in Kant*, Bologna, Clueb, 1979.
- Fabrizio Sciacca, *Il concetto di persona in Kant. Normatività e politica*, Milano, Giuffrè, 2000. ISBN 88-14-08386-X
- Marco Sgarbi, *La Kritik der reinen Vernunft nel contesto della tradizione logica aristotelica*, Hildesheim (DE), W.G. Olms Verlag, 2010.
- Giorgio Tonelli, *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*, Napoli, Prismi Editrice, 1987.

- Giorgio Tonelli. *Kant's Critique of Pure Reason within the Tradition of Modern Logic. A Commentary on its History* Hildesheim (DE), G.W. Olms Verlag, 1994.
- Karl Vorländer, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, Leipzig, Felix Meiner, 1924; Hamburg, Meiner, 3. erw. Aufl. 1992; Ristampa: Wiesbaden, Fourier, 2003. ISBN 3-932412-18-4
- Francesco V. Tommasi, *Philosophia transcendentalis. La questione antepredicativa e l'analogia tra la Scolastica e Kant*, Firenze, Leo S. Olschki, 2008
- Herman J. de Vleeschauwer, *L'evoluzione del pensiero di Kant*, Roma-Bari, Laterza, 1976. ISBN non esistente

Voci correlate

- Critica della ragion pura
- Critica della ragion pratica
- Critica del giudizio
- Criticismo
- Fenomeno
- Illuminismo
- Io penso
- Johann Gottlieb Fichte
- Male radicale
- Noumeno
- Pensiero di Kant
- Teoria di Kant-Laplace

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Immanuel Kant**
- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Immanuel Kant**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Immanuel Kant**
- Wikibooks contiene testi o manuali su **Immanuel Kant**
- Wikiversità contiene risorse su **Immanuel Kant**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Immanuel Kant (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Immanuel_Kant?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Kant, Immanuel*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- *Kant, Immanuel*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Kant, Immanuel*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Kant, Immanuel*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) Otto Allen Bird e Brian Duignan, *Immanuel Kant*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Immanuel Kant*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.

- (**EN**) *Immanuel Kant*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 20 maggio 2010.
- *Immanuel Kant*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (**EN**) *Immanuel Kant*, su *Mathematics Genealogy Project*, North Dakota State University.
- *Opere di Immanuel Kant*, su *Liber Liber*.
- *Opere di Immanuel Kant*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Immanuel Kant*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Opere di Kant, Immanuel*, su *Progetto Gutenberg*.
- (**EN**) *Audiolibri di Immanuel Kant*, su *LibriVox*.
- (**FR**) *Pubblicazioni di Kant, Emmanuel*, su *Persée*, Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation.
- (**EN**) *Opere riguardanti Immanuel Kant*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Immanuel Kant*, su *Goodreads*.
- *Bibliografia italiana di Immanuel Kant*, su *Catalogo Vegetti della letteratura fantastica*, Fantascienza.com.
- (**EN**) *Spartiti o libretti di Kant, Immanuel*, su *International Music Score Library Project*, Project Petrucci LLC.
- (**EN**) Michael Rolf, *Immanuel Kant*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (La Stanford Encyclopedia of Philosophy contiene diversi articoli su Kant)
- (**EN**) Tim Jankowiak, *Immanuel Kant*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*. (L'Internet Encyclopedia of Philosophy contiene diversi articoli su Kant)
- *Società Italiana di Studi Kantiani*, su *studikant.it*.
- *Società Kantiane*, su *studikant.it*. URL consultato il 17 dicembre 2016 (archiviato dall'url originale il 20 dicembre 2016).
- *Rivista Studi kantiani*, su *libraweb.net*.
- *Seminario Permanente Immanuel Kant*, su *dipafilo.unimi.it*.
- *Kantiana. Testi - Ricerche - Materiali sull'irradiazione di Kant (traduzioni, lessici d'epoca, commentari)*, su *kantiana.it*.
- *Sito dell'XI Congresso Kantiano Internazionale*, su *kant2010.org*. URL consultato il 12 novembre 2017 (archiviato dall'url originale il 12 novembre 2017).
- *Piero Giordanetti, Kant e la musica, Milano 2001* (**PDF**), su *progettofahrenheit.it*.
- *Uno schema di introduzione a Kant*, su *ariannascuola.eu*.
- *La conoscenza secondo Kant, focalizzazione sui giudizi e sull'appercezione trascendentale (Io penso)*, su *manentscripta.wordpress.com*. URL consultato il 30 settembre 2010 (archiviato dall'url originale il 2 dicembre 2010).
- *I. Kant, Sette scritti politici liberi: traduzione commentata dei principali scritti politici di Kant, sotto licenze Creative Commons*, su *bfp.sp.unipi.it*.
- *Immanuel Kant - dal sito Rai Educational*, su *emsf.rai.it* (archiviato dall'url originale il 26 dicembre 2016).
- *Kant's Books: l'elenco dei testi della biblioteca personale di Kant*, su *publish.uwo.ca*.

Controllo di autorità	VIAF (**EN**) 82088490 (https://viaf.org/viaf/82088490) · ISNI (**EN**) 0000 0001 2282 4025 (http://isni.org/isni/0000000122824025) · SBN CFIV000707 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV000707?core=autoriall) · BAV 495/76293 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_76293) · CERL cnp01461292 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01461292) · Europeana agent/base/145326 (https://data.europeana.eu/agent/base/145326) · ULAN (**EN**) 500107055 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500107055) · LCCN (**EN**) n79021614 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79021614) · GND (**DE**) 118559796 (https://d-nb.info/gnd/118559796) · BNE (**ES**) XX1002482 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1002482) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1002482) · BNF (**FR**) cb11909393p (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/c

	b11909393p) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11909393p) · J9U (EN, HE) 987007263690005171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007263690005171) · NSK (HR) 000100107 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000100107) · NDL (EN, JA) 00445131 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00445131) · CONOR.SI (SL) 6276707 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/6276707) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79021614 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79021614)

Portale Biografie **Portale Filosofia** **Portale Storia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Immanuel_Kant&oldid=138402942"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 19 mar 2024 alle 12:38.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Pensiero di Kant

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Voce principale: ***Immanuel Kant***.

Lo scopo principale del **pensiero di Immanuel Kant** è quello di identificare le condizioni entro le quali una conoscenza possa essere ritenuta valida sia nel campo delle nuove scienze della natura sia in quelle tradizionali della metafisica, dell'etica, della religione e dell'estetica.

> «Ogni interesse della mia ragione (tanto speculativo quanto pratico) si concentra nelle tre domande seguenti:
>
> 1. Che cosa posso sapere?
> 2. Che cosa devo fare?
> 3. Che cosa ho diritto di sperare?[1]»

Nella matematica e nella fisica l'uomo esprime giudizi universali e necessari indipendentemente dai dati diretti dell'esperienza sensibile. L'illuminismo aveva visto in questo il segno evidente di ciò a cui può giungere la ragione, ma lo scetticismo di Hume aveva contestato i fondamenti teorici della moderna scienza galileiana e newtoniana. Kant sente quindi l'esigenza di ritrovare sicure basi teoriche e di identificare i fondamenti filosofici che rendono possibile all'uomo il trascendere i dati empirici immediati, limitati e contingenti con l'obiettivo di giungere a conoscenze universali e necessarie.

La metafisica era giunta alla conclusione di potersi porre come una vera e propria scienza in grado di offrire all'uomo verità certe. Kant si domanda se questo avventurarsi della ragione oltre i limiti dell'esperienza sia un percorso coerente e certo per comprendere e dare fondamento alle idee metafisiche di Dio, dell'immortalità dell'anima, delle leggi morali universali.

Kant, seguendo l'impronta illuministica del suo tempo, crede che tutte queste problematiche possano risolversi solo sottoponendole all'esame critico della ragione:

> «La nostra epoca è la vera e propria epoca della critica cui tutto deve sottomettersi. La *religione* mediante la sua *santità* e la *legislazione* mediante la sua *maestà* vogliono di solito sottrarsi alla critica. Ma in tal caso esse suscitano contro di sé un giusto sospetto e non possono pretendere un rispetto senza finzione, che la ragione concede soltanto a ciò che ha potuto superare il suo esame libero e pubblico.[2]»

Indice

Le fasi del pensiero kantiano

La *Critica della ragion pura*
- Il giudizio analitico a priori
- Il giudizio sintetico a posteriori
- Il giudizio sintetico a priori
- La conoscenza umana

Dottrina trascendentale degli elementi
- Estetica trascendentale
  - Le funzioni trascendentali a priori
  - Spazio e tempo
- Logica trascendentale
  - Analitica trascendentale
  - L'io penso
  - Lo schematismo trascendentale
  - Il noumeno
  - Dialettica trascendentale
    - Le tre idee della ragione e le presunte scienze

La *Critica della ragion pratica*
- L'etica e l'imperativo categorico

La *Critica del giudizio*
- Il giudizio estetico

La filosofia della storia
- *Idea per una storia universale...*
- *Il conflitto delle facoltà*

La libertà politica
- Il Diritto
- La libertà e i limiti dello Stato

Teologia
- Deismo e teismo
- La perfezione morale

Contributi nell'astronomia

Ritratto e firma di Kant

Kant e il kantismo
Difficoltà e problemi
Note
Bibliografia
Altri progetti
Collegamenti esterni

Le fasi del pensiero kantiano

La filosofia di Kant si può dividere in due grandi momenti: il periodo definito "precritico", che arriva fino alla "gran luce" del 1769, propedeutica alla pubblicazione della *Dissertatio* nel 1770, e il periodo cosiddetto "critico"[3] (dal 1771 al 1790), che comprende la *Critica della ragion pura* (1781), la *Critica della ragion pratica* (1788) e la *Critica del Giudizio* (1790).

Nell'ultima fase del suo pensiero Kant si orientò sempre di più verso gli interessi teologici con due opere fondamentali del suo pensiero maturo: *La religione entro i limiti della semplice ragione*, del 1793, e *La metafisica dei costumi*, del 1797. Segue nel 1798 *L'antropologia dal punto di vista pragmatico* e altre opere minori. Lasciò infine una grande mole di appunti di carattere gnoseologico ed epistemologico nota come *Opus Postumum*, rinvenuta presso gli eredi nel 1858, e che fu, solo in parte, pubblicata nel 1882-84 dal discepolo Rudolf Reicke.

Durante la fase pre-critica Kant mantiene un pensiero filosofico che oscilla fra il Razionalismo e l'Empirismo di Hume al quale Kant riconosce il merito di averlo svegliato dal "sonno dogmatico" quando "sognava" e credeva al dogma che la metafisica potesse offrire una vera conoscenza:

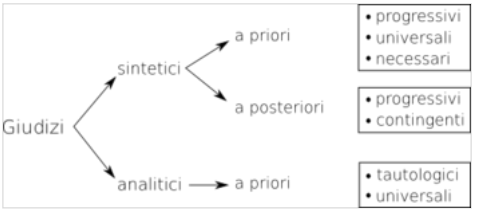
> «L'avvertimento di David Hume fu proprio quello che, molti anni or sono, primo mi svegliò dal sonno dogmatico e dette un tutt'altro indirizzo alle mie ricerche nel campo della filosofia speculativa.[4]»

Attraverso quella che sarà definita una "rivoluzione copernicana", Kant aprirà una nuova era per la filosofia indirizzata a ricercare la verità abbandonando la metafisica, mutando prospettiva, così come per conoscere la verità Copernico la ricercò non nel moto apparente dei cieli ma in quello reale della Terra.

Nel 1770 pubblica infatti la dissertazione *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, comunemente detta *Dissertazione*, che lascia intravedere i primi originali sviluppi della nuova filosofia critica kantiana. La *Dissertazione* segna pertanto una tappa fondamentale per lo sviluppo del suo pensiero, e può essere vista come una sorta di *trait d'union* tra la vecchia filosofia e la nuova filosofia critica che Kant delineerà compiutamente, ben undici anni dopo, con la *Critica della ragion pura* nel 1781.

La *Critica della ragion pura*

Il tema principale trattato da Kant nella *Critica della ragion pura* è quello della conoscenza e della correlazione sussistente tra metafisica e scienza. L'interrogativo che si pone è come siano possibili la matematica e la fisica, in quanto scienze, e la metafisica, in quanto aspirazione naturale a verità definitive, che la fa ingannevolmente concepire come una scienza. Lo strumento per risolvere questi problemi è indicato nello stesso titolo dell'opera:



Schema sui giudizi kantiani

- *Critica* = dal greco κριτική (τέχνη) (*critiché tèchne*) «arte del giudicare» significa "analisi", "giudizio". Così Kant la descrive:

> «[La critica] è un invito alla ragione di assumersi nuovamente il più grave dei suoi uffici, cioè la conoscenza di sé, e di erigere un tribunale, che la garantisca nelle sue pretese legittime, ma condanni quelle che non hanno fondamento...; e questo tribunale non può essere se non la critica della ragion pura stessa....critica della facoltà della ragione in generale riguardo a tutte le conoscenze alle quali essa può aspirare indipendentemente da ogni esperienza; quindi la decisione della possibilità o impossibilità di una metafisica in generale, e la determinazione così delle fonti, come dell'ambito e dei limiti della medesima, e tutto dedotto da princìpi.[5]»

La ragione quindi istituirà un "tribunale" per giudicare la ragione nelle sue pretese conoscitive, ma a giudicare la ragione è la ragione stessa, quindi essa assumerà il doppio compito di "giudice" e "imputato" come appare dal senso della preposizione "della".

- *Della* = con il sostantivo seguente esprime un genitivo oggettivo e soggettivo cioè compie e subisce l'azione.
- *Ragione* = «[Vi è chi] si fa garante di estendere la ragione umana di là di ogni confine dell'esperienza possibile laddove io modestamente confesso che ciò supera totalmente il mio potere; e invece mi attengo semplicemente alla ragione stessa e al suo pensiero puro...[6]»
- *Pura*: significa che precede l'esperienza, non è derivante dall'esperienza.

L'attività conoscitiva della ragione, analizzata indipendentemente dall'esperienza sensibile, comporta allora un esame condotto secondo i canoni della Logica formale tradizionale. La conoscenza nella Logica avviene tramite il giudizio che corrisponde all'unione di un predicato e un soggetto tramite una copula. Vi sono tre tipi di giudizi: quelli analitici a priori, i giudizi sintetici a posteriori e i giudizi sintetici a priori.

Il giudizio analitico a priori

I giudizi analitici a priori sono tautologici perché affermano solamente ciò che è già noto e quindi non danno alcuna informazione aggiuntiva, sono universali e necessari ma non ampliano la conoscenza. L'esempio kantiano «Il triangolo ha tre angoli»[7] è un giudizio analitico. Se io analizzo, scompongo il soggetto (triangolo) vedo che esso è costituito da diverse caratteristiche connesse col concetto stesso di triangolo: ha tre angoli, ha tre lati. Di queste caratteristiche, che conosco senza averne fatto esperienza (a priori), ne metto in evidenza una (ha tre angoli) nel predicato dove dunque non si dice niente di nuovo rispetto al soggetto.

Un giudizio analitico può, semmai, aiutare a comprendere più facilmente i concetti impliciti contenuti in un soggetto ma non dà nuove informazioni e non ha un carattere produttivo; è però universale, vale per tutti gli uomini dotati di ragione, e necessario, una volta affermato non può più essere negato. Se dico che il triangolo ha tre angoli rimarrò fisso per sempre a quest'affermazione. Questo è il tipo di giudizio usato dai razionalisti.

Il giudizio sintetico a posteriori

Il giudizio sintetico accresce il mio conoscere, aggiungendo qualcosa di nuovo. Nel giudizio sintetico, così chiamato perché si può pronunciare *in sintesi*, in *unione* con l'esperienza, la connessione fra soggetto e predicato viene pensata "senza identità": il predicato contiene qualcosa di nuovo che non è compreso nel concetto del soggetto, come nell'esempio "alcuni corpi sono pesanti". Infatti alcuni corpi sono pesanti altri leggeri. Il fatto cioè che certi corpi siano leggeri non è compreso nel soggetto "corpi". L'elemento nuovo della "leggerezza" si potrà riscontrare solo dopo averne fatto esperienza.

Si ricordi che l'esempio kantiano[8] si rifà ad Aristotele, per il quale alcuni corpi - terra e acqua - sono per natura pesanti, mentre altri - aria e fuoco - sono per loro natura leggeri.

Il predicato, nel giudizio sintetico, è collegato al soggetto in forza dell'esperienza: i giudizi sintetici sono dunque *a posteriori*, si possono pronunciare solo *dopo* aver fatto esperienza e per questo essendo collegati alla sensibilità non hanno universalità e necessità ma sono estensivi della conoscenza. Questo è il tipo di giudizio usato dagli empiristi.

Il giudizio sintetico a priori

Il giudizio sintetico a priori è un giudizio che, pur ampliando la conoscenza, perché aggiunge nel predicato (come nel caso dei giudizi sintetici a posteriori) qualcosa di nuovo che non è implicito nel soggetto, presenta i caratteri di universalità e necessità, non essendo derivato dall'esperienza (infatti è a priori).

L'esempio kantiano di 7 più 5 uguale 12[9] mostra come il predicato (dodici) non è compreso, come nei giudizi analitici, nel soggetto, ma c'è qualcosa di più: il rapporto di addizione che in 5 e in 7 presi di per sé non hanno. Dunque questo giudizio per un verso non dipende dall'esperienza, e quindi è necessario e universale, e per altro verso nel predicato dice qualcosa che non era contenuto nel soggetto e quindi è estensivo della conoscenza.

I giudizi sintetici a priori sono i fondamenti su cui poggia la scienza poiché accrescono il sapere (in quanto sintetici), ma non necessitano di essere riconfermati ogni volta dall'esperienza perché universali e necessari. In questo caso Kant ha una posizione nettamente distinta da quella di Hume, in quanto il filosofo scozzese, essendo empirista, riterrebbe necessaria ogni volta una conferma giacché a suo parere non si sarebbe in grado di dire che le cose in futuro non potrebbero cambiare.

Appartengono a questa categoria, e sono quindi le scienze per eccellenza, la matematica, la geometria e il concetto di causalità, che, demolito da Hume, recupera la sua dignità gnoseologica.

La conoscenza umana

Giunto a questo punto Kant stabilisce un nuovo sistema conoscitivo per determinare l'origine dei giudizi sintetici a priori, se questi non derivano dall'esperienza. Questa nuova teoria della conoscenza è una sintesi di materia (empirica) e forma (razionale).

La materia è «la molteplicità caotica e mutevole delle impressioni sensibili che provengono dall'esperienza». La forma invece è la legge che ordina la materia sensibile indipendentemente dalla sensibilità. In questo modo la realtà non modella la nostra mente su di sé, ma è la mente che modella la realtà attraverso le forme tramite cui la percepisce.

Il senso comune erroneamente crede che l'uomo quando conosce adatti i suoi schemi mentali agli oggetti recependone i dati sensibili che da questi provengono: in realtà il nostro intelletto non si limita a una funzione passiva ma esercita un'attività critica e deduttiva modellando la realtà secondo forme necessarie e universali caratteristiche delle leggi naturali.

> « Quando Galilei fece rotolare le sue sfere su un piano inclinato con un peso scelto da lui stesso, e Torricelli fece sopportare all'aria un peso che egli stesso sapeva già uguale a quello di una colonna d'acqua conosciuta [...] fu una rivelazione luminosa per tutti gli investigatori della natura. Essi compresero che la ragione vede solo ciò che lei stessa produce secondo il proprio disegno, e che [...] essa deve costringere la natura a rispondere alle sue domande; e non lasciarsi guidare da lei, per dir così, colle redini; perché altrimenti le nostre osservazioni, fatte a caso e senza un disegno prestabilito, non metterebbero capo a una legge necessaria. »
>
> (Kant, Prefazione alla *Critica della ragion pura* [1787], Laterza, Roma-Bari 2000)

Come Copernico aveva messo il Sole, e non la Terra, al centro dell'universo, così Kant intendeva ora collocare il soggetto umano al centro del processo conoscitivo. Prima della rivoluzione era l'uomo (soggetto) a doversi adattare alla natura (oggetto), adesso col ribaltamento dei ruoli sarà la natura a doversi adattare all'uomo. Questa nuova concezione fu tra l'altro determinante per la nascita della corrente idealista tedesca che da Kant prese le mosse.

La realtà come ci appare in base alle forme a priori è il fenomeno, mentre la realtà in sé, così com'è, è indipendente da noi ed è inconoscibile.

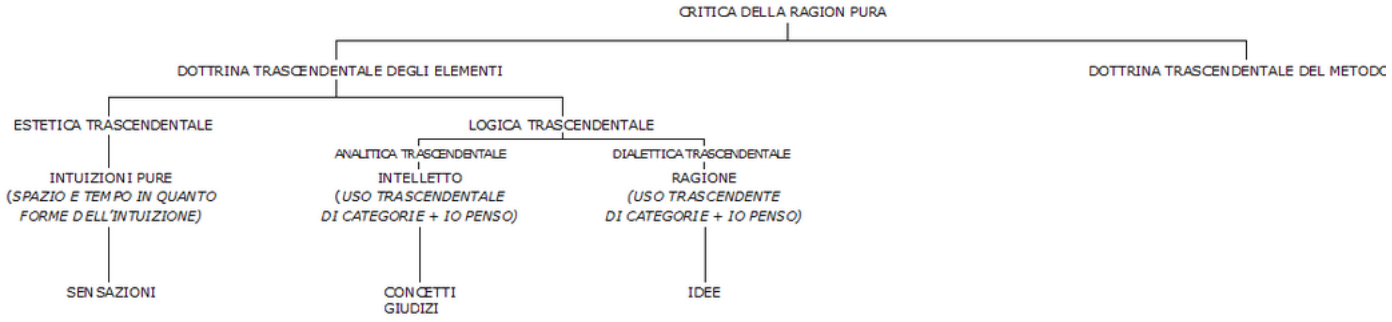
Kant definisce quindi la conoscenza come ciò che scaturisce da tre facoltà: la sensibilità, l'intelletto e la ragione.

- La sensibilità è la facoltà con cui percepiamo i fenomeni e poggia su due forme a priori, lo spazio e il tempo.
- L'intelletto è invece la facoltà con cui pensiamo i dati sensibili tramite i concetti puri o categorie.
- La ragione è la facoltà attraverso la quale cerchiamo di spiegare la realtà oltre il limite dell'esperienza tramite le tre idee di anima, mondo e Dio, ossia rispettivamente, la totalità dei fenomeni interni, la totalità dei fenomeni esterni e l'unione delle due totalità.

Su questa tripartizione del processo conoscitivo si articola la *Critica della ragione pura* suddivisa in dottrina degli elementi e dottrina del metodo.

La prima si occupa di studiare le tre facoltà conoscitive tramite l'estetica trascendentale (sensibilità) e la logica trascendentale, a sua volta suddivisa in analitica (intelletto) e dialettica (ragione).

La suddivisione della *Critica della ragion pura* può essere così rappresentata schematicamente:



Dottrina trascendentale degli elementi

Estetica trascendentale

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Estetica trascendentale***.

Kant usa il termine "estetica" nel suo significato etimologico: *aisthesis* che in greco significa "sensazione", "percezione". Infatti, in questa parte della Critica, Kant si occupa della sensibilità e delle sue forme a priori. La sensibilità svolge due ruoli nel processo conoscitivo. Il primo di questi è recettivo (passivo) ed è il procedimento attraverso cui prende i propri contenuti dalla realtà esterna. In seguito la sensibilità svolge il suo secondo ruolo (attivo) e cioè riordina le informazioni empiriche tramite le forme a priori. Queste sono lo spazio e il tempo. Lo spazio è la forma del senso esterno e si occupa dell'intuizione della sola disposizione delle cose esterne. Il tempo è la forma del senso interno che regola intuitivamente la successione delle cose interne.

Le funzioni trascendentali a priori

Lo stesso argomento in dettaglio: ***A priori***.

> «Chiamo trascendentale ogni conoscenza che si occupa non di oggetti, ma del nostro modo di conoscenza degli oggetti, in quanto questa deve essere possibile *a priori*.[10]»

In Kant il termine trascendentale indica il meccanismo "formale" della conoscenza, a prescindere cioè dal contenuto di essa. Kant infatti vuole spiegare non *che cosa* si conosce, ma *come* avviene la conoscenza, ossia definire i presupposti teorici che rendono possibile la conoscenza.

Essa è per un verso passiva, in quanto si basa su dati sensibili che noi acquisiamo passivamente; ma per altro verso è attiva, poiché siamo dotati di "funzioni trascendentali", di modi di funzionamento dell'intelletto che automaticamente si attivano nel momento stesso in cui riceviamo i dati sensibili. Nel caso del primo grado del conoscere, l'intuizione, noi mettiamo istantaneamente in azione le funzioni di spazio e tempo; cioè discriminiamo, selezioniamo attivamente i dati sensibili nello spazio e nel tempo.

Questi modi di funzionamento della conoscenza sensibile non sono un'attività ulteriore che noi mettiamo in esecuzione, ma peculiarità specifiche del nostro stesso intelletto.

Kant inoltre afferma che le funzioni trascendentali hanno caratteristiche di "necessità" - poiché la nostra ragione le mette necessariamente in azione tanto che anche se volessimo non potremmo fare a meno di usarle -, e di "universalità", perché appartengono, allo stesso modo, a tutti gli uomini dotati di ragione.

Dette funzioni - spazio e tempo, nel caso dell'intuizione -, sono dunque da sempre presenti prima ancora di ricevere il primo dato sensibile, in quanto non sono altro che il modo di funzionare della nostra ragione. Infatti entrano subito in azione non appena si riceve il primissimo dato sensibile.

Esse non vanno confuse con gli "universali" ricavati dall'esperienza, perché sono presenti *prima* dell'esperienza e non vanno neppure identificate con le idee innate, le quali si presentano dotate di un contenuto (come ad esempio l'idea innata di Dio), che le funzioni, invece, non hanno.

Possiamo dunque affermare che esse sono *a priori*, precedono, cioè, l'esperienza, ovvero la "trascendono", in quanto "stanno al di là" dell'esperienza stessa; ma allo stesso tempo sono "immanenti", in quanto esse diventano reali, acquistano valore effettivo, e il loro funzionamento da potenziale diviene attuale, solo quando si "incarnano" con i dati sensibili.

Pertanto, si potrebbe definire il "trascendentale" come una sintesi di "immanente" e "trascendente".

Spazio e tempo

Spazio e tempo, secondo Kant,

- sono forme "pure" a priori dell'intuizione, che sussistono prima di ogni esperienza, entro le quali connettiamo i dati fenomenici; sono quindi "funzioni", ovvero modi di funzionamento della nostra mente;
- sono trascendentali, in quanto, pur acquistando senso e significato solo se riferiti all'esperienza, tuttavia non appartengono a quest'ultima poiché esistono, come a priori, prima dell'esperienza;
- sono inoltre necessari, dato che sono imprescindibili per la conoscenza empirica;
- sono infine universali, poiché appartengono a tutti gli uomini dotati di ragione.

Spazio e tempo hanno quindi natura intuitiva in quanto non concepiamo lo spazio attraverso le percezioni sensibili dei diversi oggetti spaziali, ma intuiamo i vari spazi, riferiti agli oggetti, come un unico spazio.

Secondo Kant quindi la matematica e la geometria sono sintetiche in quanto riferibili a dati sensibili e a priori, in quanto la loro validità è indipendente dall'esperienza ed estensive della conoscenza. La geometria usa intuitivamente lo spazio e la matematica fa lo stesso con il tempo, basandosi sulla successione dei numeri, senza ricavarli da altro.

Di conseguenza, essendo aritmetica e geometria basate su spazio e tempo, così come la sensibilità umana, esse possono essere applicate al mondo fenomenico.

Logica trascendentale

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Logica trascendentale****.*

La logica trascendentale è determinata dalle forme a priori dell'intelletto: le cosiddette 12 categorie. Essa si divide in: Analitica Trascendentale e Dialettica Trascendentale.

Analitica trascendentale

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Analitica trascendentale****.*

L'Analitica trascendentale studia l'intelletto e le sue forme a priori. Kant ritiene che le intuizioni siano delle affezioni (passive) mentre i concetti puri (categorie) sono funzioni (attive) che riordinano e unificano più rappresentazioni.

I concetti possono essere empirici, cioè derivare dall'esperienza[11], o puri (categorie), cioè essere contenuti a priori dall'intelletto. Ciascun concetto è il predicato di un giudizio possibile (esempio: il metallo [soggetto] è un corpo [predicato]) e tutti questi sono posti in alcune caselle a priori che sono i concetti puri.

I concetti puri vengono chiamati da Kant categorie sull'esempio aristotelico. Tuttavia Kant ne elimina alcune che non hanno a che fare con l'intelletto puro ma con modi della sensibilità pura (tempo e luogo) e anche un modo empirico (moto) e alcuni concetti derivati (azione e passione). Differentemente da Aristotele, per il quale le categorie sono principi del pensiero logico e della realtà, quelle kantiane sono modi di funzionamento dell'intelletto che svolgono una funzione trascendentale di ordinamento dei fenomeni nel senso che sono forme *a priori*, indipendenti da ogni esperienza ma che nello stesso tempo acquistano valore e significato solo quando si applicano all'esperienza stessa. A ciascun giudizio Kant fa coincidere una categoria.

L'io penso

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Io penso****.*

Dopo aver formulato questa teoria, Kant ne deve dimostrare la validità (deduzione trascendentale). In questo caso il termine deduzione implica la dimostrazione della legittimità di una pretesa di fatto. La deduzione riguarda le cose come le giudichiamo e non le cose come sono in realtà.

> «L'ordine e la regolarità dei fenomeni, che noi chiamiamo natura, siamo quindi noi stessi a introdurli. D'altronde, noi non potremmo certo trovarli nella natura, se noi stessi (o la natura del nostro animo) non li avessimo originariamente introdotti.[12]»

Per giustificare quindi quel che ci garantisce che la natura obbedirà alle categorie, manifestandosi in esperienza come noi crediamo, Kant procede secondo questo ragionamento:

1. l'unificazione del molteplice non è fatta dalla sensibilità (che è passiva), ma da un'attività sintetica che ha sede nell'intelletto;
2. distinguendo l'unificazione dall'unità, Kant identifica la suprema unità fondatrice della conoscenza con il centro mentale unificatore, denominato *"Io penso"*, che è comune a tutte le persone ed è quindi universale;
3. l'*io penso* opera tramite i giudizi e cioè il modo in cui il molteplice dell'intuizione viene pensato;
4. i giudizi si basano sulle categorie, cioè sui vari modi in cui l'*io penso* agisce.

Di conseguenza un oggetto non può essere pensato senza ricorrere alle categorie.

Riassumendo:

- tutti i pensieri presuppongono l'*io penso*;
- l'*io penso* opera tramite le categorie;
- tutti gli oggetti pensati presuppongono le categorie.

L'io penso è quindi il principio supremo della conoscenza umana, ma non deve essere inteso come creatore della realtà, ma solo come colui che l'ordina:

> «L'io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni, perché altrimenti in me verrebbe rappresentato qualcosa che non potrebbe affatto venir pensato; o con espressione equivalente: poiché altrimenti o la rappresentazione risulterebbe impossibile, oppure, almeno per me, essa non sarebbe niente.[13]»

L'io penso, che nella concezione kantiana è definito come «legislatore della natura», è alla base della validità delle leggi scientifiche. Galilei e Torricelli, osserva Kant, non si sono limitati a osservare casualmente i dati empirici ma hanno indagato la natura con ipotesi da essi stessi costruite, facendo sì che l'esperienza si conformasse all'intelletto umano; quest'ultimo con le categorie ha imposto le sue leggi all'esperienza, che ne è stata convalidata in modo tale che la natura non potrà più contraddirla:

> «[...] Essi compresero che la ragione scorge soltanto ciò che essa stessa produce secondo il suo disegno, e capirono che essa deve procedere innanzi con i principi dei suoi giudizi basati su stabili leggi e deve costringere la natura a rispondere alle sue domande, senza lasciarsi guidare da essa sola, per così dire con le dande. In caso diverso le nostre osservazioni casuali, fatte senza un piano preciso, non trovano connessione in alcuna delle leggi necessarie di cui invece la ragione va alla ricerca ed ha impellente bisogno.[14][15]»

Lo schematismo trascendentale

Se tra la sensibilità e l'intelletto vi è un'assoluta eterogeneità in quanto la sensibilità ci dà conoscenze a posteriori molteplici e disordinate mentre l'intelletto elabora conoscenze a priori ordinate dalle categorie, occorre trovare un elemento mediatore che giustifichi come l'intelletto possa dare leggi ai dati sensibili senza essere da loro condizionato.

Questo fattore di mediazione è il tempo che opera tramite schemi trascendentali (schematismo[16]) per i quali l'immaginazione trascendentale (che per Kant è la facoltà intermedia tra intelletto e sensibilità) si attiva nei confronti di una categoria. Se per esempio prendiamo la categoria della causalità con essa possiamo stabilire un rapporto causa effetto tra i dati sensibili in quanto li abbiamo visti come cronologicamente successivi; vale a dire che se mettiamo in atto la categoria della causalità riferendola ai dati sensibili questo avviene perché tale operazione è stata resa possibile dallo schema trascendentale della successione. Così anche per la categoria della sostanza che avrà come schema trascendentale quello della permanenza nel tempo di un particolare dato sensibile che verrà assunto dall'intelletto come elemento sostanziale.

Il noumeno

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Noumeno***.

Il conoscere ha come limite l'esperienza, in quanto, procedendo oltre questa, non vi sono prove della sua fondatezza. Noi possiamo quindi solo conoscere la realtà fenomenica, cioè la realtà per-noi, ma mai la realtà *in-sé*. Per pensarlo dovremo ricorrere alle categorie ma allora rientrerebbe nel campo fenomenico e non sarebbe più la cosa in sé.

Kant identifica l'*"in-sé"* con il termine *noumeno*[17] dal greco νοούμενον (*nooúmenon*, "ciò che viene pensato") che egli riprende da alcuni filosofi classici[18], i quali lo usavano però in opposizione a "sensibilità" più che a "fenomeno"[19].

Il noumeno è l'"oggetto della pura intelligenza"[19], la "cosa in sé" prima ancora che si manifesti come fenomeno.[20]

Il concetto di noumeno è uno dei più controversi della filosofia kantiana e ha dato luogo a interpretazioni diverse[21] ma, seguendo la seconda edizione della Critica, il *noumeno* può essere inteso:

- in senso negativo, l'oggetto che non ricade sotto l'intuizione sensibile, *la cosa in sé*;
- in senso positivo, è l'oggetto di una intuizione non sensibile 'intuizione intellettiva', l'intuizione, cioè, di un intelletto superiore a quello umano (capace di conoscere le cose in sé stesse).

In modo certo Kant sostiene che solo la prima accezione è accettabile: «Il concetto di noumeno è dunque solo un concetto limite (Grenzbegriff), per circoscrivere le pretese della sensibilità, e di uso, perciò, puramente negativo.»[22]

Dialettica trascendentale

In quest'ultima parte dell'opera Kant si occupa del problema della metafisica come scienza.

Il termine "dialettica" (διαλεκτικὴ τέχνη, propriamente «arte dialogica»), che inizialmente indicava il metodo per scegliere gli argomenti più idonei per sostenere una tesi e persuadere un interlocutore[23], assume con Kant (che riprende il significato negativo introdotto da Aristotele) il significato di logica della parvenza, arte sofistica in grado di dare alle proprie illusioni l'aspetto della verità, a prescindere dal sapere fondato.

Ritorna nel pensiero kantiano il problema che aveva abitato la filosofia moderna da Cartesio in poi: il significato della realtà nella sua totalità e, quindi, la possibilità di *fare della metafisica una scienza*. La questione era stata accantonata dall'Illuminismo anglo-francese, che si era dedicato, con aspirazioni *scientifiche*, a ricerche in campi particolari secondo un criterio utilitaristico sia in ambito conoscitivo sia morale.

Per Kant, la ragione non si limita a dominare il terreno dell'esperienza: anche generando errori e illusioni, essa tende ad agire nell'orizzonte della metafisica:

> «La ragione umana, anche senza il pungolo della semplice vanità dell'onniscienza, è perpetuamente sospinta da un proprio bisogno verso quei problemi che non possono in nessun modo esser risolti da un uso empirico della ragione... e così in tutti gli uomini una qualche metafisica è sempre esistita e sempre esisterà, appena che la ragione s'innalzi alla speculazione»[24]»

Le tre idee della ragione e le presunte scienze

La ragione, come «facoltà dell'incondizionato»[25] elabora delle idee che non hanno un contenuto ma che esprimono semplicemente l'esigenza umana di cogliere l'assoluto. Questo bisogno della ragione di andare oltre i limiti dell'esperienza si fonda su tre idee:

- idea dell'anima: intesa come unificazione in una sola totalità di tutti i fenomeni relativi all'io;
- idea del mondo (o cosmo): come unificazione in una totalità dei fenomeni della natura;
- idea di Dio: che tende a unificare in un'unica totalità assoluta e necessaria tutti gli oggetti del pensiero.

A ciascuna di queste tre idee Kant associa una presunta scienza (ma in realtà metafisica) che, procedendo erroneamente oltre i limiti del pensiero, giunge a conclusioni sbagliate.

- L'anima è studiata dalla **psicologia razionale** che è fondata, secondo Kant, su un paralogismo, cioè su un ragionamento errato che consiste nell'applicare la categoria di sostanza all'io penso rendendolo così una realtà eterna, spirituale, immortale, incorruttibile e personale. In realtà

l'io penso è un'unita formale che non ha nessuna prova empirica e di cui quindi non è possibile conoscere nulla, ma è soprattutto una funzione logica a cui non si possono applicare le categorie che agiscono solo sugli elementi di derivazione empirica.

- Il mondo è studiato dalla **cosmologia razionale** che pretende di riuscire a spiegare il cosmo nella sua totalità, cosa irrealizzabile a partire dal fatto che è impossibile avere un'esperienza di tutti i fenomeni, ma si può avere solo di alcuni. Pertanto i metafisici, quando tentano di spiegarlo, cadono in procedimenti razionali contraddittori con sé stessi (antinomie) e cioè due ragionamenti egualmente validi e dimostrabili dal punto di vista razionale, ma opposti tra di loro e tra cui è quindi impossibile operare una scelta poiché manca un criterio valido.[26]
- Prima antinomia

Finito ↔ Infinito

  - Tesi: il mondo ha un inizio nel tempo e, nello spazio, è chiuso dentro limiti.
  - Antitesi: Il mondo è infinito sia nel tempo che nello spazio.

Nella dimostrazione Kant fa riferimento alla categoria della qualità.[27]

- Seconda antinomia

Divisibilità ↔ Indivisibilità

  - Tesi: ciascuna cosa è composta da parti semplici che costituiscono altre cose composte da parti semplici.
  - Antitesi: non esiste nulla di semplice, ogni cosa è complessa.

Nella dimostrazione Kant fa riferimento alla categoria della quantità.

- Terza antinomia

Libertà ↔ Causalità

  - Tesi: La causalità secondo le leggi della natura non è la sola da cui possono essere derivati tutti i fenomeni del mondo. È necessario ammettere per la spiegazione di essi anche una causalità per la libertà.
  - Antitesi: Nel mondo non c'è nessuna libertà, ma tutto accade unicamente secondo leggi della natura.

Nella dimostrazione Kant fa riferimento alla categoria della relazione

- Quarta antinomia

Dio causa prima ↔ Natura incausata

  - Tesi: esiste un essere necessario che è causa del mondo.
  - Antitesi: non esiste alcun essere necessario, né nel mondo né fuori dal mondo che sia causa di esso.

Nella dimostrazione Kant fa riferimento alla categoria della modalità.

- Dio è invece l'oggetto di studio della **teologia razionale**, ma è al tempo stesso una concezione che trae le proprie origini da semplici passaggi razionali e non empirici. Per tanto nulla può essere detto sulla sua natura, ma i teologi hanno elaborato, per colmare questa mancanza, tre prove dell'esistenza di Dio:
  - Ontologica: Questa dimostrazione di Dio viene proposta per la prima volta da Sant'Anselmo d'Aosta. Delle tre prese in considerazione da Kant, questa è forse la più raffinata dal punto di vista logico, basandosi su di un solido ragionamento deduttivo a priori. Se Dio viene definito come l'essere perfettissimo, del quale non si può pensare niente di maggiore, non può esistere solo nella mente ma anche nella realtà. Da ciò segue che non si può pensare Dio come essere perfettissimo, senza postulare la sua esistenza, in quanto potrei pensare a un essere uguale, ma non esistente nella realtà, ma questa è una contraddizione interna al mio ragionamento, perciò Dio deve esistere anche nella realtà. Kant dice che questo ragionamento si basa su di un salto mortale metafisico, che dal piano logico passa al piano ontologico. L'idea di perfezione non contiene al suo interno l'esistenza, che quindi non può essere dedotta a priori, ma solamente a posteriori; Anselmo considerava l'esistenza un predicato, mentre è un quantificatore, come dimostrato da Gottlob Frege nei suoi *Scritti postumi* del 1986.
  - Cosmologica: La prova cosmologica dell'esistenza di Dio si basa sulle cinque vie di San Tommaso d'Aquino. Queste si basano sulla logica aristotelica. È evidente che il mondo sia regolato sul principio di causa-effetto, e risalendo a ritroso la catena causale si deve ammettere la presenza di una causa prima incausata, poiché se non esiste la causa, non esisterebbe l'effetto, ma se esiste l'effetto, deve necessariamente esistere la causa, che coincide con Dio. Kant sostiene che questo argomento è fondato sull'errata applicazione della categoria di causalità, utilizzata per passare dal mondo fisico-fenomenico al piano metafisico. Inoltre questa dimostrazione di Dio richiama implicitamente la prova ontologica, in quanto la causa è necessaria e perfetta non può fare a meno di esistere;
  - Fisico-teologica o Teleologica: Delle tre, questa è la prova più intimamente accettabile, poiché afferma l'esistenza di una realtà ordinata e strutturata, deve esserci una mente ordinatrice, che viene associata con Dio. Per spiegare l'ordine della natura, bastano le sole leggi scientifiche e non un essere metafisico. Da questo punto di vista, basterebbe soltanto un dio ordinatore e non creatore, quindi il Demiurgo platonico e non il Dio creatore cristiano. Perciò si ricade nella prova cosmologica, in quanto questo essere sarebbe la causa della natura (tesi già anticipata da Hume - autore ben presente a Kant - nei "Dialoghi sulla religione naturale", aggiungendo che l'argomento teleologico, basandosi sull'analogia tra mondo e macchina, implicherebbe l'esistenza di una molteplicità di ordinatori; infatti, più è grande una "macchina", di più artefici necessita).

L'uomo ha sempre preteso di dimostrare l'esistenza di un Essere che abbia le stesse caratteristiche del mondo (mirabile, saggiamente conformato, ecc.), ma trascura che queste caratteristiche sono determinate e relative a noi, che in quanto finiti non possiamo fare esperienza dell'infinito – ed è in fondo anche per questo motivo che il pensiero critico kantiano può essere definito "ermeneutica della finitudine", interpretazione del finito o filosofia del limite.
Kant però non assume una posizione atea né agnostica, in quanto non nega l'esistenza di Dio ma semplicemente la possibilità di dimostrarla, e ciò proprio con l'intento di salvare la fede. Secondo Kant, infatti, l'unico modo per sconfiggere lo scetticismo consiste nel mettere in salvo le verità metafisiche dal fallimento dei tentativi di dimostrarle razionalmente, approdandovi per una via diversa da quella teoretica. «Ho eliminato la scienza per far posto alla fede» scriverà nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*. La figura di Dio e le altre verità metafisiche saranno quindi oggetto di altri ambiti, di cui si occuperà la *Critica della Ragion Pratica*.

All'interno della pura speculazione filosofica invece, le idee trascendentali o metafisiche non hanno una funzione costitutiva ma soltanto regolativa. Esse rappresentano una sorta di idea limite verso le quali dirigere la conoscenza del mondo. Il concetto di noumeno perde così il suo attributo di esistenza, e rappresenta solo il concetto limite di ogni nostra idea, assumendo soltanto valenza logica. Per questo la filosofia kantiana viene chiamata filosofia del limite.

Su queste basi Kant opera un nuovo concetto di metafisica come "scienza dei concetti puri", intendendo ovvero la dialettica come "studio delle idee" (significato ripreso da Platone ma in senso trascendentale). Questa è divisa in "metafisica della natura", che studia i principi *a priori* della conoscenza della natura, e "metafisica dei costumi", che studia i principi *a priori* dell'azione morale.

La *Critica della ragion pratica*

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Critica della ragion pratica***.

Contrapposta alla ragione teoretica è la ragione pratica. Una volta negata la possibilità di un *mundus intelligibilis*, Kant non può che distinguere, secondo l'analisi eseguita sulla ragion pura, il mondo in fenomeno e cosa in sé: viene così introdotta l'ipotesi di un'unità morale. La morale che propone Kant è uno studio sul giusto agire degli uomini, che non prescinde dalle regole dettate dalla ragione, ossia l'etica per essere giusta deve seguire i percorsi della ragione pratica: questa è pur sempre ragione, anche se non teoretico-speculativa.

In particolar modo Kant introduce il concetto di imperativo categorico, ovvero un comportamento è da considerare morale in modo categorico "senza possibilità di smentita" quando è universalmente riconosciuto, giusto in ogni momento e in ogni situazione umana. Questo comportamento diventa allora vincolante per la morale di tutti gli uomini, e una sua mancata applicazione significherebbe un comportamento immorale.

L'idea è che l'uomo possa farsi guidare dalla ragione non solamente nel campo delle scienze, ma anche nel campo della pratica morale dell'etica. In particolare l'imperativo categorico, che deve guidare l'uomo come necessità volontaria, non è una costrizione, ma un aderire a una legge razionale, che l'uomo stesso ha riconosciuto per mezzo della propria ragione.

L'etica e l'imperativo categorico

Kant distingue fra massime e imperativi. Le massime sono prescrizioni di carattere puramente soggettivo (es. vendicarsi delle offese subite), invece gli imperativi sono prescrizioni di carattere oggettivo. Le massime sono principi soggettivi, gli imperativi invece sono principi oggettivi. Gli imperativi a loro volta si suddividono in imperativi ipotetici e in imperativi categorici. I primi si presentano nella forma "se... allora": possono essere regole dell'abilità (se vuoi essere un bravo medico devi...) o consigli della prudenza (se vuoi raggiungere il benessere devi...). Il rischio di una morale utilitaristica come quella cui più tardi pervenne l'inglese Bentham, portò il filosofo tedesco a cercare il fondamento della morale in un comando non condizionale, l'imperativo categorico.

Silhouette di Kant

Dimostrato che la ragione che pretende di parlare dell'incondizionato cade in contraddizione, una fondazione razionale e non contraddittoria della morale doveva escludere un imperativo non condizionale. Kant arriva a concludere che l'etica deve, e può, essere fondata razionalmente - seppur in modo diverso dalla conoscenza - purché si basi su un imperativo categorico che la volontà deve darsi liberamente.

Il fondamento dell'etica è lo stesso che fonda la ragione, quel principio di non contraddizione scoperto da Aristotele, che, prima che una legge logica, è una legge etica dell'Io. Una vita conforme alla ragione equivale a un obbligo di coerenza che vale sia nel pensiero sia nell'essere. L'Io è libero di negare questo principio, ma si limita a vivere nel mondo dell'opinione (non razionale) e della stoltezza (non etico).

Kant parte dalla volontà di dimostrare che l'io è legato al rispetto dell'etica, che considera un giudizio sintetico a priori che la ragione, dunque, conosce e può dimostrare. Lo vuole dimostrare perché è convinto che l'io è legato al rispetto dell'etica, quanto lo è del paradosso della sofferenza del giusto.

Non stupisce che Kant affermi l'esistenza di un imperativo categorico o voce della coscienza, simile al demone socratico, che universalmente in ogni individuo spinge al rispetto di regole morali universali, che si traducono in azioni differenti fra i vari contesti. Così il giudizio etico come il giudizio estetico varia nel tempo e a seconda della situazione, ma è sempre riconducibile in ogni individuo all'applicazione di regole universali che fanno agire per il giusto e contemplare per il bello, senza variare da individuo a individuo: le regole etiche ed estetiche sono le stesse in ogni individuo ed egualmente la loro applicazione: qualunque individuo purché razionale, nella stessa situazione, avrebbe fatto la stessa cosa e considerato bella una certa opera.

La ragione diventa l'ambito dell'universalità di tutti i giudizi, etici ed estetici, del loro tradursi in atti pratici. Il metro di valutazione del giusto può variare al massimo da una generazione di umani a un'altra, ma le regole alla base rimangono comuni, perché trascendentali a ogni spazio e a ogni tempo. Come si vede, le scelte etiche e la fruizione del bello sono ricondotti a principi collettivi: Kant non ha mai parlato dell'io singolare (sé stesso o gli altri); quando parlava dell'io, si riferiva sempre all'io trascendentale.

Un'etica con principi indipendenti dallo spazio e dal tempo è posta in essere dall'io, pur venendo prima (ossia a priori) dell'io. L'applicazione dei principi dipende invece dallo spazio e dal tempo, dal contesto in cui l'io si trova ad agire; tuttavia, spazio e tempo sono anch'essi realtà trascendentali, rispetto agli individui: l'etica dipende dallo spazio-tempo solamente in un contesto universale, comune a tutti (intersoggettivamente); nei sogni, che sono uno spazio-tempo soggettivo, diverso fra individui, ognuno è libero dall'etica entro certi limiti. Se l'individuo non domina su questa etica, poiché l'io soggiace a principi universali, nemmeno ne è dominato, dato che l'io è il protagonista del *Regno dei Fini* dove ogni persona è il fine delle azioni degli altri.

Scontrandosi con l'affermazione della libertà dell'uomo, l'etica kantiana non ha trovato esseri che agiscono necessariamente per il giusto; ha creato un ambito, quello della ragione, in cui l'io entrato liberamente ha accettato di "farsi costringere" dalla ragione al rispetto di certe regole, pena la perdita del godimento del bello che è negato ai bruti e di una consolante universalità dell'agire umano.

L'imperativo categorico in questo sistema è un principio oggettivo, non dimostrabile; per Kant era prima di tutto un dato di fatto ("ein Faktum der Vernunft"), come lo era per il pietismo tedesco, da lui assimilato con la forte educazione materna basata su un senso etico molto potente. Filosofiche sono però le conseguenze, ovvero tre postulati da ammettere come condizioni ineludibili di un agire coerente, secondo i quali:

- sarebbe contraddittoria una ragione che comanda cose che siamo costretti a raggiungere, da cui la fondazione della libertà della volontà umana;

- sarebbe contraddittoria una ragione che comandasse cose irraggiungibili, la cui affermazione si scontrerebbe con il paradosso della sofferenza del giusto, e richiede perciò una vita ultraterrena nella quale si afferma la giustizia fra gli "io", ripagando le ingiustizie, bloccando l'attività degli ingiusti, riservando il tempo e la libertà a chi ha scelto dalla parte della ragione di vivere secondo giustizia: da cui l'immortalità dell'anima;
- l'esistenza di un Dio, più forte degli altri "io", con il ruolo di dare compensazione alle ingiustizie terrene e privare gli empi della libertà, impedendo il ripetersi di soprusi ultraterreni che riproporrebbero la contraddizione all'infinito; una divinità la cui azione si svolgerebbe principalmente o esclusivamente nell'altra vita, sensibilmente diversa dalle concezioni tradizionali che non concepirono mai una sorta di "Provvidenza ultraterrena".

L'imperativo categorico è pertanto un dato di fatto, un fatto della ragione. È un principio, che come "giudizio sintetico a priori pratico, si impone come un comando di razionalità pratica, che proviene dalla ragione in quanto essa è universale. Nel conformarsi al suo dettato, la ragion pratica, cioè la volontà, che non è più vincolata dai limiti fenomenici in cui si trovava a operare la ragione teoretica, sa attingere pertanto (a differenza di quest'ultima) all'Assoluto, perché obbedisce soltanto alle leggi che scopre dentro di sé ("sic volo sic iubeo").

L'uomo si ritrova così a essere "cittadino di due mondi": in quanto dotato di sensi, egli appartiene a quello naturale, e perciò è sottoposto alle leggi fenomeniche di causa-effetto; in quanto essere razionale, però, l'uomo appartiene anche al cosiddetto noumeno, cioè il mondo com'è in sé indipendentemente dalle nostre sensazioni o dai nostri legami conoscitivi, e perciò in esso egli è assolutamente libero: di una libertà che si manifesta nell'obbedienza alla legge morale che lui stesso ha riconosciuto in se stesso come principio sintetico a priori pratico.

La *Critica del giudizio*

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Critica del giudizio***.

La critica del giudizio analizza il *sentimento* attraverso una visione finalistica. I giudizi qui trattati costituiscono il campo dei giudizi riflettenti, i quali si limitano a riflettere su una natura già costituita mediante i giudizi determinanti e a interpretarla secondo le nostre esigenze di finalità e armonia. Mentre i giudizi determinanti sono oggettivamente validi, quelli riflettenti esprimono un bisogno che è tipico di quell'essere finito che è l'uomo. La critica del giudizio quindi è un'analisi dei giudizi riflettenti. I giudizi riflettenti sono di due tipi: **estetici** e **teleologici**, ed entrambi ci pervengono *a priori*.

- *I giudizi estetici* vengono vissuti immediatamente e intuitivamente dalla nostra mente in relazione con l'oggetto e riguardano la bellezza dell'oggetto. È il sentimento che ci pervade quando rimaniamo estasiati dal *bello*. Questo è la chiave che la natura ci offre per farci scoprire, attraverso il simbolo della bellezza naturale, la sua finalità morale e la realtà di Dio, sommo Bene:

  «Il bello è il simbolo del bene morale»

  (Immanuel Kant, *Critica del giudizio*, 1790)

- *I giudizi teleologici* invece pervengono al fine dell'oggetto in relazione al mondo attraverso un ragionamento. Per esempio riflettendo sullo scheletro di un animale diciamo che esso è stato prodotto al fine di reggere l'animale. Il giudizio *teleologico* è il sentimento che ci pervade quando avvertiamo un'intima consonanza tra i fenomeni della natura e le nostre finalità etiche.

Il giudizio estetico

Kant nella *Critica del giudizio* analizza il bello dandone quattro definizioni, che delineano altrettante caratteristiche:

- il *disinteresse*: secondo la "qualità" un oggetto è bello solo se è tale disinteressatamente, quindi non per il suo possesso o per interessi di ordine morale, utilitaristico ma solo per la sua rappresentazione;
- l'*universalità*: secondo la "quantità" il bello è ciò che piace universalmente, condiviso da tutti, senza che sia sottomesso a qualche concetto o ragionamento, ma vissuto spontaneamente come bello;
- la *finalità senza scopo*: secondo la "relazione" un oggetto è bello non perché sia il suo scopo esserlo ma perché un oggetto bello è tale nella sua compiutezza anche se non esprime alcun fine;
- la *necessità*: secondo la "modalità", è bello qualcosa su cui tutti devono essere d'accordo necessariamente senza alcuna giustificazione razionale; anzi, Kant pensa che il bello sia qualcosa che si percepisce intuitivamente: non ci sono quindi "principi razionali" del gusto, tanto che l'educazione alla bellezza non può essere insegnata in un manuale, ma solo attraverso la contemplazione stessa di ciò che è bello.

Ovviamente Kant cerca di far luce sull'universalità del bello facendo la distinzione tra il *piacevole* legato ai sensi e quindi dato da giudizi estetici empirici privi di universalità e il bello come *piacere estetico puro* che invece non subisce condizionamenti di alcun tipo (quindi universale); tra *bellezza aderente* riferita a un determinato modello (come un edificio o un abito, o una persona) e *bellezza libera*, appresa senza alcun concetto come la musica senza testo (ovviamente solo quest'ultima è universale).

Il filosofo, trovandosi di fronte al problema della legittimazione dell'universalità del giudizio estetico, decide di spiegarlo affermando che quest'ultimo nasce dal libero giuoco tra immaginazione (irrazionale) e intelletto (razionale); questo meccanismo, uguale in tutti gli uomini, dimostra che il gusto gode di universalità. La *"rivoluzione copernicana"*, operata nella Critica della ragion pura, si ripropone nella *Critica del Giudizio*: il bello non è più qualcosa di oggettivo e ontologico, ma l'incontro tra spirito e cose, attraverso la mediazione della nostra mente; infatti,secondo la rivoluzione copernicana di Kant, è sempre il soggetto il centro di ogni cosa.

Il giudizio riflettente riguarda la soggettività e la sfera estetica, mentre quello determinante, proprio della conoscenza oggettiva (già analizzata nella *Critica della ragion pura*), ha come finalità il perseguimento del “vero” e non del “bello”. Entrambi però hanno un principio comune, perché: «Il Giudizio in generale è sempre una facoltà di pensare il particolare come parte dell'universale ed è obbligato a risalire dal particolare della natura all'universale». Il rapporto del particolare all'universale è perciò “dovuto” e quindi necessario e da ciò lo stretto rapporto tra il pensiero estetico e quello teleologico. Il "principio di finalità della natura" contraddistingue il giudizio estetico, ma costruisce anche il principio attraverso il quale si possono fondare le scienze empiriche della natura che non sono state spiegate dalla rigorosa analisi epistemologica presente nella "Critica della ragion pura", la quale unicamente riguardava la matematica pura e la fisica pura. Tuttora questi aspetti epistemologici del "principio di finalità della natura" costituiscono un riferimento importante per la relazione che intercorre, in Kant, tra scienze pure e scienze empiriche. Inoltre "il principio di finalità della natura" costituisce il fondamento su cui si fondano l'induzione e l'analogia. La natura in Kant è pura immanenza, non ha perciò caratteri di universalità e necessità, perché si manifesta nel disomogeneo, nel differenziato, nel molteplice e nel particolare. Però nel giudizio viene sempre subordinata all'universale, quindi al divino che l'ha creata. Il sentimento individuale dà un giudizio estetico che è sempre solo soggettivo, ma tende all'unità oggettiva del trascendente. Elevandosi sopra la percezione sensibile va verso la contemplazione del trascendente.

Il concetto di bellezza va perciò riferito a un'idealità che è possibile definire e codificare in un canone, con il sentimento che deve sempre essere pilotato dalla ragione. La bellezza che si deve cercare è sempre quella "ideale", che non può mai essere qualcosa di "incerto; il vero bello è sempre "definito" e fissato per il suo fine oggettivo e razionale. Kant così afferma che la bellezza teleologica è un a-priori e che: «La *bellezza* si esprime come la forma finalizzata dell'oggetto, percepita non in vista di alcun scopo pratico.» Perciò il sentire estetico, per quanto basato sulla libertà individuale, è veramente tale se mira alla *necessità* della sfera ideale e universale, in modo da sottrarsi all'accidentalità del particolare.

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Sublime****.*

Nella *Analitica del sublime*, prima parte (2º Libro) della *Critica del giudizio*, Kant spiega, rifacendosi a precedenti teorie del sublime, che il sentimento va razionalizzato in un'analisi rigorosa: il sublime nasce peraltro da un libero Giuoco tra immaginazione ragione. Secondo Kant vi sono due tipi di sublime, il "matematico" e il "dinamico", che vanno distinti: il matematico è uno stato sintonico con l'infinito, il dinamico è il senso dell'inadeguatezza rispetto a un "troppo". Il sentimento del sublime è quindi un sentimento dell'«assolutamente grande» attraverso una «dinamica dell'animo», mentre quello del bello «mette l'animo in una stasi contemplativa» Entrambi così danno piacere, ma di diverso genere e intensità.

Il sublime, assai più del bello, va "oltre" gli aspetti della natura immanente e, riferendosi alle idee della ragione (libertà, immortalità dell'anima e esistenza di Dio) si rapporta alla trascendenza del divino.

La filosofia della storia

La prima opera d'interesse per la concezione della filosofia della storia in Kant è l'*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* del 1784. Compaiono nel titolo le concezioni illuministe della storia considerata universale, nel senso che si prescinde dalle singole storie delle singole nazioni, volendo indicare la storia come appartenente a tutti gli uomini senza distinzioni: quindi essa non può essere che universale e cosmopolita così come nel suo *Saggio sui costumi* la definiva Voltaire, a cui d'altronde risale anche l'espressione *filosofia della storia* (in *La philosophie de l'histoire* del 1765).

La riflessione kantiana sulla storia troverà poi un ulteriore approfondimento nello scritto *Per la pace perpetua*: un progetto filosofico del 1795, dove si terrà conto della situazione storica contemporanea profondamente mutata con lo scoppio della Rivoluzione francese.

Il discorso sulla filosofia della storia troverà infine la sua conclusione ne *Il conflitto delle facoltà* (1798), dove si analizza lo scontro tra le facoltà universitarie per conquistare il primato nel mondo accademico. Quest'ultimo scritto sembrerebbe estraneo al tema della filosofia della storia se non si considerasse quanto dice Kant in un breve frammento: «*Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio.*» Qui comincia ad apparire una certa vena di scetticismo per cui Kant inizia, con la visione del Terrore giacobino sotto gli occhi, ad avere dei dubbi sull'effettivo valore della Rivoluzione francese.

Idea per una storia universale...

In particolare nell'*Idea per una storia universale...* Kant afferma che «*poiché gli uomini, nei loro sforzi, non si comportano semplicemente in modo istintivo, come gli animali, ma neppure in modo prestabilito [...] di loro non pare possibile una storia sistematica, come ad esempio quella delle api o dei castori*» per cui non esiste una storia progressiva ed eterna, quasi regolata da quelle stesse leggi che regolano la natura, poiché l'uomo è in grado di costruire liberamente la sua storia ma non è detto che lo faccia perseguendo il bene. Aggiunge Kant: «*non si può trattenere un certo fastidio a vedere rappresentato il loro [degli uomini] fare e omettere sulla grande scena del mondo, e pur con l'apparenza, di tanto in tanto, della saggezza [...] si trova il fare e omettere intessuto di vanità infantile*», tanto che le azioni umane, sia pure talora guidate dalla razionalità, il più delle volte sembrano dirette a mettere in opera il male, quasi senza rendersene conto, come fanno i bambini nella loro ingenuità. Allora «*Per il filosofo non c'è altra via d'uscita [...] che quella di tentare se, in questo assurdo andamento delle cose umane, possa scoprire uno scopo della natura*»: il filosofo cioè non può rinunciare ad avere fiducia negli uomini e quindi si domanda se alla fine, nonostante l'infantile e stupido agire degli uomini, non vi sia una sorta di laica provvidenza storica che, incarnatasi nella natura, guidi gli uomini e le loro azioni verso i migliori fini («*tutte le disposizioni naturali di una creatura sono destinate a dispiegarsi un giorno in modo completo e conforme al fine*»). Una storia dove gli uomini come marionette sono manovrati per mettere in atto «*una storia secondo un determinato piano della natura*» che persegue i suoi fini anche contro la stessa volontà degli uomini.[28]

Il conflitto delle facoltà

Dubitando che «*il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*», quale sarà allora, si chiede Kant, il futuro della storia umana? Ragionevolmente si possono ipotizzare tre strade:

- quella *terroristica*: una storia cioè indirizzata al sempre peggio, con una conclusione visionaria apocalittica e con la vittoria dell'Anticristo, che segni la fine della storia.

Concezione questa poco accettabile, poiché in questo modo la storia «*distruggerebbe se stessa*» a meno che non la si intenda come *millenarismo*, per cui dalla massima negatività e dalle macerie della vecchia storia non avvenga la nascita di una nuova e migliore storia;

- quella *abderistica*, della follia e stupidità degli abitanti di Abdera. Gli uomini si aggirano in una storia senza senso, in un guazzabuglio caotico compiendo azioni insensate: «*si rovescia* - dice Kant - *il piano del progresso, si costruisce per poter abbattere*». Come il mitico Sisifo, gli uomini si affannano a costruire l'edificio della storia che però essi stessi distruggeranno, per ricominciare poi daccapo.

Una storia ferma quindi, che si muove per tornare su i suoi stessi passi. Una storia naturale come quella degli animali, che non può essere progressiva perché dominata dall'istinto che li guida sempre allo stesso modo; una storia questa che non può appartenere agli uomini perché essi seguono nelle loro azioni il lume della ragione.

- quella *eudemonistica*, quella felicemente, ma non inevitabilmente, progressiva. Poiché l'uomo è libero, osserva Kant, non è detto che egli scelga sempre e comunque di realizzare il bene, per cui «*quand'anche fosse provato che il genere umano [...] abbia a lungo progredito e possa ancora progredire [...], nessuno può sostenere che non possa ora iniziare il suo regresso*».

L'uomo è un *legno storto*, una mescolanza di bene e male, che rende difficile, ma tuttavia non impossibile, una visione ottimistica della sua storia. Kant vuole a tutti i costi avere fiducia nell'uomo e cerca riscontri in avvenimenti storici che confortino la sua speranza che da un legno storto possa nascere un albero dritto.

Questo evento storico che possa dare conforto alla fiducia in una storia progressiva Kant lo identifica nella Rivoluzione francese, che va considerata in modo distaccato - secondo un giudizio storico, avrebbe detto Benedetto Croce - e non lasciandoci trascinare da un passionale giudizio morale che ce la farebbe considerare come una congerie di «*fatti e misfatti*». Una giusta visione sarà quindi quella per cui «*La Rivoluzione di un popolo di ricca spiritualità [...] può riuscire*

o fallire, essa può accumulare miseria e crudeltà tali che un uomo benpensante esiterebbe a ripeterla», ma essa «*trova negli spiriti di tutti gli spettatori [...] una partecipazione e aspirazione che rasenta l'entusiasmo*».[29] Questo consenso universale è il segno che anche un fatto storico così imbevuto di violenza segna comunque un progresso della storia.

La libertà politica

Il Diritto

Secondo Kant, il diritto è «l'insieme delle condizioni, per mezzo delle quali l'arbitrio [intendendosi per «arbitrio» la facoltà del consociato di desiderare e conseguire il suo oggetto][30] dell'uno può accordarsi con l'arbitrio di un altro secondo una legge universale della libertà»[31].

La libertà di ognuno coesiste con la libertà degli altri. Ovviamente l'uomo kantiano non può non avere bisogno di un padrone, data la facilità con cui cede all'istinto egoistico. Ma il padrone non è un altro uomo, bensì il diritto stesso.

Kant analizza l'uomo e in lui trova una tendenza egoistica, ovverosia una "insocievole socievolezza".

> «Ogni cultura e arte, ornamento dell'umanità, e il migliore ordinamento sociale sono frutti dell'insocievolezza, la quale si costringe da sé a disciplinarsi e a svolgere quindi compiutamente con arte forzata i germi della natura»
>
> (Immanuel Kant, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, 1784)

Alla fine dunque gli uomini tendono a unirsi in società, ma con una riluttanza a farlo davvero, con il rischio di disunire questa società. In poche parole: si associano per la propria sicurezza e si dissociano per i propri interessi. Ma è proprio questa conflittualità a favorire il progresso e le capacità del genere umano, perché lottano per primeggiare sugli altri, come gli alberi: «si costringono reciprocamente a cercare l'uno e l'altro al di sopra di sé, e perciò crescono belli dritti, mentre gli altri, che, in libertà e isolati fra loro, mettono rami a piacere, crescono storpi, storti e tortuosi».

La libertà e i limiti dello Stato

Kant non ignora affatto le tesi lockiane sul liberalismo (di cui il filosofo inglese può essere considerato il fondatore)[32],perché anche egli afferma che lo Stato mira a garantire la libertà di ogni persona contro chiunque altro. Kant pertanto può essere considerato un pensatore liberale: anzi la sua filosofia costituisce uno dei punti di vista più alti del pensiero liberale. Kant delinea uno "Stato repubblicano" che si basa su "Tre principi della ragione":

- La Libertà (in quanto uomo).
- L'Uguaglianza di tutti quanti di fronte alla legge (in quanto sudditi).
- L'Indipendenza dell'individuo (in quanto cittadino).

Questa visione dello Stato va in conflitto con un qualsiasi dispotismo presente, anche paternalistico. Contrariamente all'ammirazione dei filosofi a lui contemporanei per i cosiddetti sovrani illuminati, Kant diffida della politica che ha come guida l'uso della forza:

> «Non c'è da attendersi che i re filosofeggino o che i filosofi diventino re, e neppure è da desiderarlo, perché il possesso della forza corrompe il libero giudizio della ragione»
>
> (Immanuel Kant, *Per la pace perpetua*, 1795)

Secondo Kant infatti, «un governo paternalistico è il peggiore dispotismo che si possa immaginare», dato che costringe i sudditi ad attendere che il capo dello Stato giudichi solo mediante la sua bontà.

C'è solo una soluzione a questo problema: «essere liberi per poter esercitare le proprie forze nella libertà».

Teologia

Un interesse specifico Kant ebbe per la teologia, di cui è intrisa la sua speculazione. Ne sono chiara testimonianza le numerose opere di carattere teologico come *L'unico argomento possibile per la dimostrazione dell'esistenza di Dio* pubblicato nel 1763, la *Ricerca sulla chiarezza del principio della teologia naturale e della morale* (1764), *Sull'uso dei principi teologici nella filosofia* del 1788, *La religione entro i limiti della semplice ragione* pubblicato nel 1793, una *Dottrina filosofica della religione* (uscita postuma nel 1817).

Ma è tutto il suo pensiero a essere fondato sulla realtà di Dio e sul modello morale da Lui posto come itinerario verso la santità morale. In *La religione nei limiti della semplice ragione* Kant riassume in funzione religiosa il suo metodo, già preparato nelle precedenti *Critica della ragion pura* e nella *Critica della ragion pratica*, per arrivare a definire la sua filosofia cristiana, fondata sull'idea morale dell'*Imperativo* come dovere dell'uomo di diventare degno di Dio.

Deismo e teismo

Lo stesso Kant riguardo alla religione distingue il deismo dal teismo:

> «Colui che ammette solo una teologia trascendentale vien detto deista, e teista invece colui che ammette anche una teologia naturale.
>
> Il primo concede che noi possiamo conoscere, con la nostra pura ragione, l'esistenza di un essere originario, ma ritiene che il concetto che ne abbiamo sia puramente trascendentale: che sia cioè soltanto di un essere, la cui realtà è totale, ma non ulteriormente determinabile.
>
> Il secondo sostiene che la ragione è in grado di determinare ulteriormente tale suo oggetto in base all'analogia con la natura: e cioè di determinarlo come un essere, che in forza di intelletto e di libertà contiene in sé il principio originario di tutte le altre cose.[33]»

Fra le varie religioni rivelate, per Kant, il Cristianesimo, in particolare, ha entrambe le caratteristiche del teismo – poiché concepisce la divinità come persona dotata d'intelletto e volontà – e del deismo, poiché ritiene di poter conoscere Dio con la ragione.

Il cristianesimo quindi è utile ed accettabile poiché:

> «Può una religione esser perciò quella naturale, ma nello stesso tempo essere anche rivelata, se essa è costituita in modo che gli uomini avrebbero potuto e dovuto, con il semplice uso della loro ragione, giungervi da se stessi sebbene non vi sarebbero giunti così presto e con una diffusione così grande, come si richiede. Per conseguenza una sua rivelazione, avvenuta in un tempo ed in un luogo determinato, poté riuscire cosa saggia e molto vantaggiosa per la specie umana, ma alla condizione che, una volta che la religione, così introdotta, esiste e si è fatta conoscere pubblicamente, chiunque possa in seguito persuadersi della sua verità da se stesso e con la propria ragione. In questo caso la religione è oggettivamente naturale, anche se soggettivamente è rivelata; e perciò le spetta propriamente anche la prima qualifica.[34]»

Alcuni critici hanno messo in evidenza la relazione della concezione religiosa kantiana con il deismo[35] mentre altri hanno dimostrato come la religione morale kantiana si allontani dal deismo e pervenga al teismo[36][37].

È stato infine sottolineato come Kant nella sua *La religione entro i limiti della semplice ragione* abbia ridotto il sentimento religioso alla razionalità, la religione alla morale e questa al cristianesimo[38].

La perfezione morale

Lo stesso argomento in dettaglio: ***La religione entro i limiti della semplice ragione***.

Ne *La religione entro i limiti della semplice ragione* Kant afferma che l'umanità tende a Dio per il dovere di realizzare la "perfezione morale". L'uomo morale è santo, «È il solo gradevole a Dio». Ma proprio in questo scritto propone il concetto del *male radicale*, sull'impossibilità di raggiungere un simile scopo con le sole nostre forze e senza ricorrere a un «completamento soprannaturale» tramite la grazia divina.

In un tardo scritto dell'*Opus postumum* scrive che Dio farà in modo che si realizzi il suo regno anche sulla Terra, però anche l'uomo deve fare la sua parte «Ma non è permesso all'uomo di restare inattivo e di lasciar fare alla Provvidenza [...]. Il compito degli uomini di buona volontà è "Che venga il regno di Dio e sia fatta la sua volontà sulla terra.»[39]

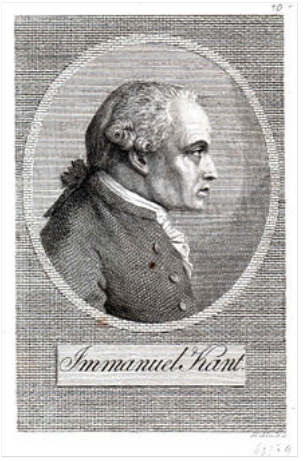
In una lettera al suo grande amico Stäudlin nel maggio del 1793 afferma che tutto il suo lavoro speculativo è rivolto alla riforma della filosofia in funzione della religione, perché il fondamento della propria formazione culturale è «principalmente nelle cose di religione»[40]

Contributi nell'astronomia

Una certa fama postuma venne a Kant dalla sua ipotesi cosmogonica esposta nel 1755 nell'opera *Storia universale della natura e teoria del cielo*, dove propose la teoria del collasso di una nebulosa per spiegare la formazione del Sistema solare. La teoria venne poi ripresa e rielaborata da Laplace ed è diventata nota come ipotesi di Kant-Laplace. La tesi durante tutto l'Ottocento ebbe molto credito ma nel Novecento risultò superata dalla nuova astrofisica. Inoltre egli pensò anche alle galassie quali "Universi-Isola" ma in modo impreciso e vago. C'è qualcuno che attribuisce anche a Kant di aver precorso la definizione del concetto di buco nero. Egli affermò: «Se l'attrazione agisce sola, tutte le parti della materia dovrebbero avvicinarsi sempre più, e diminuirebbe lo spazio che occupano le parti unite, di modo che si riunirebbero finalmente in un solo punto matematico». [41]

Kant e il kantismo

La fama di Kant,[42] che gli permise di esercitare un notevole influsso sul pensiero europeo a cavallo tra Settecento e Ottocento, è stata tradizionalmente attribuita non solo alla sua capacità di accogliere le istanze provenienti da due tradizioni filosofiche contrapposte come il razionalismo europeo e l'empirismo anglosassone[43], ma anche di averne tentato una riformulazione in chiave del tutto nuova e originale.



Ritratto di Kant

Kant volle armonizzare il ragionamento di tipo matematico con quello di tipo sperimentale e in questo senso si può dire che egli raccoglie l'eredità di Galilei, che tuttavia era essenzialmente uno scienziato. Kant invece lasciò a se stesso il compito di giustificare tale accordo tra matematica ed esperimento sul piano filosofico: compito che Kant si assunse e per questo fu da molti considerato, più che un punto di approdo, come l'inizio di un nuovo modo di filosofare.

Difficoltà e problemi

La distinzione tra sensibilità e intelletto che ne era conseguita, e che aveva permesso a Kant di ricondurre la conoscenza umana a due fonti separate, fu in particolare al centro di un vivo dibattito, tanto più che essa veniva situata al di qua di un ulteriore dualismo tra fenomeno e noumeno.

Contro l'idealismo di Berkeley Kant aveva infatti ammesso che oltre i limiti del sensibile esistono dei corpi reali, i quali, colpendo la nostra sensibilità, determinano l'insorgere in noi delle rappresentazioni fenomeniche. Ma poiché ogni rappresentazione subisce inevitabilmente l'impronta dell'apparato soggettivo che la riceve, veniva ad aprirsi un salto incolmabile tra le apparenze sensibili (il Fenomeno) e la cosa in sé (Noumeno) quest'ultima restava così del tutto ignota e inattingibile. Fu per questo motivo che Kant ricevette le accuse di fenomenismo e agnosticismo.

Ben presto si pose quindi il problema di come salvare la natura del criticismo affrontando le difficoltà che Kant aveva involontariamente sollevato. Friedrich Heinrich Jacobi per primo mise in evidenza come Kant avesse assegnato al noumeno una funzione *causale*, l'avesse cioè utilizzato come "causa" dell'insorgere in noi dei fenomeni. Ciò contrastava non solo col carattere inconoscibile della cosa in sé, ma anche con la concezione kantiana della causalità come categoria dell'intelletto valida solo per i fenomeni, mentre Kant l'aveva usata in un ambito che travalicava i fenomeni stessi.[44]

Lo stesso genere di critiche fu mosso anche da Gottlob Ernst Schulze, secondo il quale Kant, postulando la cosa in sé, sarebbe caduto nel dogmatismo che voleva combattere. Kant infatti, ammettendo la necessità di supporre il noumeno, avrebbe fatto derivare dalla pensabilità di un oggetto la sua esistenza, e non sarebbe pertanto riuscito a superare lo scetticismo anti-metafisico di David Hume.[45]

Sul fronte opposto, già con Karl Leonhard Reinhold nel 1787 le critiche a Kant si erano di fatto tramutate in una prospettiva idealistica che mirava esplicitamente a eliminare la cosa in sé.[46] Tra gli altri, Salomon Maimon fu tra coloro che cercarono di dare maggior rigore al criticismo esprimendo l'esigenza di attenersi a ciò che è contenuto nella coscienza, senza andare alla ricerca di fittizie cause esterne; il noumeno ad esempio fu da lui paragonato a un numero immaginario.[47] Sarà poi con Johann Gottlieb Fichte, e ancor più con Friedrich Schelling, che le critiche a Kant assumeranno sempre più una valenza ontologica: l'errore di Kant sarebbe stato infatti quello di partire da una conoscenza necessaria e universale senza basarsi sull'ontologia, ma è proprio da questa che scaturisce il necessario e l'universale. Fichte racchiuse così l'essere dentro l'autocoscienza trasformando la "cosa in sé" nel momento trascendentale di auto-formazione del soggetto.[48]

Note

1. ^ I.Kant, *Critica della ragion pura, Dottrina trascendentale del metodo*, B, 8, 33
2. ^ I. Kant, *Critica della ragion pura, Prefazione*, Iª edizione
3. ^ Sulla divisione tra periodo "pre-critico" e "critico", si confronti questa affermazione di Höffe (1997, cit. p. 9): "...sebbene l'opera critica, analogamente alla filosofia di Agostino, Descartes o Pascal, sia dovuta a un'improvvisa illuminazione, Kant non scrive mai, in nessuna delle sue opere, di una esperienza filosofica che avrebbe dovuto cambiare fulmineamente il suo pensiero".
4. ^ Immanuel Kant, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, 1783
5. ^ Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 5-11
6. ^ I. Kant, *op.cit* ibidem
7. ^ Emanuele Severino, *La filosofia futura. Oltre il dominio del divenire*, Cap.2, Bur
8. ^ [Kant] «ha sostituito nei Prolegomeni, all'esempio [riportato nella *Critica della ragion pura*] tutti i corpi sono pesanti, il giudizio alcuni corpi sono pesanti...» (In Sofia Vanni Rovighi, *Introduzione allo studio di Kant*, La Scuola, 1968, p.108
9. ^ V. Cousin, *Lezioni sulla filosofia di Kant*, Napoli 1842 p.388
10. ^ I. Kant, *Critica della ragion pura*, A12
11. ^ Il concetto è il «prodotto dell'attività intellettuale che "prende insieme" (be-greifen) (dal latino *concipĕre* = *cum-capĕre*) diverse rappresentazioni unificandole secondo le categorie o concetti puri» (in Lessico kantiano (http://web.tiscalinet.it/claufi/kant2.htm))
12. ^ Kant, *Critica della ragion pura*, *Analitica trascendentale*, *Deduzione trascendentale*, Iª edizione. (Trad. in Perone, *Storia del pensiero filosofico*, vol. II, Torino, SEI, 1989, pag. 352)
13. ^ I. Kant, *Critica della ragion pura, Analitic trascendentale, Deduzione trascendentale*
14. ^ I. Kant, *Critica della ragion pura*. Prefazione, 2ª edizione
15. ^ Le dande sono strisce di tessuto che poste sotto le ascelle sorreggono i bambini che imparano a camminare.
16. ^ *Dizionario di filosofia* (2009) alla voce corrispondente
17. ^ Cap.3 della seconda sezione dell'Analitica trascendentale.(Trad. di Giovanni Gentile e Lombardo Radice
18. ^ Ad esempio, Platone, in *Timeo*, 51d (cfr. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, 1992, cit., p. 623).
19. Nicola Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, ed. UTET, Torino, 1992 [1971], ISBN 88-02-01494-9, p. 623.
20. ^ Da *I filosofi e le idee* di Cioffi e altri, Edizioni scolastiche Bruno Mondadori, edizione 2007, pp. 820-821: «*...proprio perché tali cose possono essere pensate dall'intelletto ma mai conosciute attraverso l'intuizione sensibile, Kant dà loro il nome di noumeni (che significa appunto* pensabili*,* intelligibili.»
21. ^ La separazione netta tra fenomeno e noumeno venne criticata nella metafisica concreta di Pavel Aleksandrovič Florenskij.
22. ^ Conclusione del cap.3 della seconda sezione dell'Analitica trascendentale
23. ^ *Enciclopedia Treccani* alla voce corrispondente
24. ^ Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, 1781
25. ^ Kant a questo punto introduce un diverso significato di "ragione" che nella *Critica della ragion pura* era la «facoltà della conoscenza a priori» e che comprendeva quindi anche l'intelletto. Nella dialettica trascendentale la ragione è l'organo della metafisica che tende ad andare oltre i limiti dell'esperienza e perciò si oppone all'intelletto che opera solo nel campo limitato dei fenomeni. Infine in Kant c'è un terzo significato di ragione che è quello degli illuministi che parlano di un «tribunale della ragione» nel senso che l'uomo è in grado di analizzare criticamente le proprie conoscenze.
26. ^ I. Kant, *Critica della ragion pura, Dialettica trascendentale*, II, cap. II
27. ^ Posso sostenere che l'universo sia finito poiché posso riferirmi a tutte le mie precedenti esperienze che sono finite. Ma, poiché ogni limite implica l'esistenza di qualcosa posta al di là del limite stesso, posso invece sostenere che l'universo sia infinito. Ma nessuno può dire di avere empiricamente raggiunto il limite estremo, il confine ultimo dell'universo. Lo stesso schema di ragionamento (finito <--> infinito) si applica alle altre antinomie utilizzando diverse categorie.
28. ^ (cfr. Jacques Derrida. *Il diritto alla filosofia dal punto di vista cosmopolitico*. Genova, Il Nuovo Melangolo, 2003.)
29. ^ (cfr. Immanuel Kant. *Scritti politici*, a cura di Norberto Bobbio *et al*. Torino, Utet, 1952, p. 219.)
30. ^ Guido Fassò, *Storia della filosofia del diritto. II: L'età moderna.*, cit. pp. 316-318, Editori Laterza 2012.
31. ^ Immanuel Kant, *La metafisica dei costumi*, op. cit. pp. 34-35, Editori Laterza 2009.
32. ^ «Lo stesso termine liberale ha acquisito un significato politico soltanto agli inizi del 19º secolo (sino ad allora voleva dire semplicemente «generoso, nobile d'animo»), quando venne usato nelle Cortes di Cadice (1812) per distinguere il partito che difendeva le libertà pubbliche (Partido liberal) dal partito che le avversava (Partido servil). In quegli stessi anni il termine liberale inizia a comparire nelle opere di alcuni pensatori – come Benjamin Constant, Madame de Staël, Simonde de Sismondi – per definire gli orientamenti politici ispirati al principio della libertà individuale. Di qui il paradosso che pensatori come Locke, Montesquieu e Kant, vissuti tra XVII e XVIII secolo e considerati i padri del liberalismo moderno, non conoscevano questo significato della parola e pertanto non si sarebbero definiti liberali.» (in Stefano De Luca, *Liberalismo*, Enciclopedia dei ragazzi - Treccani, 2006)
33. ^ Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di Costantino Esposito, Bompiani 2004/2012, p.911 (A 632-B 660). In proposito cfr. Orlando L.Carpi, "Kant, i problemi della metafisica", Panozzo, Rimini, 2004.
34. ^ I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza (cap. IV, parte I, sez. I), Bari, 1980, pag. 170
35. ^ Peter Byrne, *Kant on God*, Londra, Edizioni *Ashgate*, 2007, pagina 159.
36. ^ Allen W. Wood, *Kant's Moral Religion*, Ithaca e Londra, Cornell University Press, 1970, p. 16.
37. ^ Merold Westphal, *The Emerge of Modern Philosophy of Religion* (in Charles Taliaferro, Paul Draper e Philip Quinn, *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford, Edizioni *Blackwell*, 2010, p. 135.
38. ^ Mircea Itu, *Dumnezeu şi religia în concepţia lui Immanuel Kant din Religia în limitele raţiunii* (in *Studii de istorie a filosofiei universale*, a cura di Alexandru Boboc e N. I. Mariş, vol. XII, Bucarest, Casa editrice dell'Accademia romena, 2004.)
39. ^ *Opus postumum*, Laterza 1984, pp. 107-109
40. ^ O. P. Akademie-Ausgabe, Prima Edizione, vol. VIII, p. 41
41. ^ In *Geografia fisica di Emanuele Kant* (tradotta dal tedesco), Tipografia di Giovanni Silvestri, Milano, 1811, volume VI, p. 338. Immanuel Kant, *Metaphysiche anfangsgründe der naturwissenschaft*, ediz. II, p. 33.
42. ^ Valga ad esempio il giudizio di Schopenhauer:

> «Il cervello più originale che mai sia stato prodotto dalla natura»
>
> (Arthur Schopenhauer, parlando di Immanuel Kant)

43. ^ G.Reale e D.Antiseri, *Storia della filosofia: Empirismo e Razionalismo*, vol. 5, Bompiani, 2008

    > «Il Seicento è l'età del metodo. [...] Grandi correnti di pensiero, razionalismo ed empirismo, si danno battaglia.»
    >
    > (Un passo tratto da *Empirismo e Razionalismo*)

44. ^ Jacobi, *Sull'idealismo trascendentale*, 1787
45. ^ Schulze, *Enesidemo, ovvero in difesa dello scetticismo contro le pretese della critica della ragione*, 1792
46. ^ Reinhold, *Lettere sulla filosofia kantiana*, 1787
47. ^ Maimon, *Ricerche critiche sullo spirito umano*, 1797
48. ^ Altre critiche e tentativi di revisione del kantismo proseguiranno nei secoli successivi. In Italia tra gli altri, nell'ambito del neotomismo, Giuseppe Zamboni con l'opera *Studi esegetici, critici, comparativi sulla «Critica della Ragione pura»* (1931), senza condividerne le tesi ed evidenziando le difficoltà di Kant, cercò di superarle affermando la necessità di considerare «*l'esperienza non solo dell'io puro conoscitivo*» (è questo il limite e quindi l'errore che mina all'origine il pensiero di Kant secondo Zamboni), ma «*anche dell'io dei sentimenti e degli atti di volontà*», a partire dal quale si può conoscere e confermare la realtà del piano ontologico senza ricorrere all'*a priori* (Zamboni, Giuseppe, <1875-1950>, *Studi sulla Critica della ragione pura*, a cura di Ferdinando Luigi Marcolungo, Verona, QuiEdit, 2017, ISBN 978-88-6464-447-9, OCLC 1107642346. URL consultato l'11 agosto 2020.)

Bibliografia

- Erich Adickes, *Kant und das Ding an sich*, Berlin, Heise, 1924. ISBN non esistente
- Giuseppe Zamboni, *Studi esegetici, critici, comparativi sulla «Critica della Ragione pura»*, La tipografica veronese, Verona, 1931.
- Fabio Bazzani, *L'incompiuto maestro: metafisica e morale in Schopenhauer e Kant*, Firenze, Clinamen, 2002.
- AA.VV. (Norberto Bobbio, etc.), *Scritti politici*, Torino, UTET, 1952. ISBN 88-02-01835-9.
- Stefano Caracciolo, *Con il cappello sotto il braccio. Un profilo psicologico di Immanuel Kant*, Roma, Aracne, 2005. ISBN 88-548-0071-6.
- Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, 1921 (Traduzione italiana: *Vita e dottrina di Kant*, traduzione a cura di G.A. De Toni, Firenze, La Nuova Italia, 1977, 1984). ISBN non esistente
- Mario Alessandro Cattaneo (a cura di), *Kant e la filosofia del diritto*, Napoli, ESI, 2005. ISBN 88-495-1085-3
- Marcello De Bartolomeo (a cura di), *Filosofia. Dall'Illuminismo all'Idealismo*, Napoli, Atlas, 2001. ISBN 88-268-0688-8
- Jacques Derrida, *Il diritto alla filosofia dal punto di vista cosmopolitico*, Genova, Il Nuovo Melangolo, 2003. ISBN 88-7018-489-7
- Herman J. De Vleeschauwer, *L'evoluzione del pensiero di Kant*, Roma-Bari, Laterza, 1976. ISBN non esistente
- Luciano Dottarelli, *Kant e la metafisica come scienza*, Roma, Erre Emme, 1995. ISBN 88-85378-75-7
- Emilio Garroni, *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla "Critica del Giudizio" di Kant*, Milano, Unicopli, 1998. ISBN 88-400-0533-1
- Andrea Gentile, *Ai confini della ragione. La nozione di "limite" nella filosofia trascendentale di Kant*, Roma, Edizioni Studium, 2003. ISBN 88-382-3929-0
- Augusto Guerra, *Introduzione a Kant*, Roma-Bari, Laterza, 1980. ISBN 9788842016601
- Martin Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, Roma-Bari, Laterza, 1979 (I edizione tedesca, 1929).
- Ottfried Höffe, *Immanuel Kant*, Bologna, Il Mulino, 1986. ISBN 88-15-06104-5 (ristampa 2002, ISBN 88-15-08863-6)
- Norman Kemp Smith, *Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, New York, Palgrave Macmillan, 2003. ISBN 1-4039-1504-0
- Manfred Kuhen, *Kant. Una biografia*, Bologna, Il Mulino, 2011. ISBN 978-88-15-14931-2
- Ada Lamacchia, *Dal dogmatismo teologico al teismo morale (1755-1793)*, Manduria (TA), Lacaita, 1969.
- Italo Mancini, *Kant e la teologia*, Assisi (PG), Cittadella, 1975.
- Giuliano Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, Roma-Bari, Laterza, 2007. ISBN 978-88-420-8331-3
- Piero Martinetti, *Kant*, Milano, F.lli Bocca, 1943.
- Herbert J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*, London, Macmillan, 1936. ISBN non esistente
- Maria Chiara Pievatolo (a cura di), *Immanuel Kant, "Sette scritti politici liberi"*, Firenze, Firenze University Press, 2011. ISBN 978-88-6453-298-1
- Gerold Prauss, *Kant und das Problem der Dinge as sich*, Bonn, Bouvier, 1974.
- Giovanni B. Sala, "La Cristologia nella *Religione nei limiti della semplice ragione* di Kant", in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 96 (2-3) (2004) pp. 235–305.
- Luigi Scaravelli, *Scritti kantiani*, Firenze, La Nuova Italia, 1968. ISBN non esistente
- Antonio Schiavo, *Scienza, esperienza e ontologia in Kant*, Bologna, Clueb, 1979.
- Fabrizio Sciacca, *Il concetto di persona in Kant. Normatività e politica*, Milano, Giuffrè, 2000. ISBN 88-14-08386-X
- Marco Sgarbi, *La Kritik der reinen Vernunft nel contesto della tradizione logica aristotelica*, Hildesheim, Georg Olms, 2010.
- Marco Sgarbi, *Logica e metafisica nel Kant precritico. L'ambiente intellettuale di Königsberg e la formazione della filosofia kantiana*, Francoforte, Peter Lang, 2010.
- P.F. Strawson, *Saggio sulla "Critica della ragion pura"*, Roma-Bari, Laterza, 1985.
- Pedro Jesús Teruel, *Mente, cerebro y antropología en Kant*, Madrid, Tecnos, 2008. ISBN 978-84-309-4688-4
- Francesco V. Tommasi, *Philosophia transcendentalis. La questione antepredicativa e l´analogia tra la Scolastica e Kant*, Firenze, L.S. Olschki, 2008.
- Karl Vorländer, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, Leipzig, Felix Meiner, 1924; Hamburg: Meiner, 3. erw. Aufl. 1992, Ristampa Wiesbaden: Fourier, 2003. ISBN 3-932412-18-4
- Giuseppe Zamboni, *Studi sulla "Critica della ragione pura"*, a cura di Ferdinando Luigi Marcolungo, Verona, QuiEdit, 2017. ISBN 978-88-6464-447-9

Altri progetti

- Wikizionario contiene il lemma di dizionario «**kantismo**»

Collegamenti esterni

- (EN) Martin Schönfeld, Michael Thompson, *Kant's Philosophical Development*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- (EN) Jeremy Keis, *tNeo-Kantianism*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.

- Steven Naragon, *Kant in the Classroom*, su *users.manchester.edu*.

Controllo di autorità	Thesaurus BNCF 26931 (https://thes.bncf.firenze.sbn.it/termine.php?id=26931)

Portale Filosofia: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di Filosofia

---

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Pensiero_di_Kant&oldid=138126520"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 1 mar 2024 alle 13:51.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

La religione entro i limiti della semplice ragione

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

La religione entro i limiti della semplice ragione è un'opera scritta da Immanuel Kant in cui si affronta il problema religioso nei suoi rapporti con quello morale. Il primo capitolo viene pubblicato nell'aprile 1792, nella *Berlinische Monatsschrift*. La prima edizione del testo completo è dell'anno successivo. L'opera può essere considerata, insieme al "*Saggio di una critica di ogni Rivelazione*"[1] di Johann Gottlieb Fichte pubblicato nello stesso anno (1792), una delle prime opere di filosofia della religione.

La religione entro i limiti della semplice ragione	
Titolo originale	*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*
Autore	Immanuel Kant
1ª ed. originale	1793
Genere	saggio
Lingua originale	tedesco

Indice

Storia

La speranza del premio

Una religione razionale

Il cristianesimo come religione naturale

Note

Bibliografia

Collegamenti esterni

Storia

La pubblicazione di quest'opera fu occasione di turbamento per la vita regolare e tranquilla del filosofo prussiano tutto dedito al suo lavoro di docente universitario e di studioso.

Con la morte di Federico II, in Prussia era venuto meno il rispetto per la libertà di pensiero che aveva fatto di Berlino l'asilo dei filosofi illuministi, mentre riprendeva vigore il fanatismo religioso e la reazione politica.

Nel 1790 veniva imposto a tutti i pastori luterani un catechismo ufficiale di stato, nel 1791 veniva istituita una commissione governativa per la censura sui libri pubblicati in Prussia.

È in questo clima repressivo che nel 1794 il re Federico Guglielmo II invia a Kant una minacciosa lettera in cui deplora le sue teorie religiose imponendogli di non trattarne più.

Kant respinse le accuse del sovrano ma si disse disposto da buon suddito fedele a sottomettersi all'ordine del sovrano impegnandosi a non scrivere più di argomenti di natura religiosa. Il filosofo mantenne fede alla promessa anche se, dopo la morte di Federico Guglielmo II (1797) riprese a sviluppare temi politicamente delicati, ma non esplicitamente religiosi.

Furono i suoi discepoli a occuparsene, raccogliendo le sue lezioni nell'opera *Vorlesungen Uber Die Philosophische Religionslehre* (*Dottrina filosofica della religione*), pubblicata postuma da Karl Heinrich Ludwig Politz nel 1817.[2]

La speranza del premio

La *Critica della ragion pratica* si concludeva stabilendo la necessità di porre come guida dell'azione morale tre postulati, tra cui quello dell'esistenza di Dio. Questa conclusione comportava una apertura dell'etica alla religione, sia pure fondata sulla ragione, lasciando tuttavia irrisolto il problema della salvezza:

> «Ogni interesse della mia ragione (tanto quello speculativo quanto quello pratico) si concentra nelle tre domande seguenti:
>
> 1. Che cosa posso sapere?
> 2. Che cosa devo fare?
> 3. Che cosa ho diritto di sperare?»
>
> (Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, *Dottrina trascendentale del metodo*)

La terza domanda apre la via al problema religioso mentre la risposta viene data dalla ragion pratica che mi dice che: «se io faccio quello che debbo fare» posso a buon diritto sperare che Dio ricompensi la mia vita virtuosa con il premio della felicità.

A queste tre domande si aggiungerà, come scrive nella *Logica*, la quarta: "che cosa è l'uomo", cui risponde l'antropologia. Essa non ha una vera e propria risposta, ma possiamo affermare che la risposta all'ultimo quesito sia la risposta ai primi tre.

Fra religione e morale vi è quindi un'intima compenetrazione tale che il comportamento morale assume un aspetto religioso, non perché l'uomo morale faccia riferimento a un sistema di regole, di comandamenti che provengano dall'esterno a lui e neppure perché spinto da motivi che determinino ulteriormente il suo agire morale per il timore di un castigo divino o la speranza di un premio, ma perché vi è coscienza che esiste un perfetto accordo tra imperativo categorico e volontà di Dio che, come giudice giusto, premierà l'uomo per il suo comportamento virtuoso.

La religione quindi secondo Kant non è altro che «la conoscenza di tutti i doveri come i comandamenti divini...con la speranza di partecipare un giorno alla felicità nella misura in cui avremo procurato di non esserne indegni.» [3]

Una religione razionale

La religione quindi, resa possibile solo dall'etica, si presenta come razionale: non vi sarà bisogno né di dogmi, né di sacerdoti che li custodiscano, né di culti, né di chiese dove praticarli: tutti coloro che riconoscono la morale kantiana dell'imperativo categorico saranno i membri di una società spirituale, dando vita alla *chiesa invisibile* degli uomini di buona volontà.

Questa religione razionale si presenta simile alla religione naturale degli illuministi francesi, che la contrapponevano a quella rivelata, positiva. Questa, sostiene Kant, vuole far apparire la legge morale come avente vigore perché data dal comandamento divino:

> «*La religione* in cui io devo, prima, sapere che qualche cosa è un comando divino, per riconoscerla poi come mio dovere, è la religione *rivelata* (o che esige una rivelazione): quella, invece, in cui io devo sapere che qualche cosa è un dovere prima che la possa riconoscere come un comando divino, è la religione naturale»
>
> (I. Kant, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, IV)

Il cristianesimo come religione naturale

Il cristianesimo dunque può essere considerato una vera e propria religione naturale come, ad esempio, dimostra il dogma del peccato originale, che in realtà si rifà alla tendenza naturale, inspiegabile razionalmente, dell'uomo a mettere in atto comportamenti contrari alla legge morale. Vi è infatti, una inclinazione naturale umana, che Kant chiama *male radicale*, che spinge l'uomo, pur consapevole razionalmente del bene, a fare il male.

Così «*La ricostruzione a priori della figura ideale di Cristo, sia come "Maestro dell'Evangelo" che come "modello morale", sembra così conchiudere a tutto vantaggio dell'"idea di Cristo", da sempre insita nella ragione, con la completa marginalizzazione del "Cristo storico", la cui importanza viene relegata in una funzione del tutto contingente e secondaria.*» [4] Quindi Gesu' Cristo, che nella religione rivelata è considerato come ente trascendente non sembra essere altro che la personificazione ideale dell'uomo morale. La fede che si ha in quest'essere superiore è in realtà la fede che ha l'uomo di poter realizzare la legge morale. I dogmi cristiani sembrano quindi essere prevalentemente la trasfigurazione simbolica di verità morali.

Nonostante la priorità conferita alla religione razionale (il deismo), Kant assegna ugualmente un ruolo storico e pedagogico alla religione rivelata:

> «Può una religione esser perciò quella naturale, ma nello stesso tempo essere anche rivelata, se essa è costituita in modo che gli uomini avrebbero potuto e dovuto, con il semplice uso della loro ragione, giungervi da se stessi sebbene non vi sarebbero giunti così presto e con una diffusione così grande, come si richiede. Per conseguenza una sua rivelazione, avvenuta in un tempo ed in un luogo determinato, poté riuscire cosa saggia e molto vantaggiosa per la specie umana, ma alla condizione che, una volta che la religione, così introdotta, esiste e si è fatta conoscere pubblicamente, chiunque possa in seguito persuadersi della sua verità da se stesso e con la propria ragione. In questo caso la religione è oggettivamente naturale, anche se soggettivamente è rivelata; e perciò le spetta propriamente anche la prima qualifica.[5]»

A differenza degli altri filosofi illuministi, Kant quindi concede uno spazio alla "religione rivelata": la religione razionale infatti è fondata sulla fede razionale pratica (come fede morale nei postulati della "ragion pratica"), ma anche la religione rivelata tuttavia può, in qualche modo, essere accolta, se aiuta nel compimento del bene. Se cioè, in un certo senso, può essere intesa come fede "riflettente" [6]:

> «La ragione, nella consapevolezza della sua impotenza a soddisfare alle sue esigenze morali, si estende fino a idee trascendenti, che potrebbero compensare quella deficienza, senza che la ragione se le attribuisca come un suo più esteso possesso. Essa non contesta né la possibilità, né la realtà degli oggetti di queste idee, ma solamente non può assumerle nelle sue massime del pensare e dell'agire. Anzi essa calcola che, se, nell'insondabile campo del soprannaturale, v'è tuttavia, oltre ciò che essa può rendere comprensibile, ancora qualcosa, che sarebbe necessario per supplire all'impotenza morale; questo qualcosa, anche se sconosciuto, tornerà pertanto di grande aiuto alla sua buona volontà mediante una fede, che (riguardo alla sua possibilità) si potrebbe chiamare riflettente , poiché la fede dogmatica , che si spaccia per una scienza , apparisce alla ragione insincera o presuntuosa [7].»

Questo riconoscimento di una "fede riflettente" sarebbe sufficiente per diversi interpreti di Kant (della seconda metà del '900) per considerare la sua filosofia della religione una forma di "teismo": in particolare un "teismo morale". Importanti, in proposito, sono state due interpretazioni: quella di Ada Lamacchia (alla fine degli anni 1960), che già parlava di un passaggio in Kant da un dogmatismo teologico ad un teismo morale e, all'interno del mondo cattolico, l'interpretazione (a metà degli anni '70) del filosofo della religione, Italo Mancini, che considerava Kant addirittura una preziosa fonte per la teologia cattolica [8]. Con l'opera di Mancini si congedava definitivamente l'interpretazione immanentistica della filosofia kantiana tanto cara al pensiero idealistico italiano e al pensiero marxista.

Note

1. ^ tr. it. Roma-Bari, Laterza, 1998.
2. ^ tr. it. *Lezioni di filosofia della religione* a cura di Costantino Esposito, Napoli, Bibliopolis, 1988.
3. ^ I.Kant, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, IV
4. ^ G. Ferretti, *Immanuel Kant. Dal Cristo "ideale" della perfetta moralità al ritorno del Cristo della fede ai "confini" della ragione*, in S. Zucal (a cura di), *Cristo nella filosofia contemporanea. I Da Kant a Nietzsche* , San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2000, pp. 64-65
5. ^ I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Bari, 1980, pag. 170
6. ^ Con il giudizio riflettente si realizzava la possibilità di conciliare nell'uomo i due aspetti contrapposti di necessità e libertà così possono concordare fede rivelata e fede razionale, senza l'intervento esclusivo della ragione, per il compimento del bene con una sorta di fede "riflettente".
7. ^ I.Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, op.cit. pp.56-57
8. ^ I.Mancini, *Kant e la teologia*, Cittadella, Assisi 1975

Bibliografia

- Cecilia Dentice d'Accadia, *Il razionalismo religioso di E. Kant*, Laterza, Bari 1920.
- P. Martinetti, *Ragione e fede*, Einaudi, Einaudi, Torino, 1942.
- G.L. Bruch, *La philosophie religeuse de Kant*. Aubier, Parigi, 1968.
- A. Lamacchia, *La filosofia della religione di Kant* ("Dal dogmatismo teologico al teismo morale 1755-1783"), Lacaita, Bari 1969.

- I. Mancini, *Kant e la teologia*, Cittadella, Urbino, 1975.

Collegamenti esterni

- Maurizio Schoepflin,*La religione entro i limiti della semplice ragione*, DISF.org. Documentazione Interdisciplinare di Scienza e Fede (http://disf.org/cosa-devo-sapere-su/9788842072966)

Controllo di autorità	VIAF (EN) 220082899 (https://viaf.org/viaf/220082899) · GND (DE) 4281172-7 (https://d-nb.info/gnd/4281172-7) · J9U (EN, HE) 987007590321505171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007590321505171)

Portale Filosofia: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di filosofia

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=La_religione_entro_i_limiti_della_semplice_ragione&oldid=137702085"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 4 feb 2024 alle 15:20.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

La metafisica dei costumi

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

La metafisica dei costumi	
Titolo originale	*Die Metaphysik der Sitten*
Autore	Immanuel Kant
1ª ed. originale	1797
Genere	Saggio
Lingua originale	tedesco

La metafisica dei costumi (titolo originale: *Die Metaphysik der Sitten*) è un'opera di Immanuel Kant, pubblicata nel 1797. Si tratta dell'opera più ampia pubblicata dal filosofo prussiano intorno alla filosofia morale e al diritto; sebbene non fosse conosciuta quanto la *Fondazione della metafisica dei costumi* o la *Critica della ragion pratica*, negli Stati Uniti fu riscoperta grazie alla traduzione di Mary J. Gregor e alla sua opera *Laws of Freedom* del 1963. In Italia ne esisteva una traduzione a cura Giovanni Vidari già dal 1923 e in Germania l'opera era discussa e conosciuta già prima, ma era stata sottovalutata.

L'opera è divisa in due parti principali: la prima, la *Scienza del diritto*, si basa sull'interpretazione repubblicana delle origini della comunità politica come società civile e l'istituzione della legge positiva in rapporto al diritto naturale. Pubblicata separatamente, la *Scienza del diritto* è influenzata dal giusnaturalismo e dal contrattualismo e fornisce una giustificazione filosofica dello Stato come Stato di diritto. Costituisce uno degli ultimi esempi del repubblicanesimo classico in filosofia politica.[1] La *Scienza del diritto* contiene anche la più matura delle trattazioni di Kant sul progetto della pace (vedere anche il saggio Per la pace perpetua) e un sistema giuridico per garantire i diritti individuali, secondo una concezione liberale classica. La seconda parte, la *Scienza della virtù*, tocca temi legati allo sviluppo morale della persona: in particolare offre un'analitica deduzione dei doveri etici.

Possono essere usate anche le traduzioni alternative "Dottrina del diritto" e "Dottrina della virtù".

Indice

Struttura dell'opera
Introduzione alla metafisica dei costumi
Il principio supremo del diritto
Introduzione alla dottrina delle virtù
Il principio supremo della virtù
Quali sono gli scopi che sono contemporaneamente doveri?

Note
Bibliografia
Voci correlate
Collegamenti esterni

Struttura dell'opera

La Metafisica dei costumi è divisa in due parti fondamentali, ossia la dottrina del diritto e la dottrina della virtù: la necessità di questa partizione è esplicitata a più riprese nell'opera dallo stesso autore; nel capitolo XIV intitolato "Il principio di distinzione della dottrina della virtù dalla dottrina del diritto", Kant sottolinea che questa distinzione "si fonda sul fatto che il concetto di libertà, comune ad entrambe le dottrine, rende necessaria la divisione dei doveri in doveri della libertà esterna e doveri della libertà interna". Peraltro se i doveri di diritto si riferiscono all'uso della libertà esterna, i doveri di virtù (etici) si riferiscono all'uso della libertà sia esterna, sia interna. Inoltre l'opera consta di due prefazioni e di due introduzioni, queste ultime relative rispettivamente alla metafisica dei costumi ed alla dottrina della virtù. La dottrina della virtù è poi divisa in due parti fondamentali che sono la "dottrina degli elementi", suddivisa in "dogmatica" e "casistica", e"dottrina del metodo" a sua volta suddivisa in "catechesi" ed "ascetica".

Qual è il motivo che conduce Kant ad introdurre una dottrina del metodo in ambito etico e non in ambito giuridico? In primo luogo in ambito etico ci si riferisce a massime (la massima è il principio soggettivo che l'agente si pone come regola) e non ad azioni come accade invece in ambito giuridico. In secondo luogo è importante specificare che, poiché l'etica ha a che fare con "doveri larghi" (doveri che possono lasciare anche uno spazio per agire alla libertà d'arbitrio detto "latitudo"), perché si riferiscono a massime, invece la dottrina del diritto (riferendosi ad azioni) ha a che fare con doveri esclusivamente stretti; perciò quest'ultima, in base alla sua natura strettamente coercitiva, non richiede una prescrizione generale (metodo). Nella dottrina del diritto si considerano le azioni se siano legali, cioè conformi alle leggi (del diritto), nella dottrina della virtù (cioè nell'etica) invece è l'intenzione (come fondamento intrinseco della massima) ad essere considerata se sia conforme alla legge morale (l'imperativo categorico). I doveri di diritto (giuridici), riferendosi ad azioni, sono unicamente doveri perfetti verso gli altri uomini; i doveri di virtù (etici) invece, riferendosi a massime, si distinguono in doveri perfetti (verso se stessi e verso gli altri uomini) e in doveri imperfetti (verso se stessi e verso gli altri). I doveri perfetti ci indicano precisamente quale massima deve essere (o non deve essere) scelta dall'agente morale; i doveri imperfetti invece indicano solo il fine, che per l'agente morale deve essere preso in considerazione, lasciando a lui la scelta della massima più consona al suo raggiungimento. Per esempio "non uccidere", oltre ad essere un dovere di diritto (giuridico) perfetto verso gli altri uomini, costituisce anche un dovere di virtù (etico), per cui non si deve uccidere né gli altri, né se stessi (suicidio). In questo senso ci indica come dovere di virtù la massima. Fra i doveri di virtù (etici) perfetti ci sono molti doveri "negativi", che indicano precisamente quali massime sono da Kant ritenute immorali e pertanto moralmente proibite: oltre l'omicidio, il suicidio e il rubare, è soprattutto degna di nota la condanna kantiana del mentire. La menzogna infattie è considerata da Kant una grave trasgressione, perché mentendo l'uomo tratta se stesso come "una macchina parlante" e non come una persona. Fra i doveri di virtù (etici) imperfetti verso se stessi invece, Kant cita il tendere alla propria perfezione (intesa come fisica,

intellettuale e morale); mentre fra i doveri di virtù (etici) imperfetti verso gli altri uomini, Kant cita il contribuire alla felicità altrui (ad esempio con la beneficenza, la riconoscenza e la simpatia). In entrambi i casi è lasciata all'agente morale la scelta ("latitudo" della massima da seguire.

Introduzione alla metafisica dei costumi

L'introduzione alla metafisica dei costumi risolve ed anticipa problematiche che trovano nuova rielaborazione ed articolazione all'interno dell'opera come il concetto di libertà, volontà ed imperativo categorico; nella prima parte intitolata "Il rapporto fra facoltà dell'animo umano e leggi etiche" trova per la prima volta esposizione il concetto di libertà inteso nel suo concetto negativo come "indipendenza dagli impulsi sensibili", mentre nel suo concetto positivo è considerata come " la facoltà della ragione pura di essere di per se stessa pratica".

Il principio supremo del diritto

Il principio supremo del diritto, che è alla base di ogni dovere di diritto, è secondo Kant: "Agisci esternamente in modo tale che il libero uso del tuo arbitrio possa coesistere con quello di ogni altro sotto una legge universale". Questo principio sembra essere dedotto dalla terza formulazione dell'imperativo categorico, presente nella "Fondazione della metafisica dei costumi" (1785) : "Agisci affinché l'idea della volontà, insita in te, come in ogni essere ragionevole, diventi principio di una legislazione universale". Qui Kant sembra proprio riferirsi a quel concetto di "regno dei fini", in cui ogni uomo deve trattare se stesso e ogni altro "come fine e mai semplicemente come mezzo", che deve essere instaurato dall'uomo, considerato come essere ragionevole.

Introduzione alla dottrina delle virtù

In questa parte dell'opera Kant si interroga su quello che può essere considerato lo statuto autentico dell'etica partendo da una riflessione sul rapporto tra scopo (o fine) e dovere: se in ambito giuridico, partendo dallo scopo, rintraccio massime delle azioni conformi al dovere, in ambito etico la strada sarà opposta, perché è il concetto di dovere che conduce agli scopi (ottica etica deontologica). A questo punto ci si domanda quale possa essere un "dovere di virtù" : Kant risponderà ponendo l'accento sul fatto che un "dovere di virtù" è tale solo se uno scopo è contemporaneamente un dovere.

Il principio supremo della virtù

Il principio supremo della virtù, che sta alla base di ogni dovere di virtù, è "Agisci con una massima di fini che l'averla costituisca per te principio di una legislazione universale". Questo principio sembra essere dedotto da Kant dalla seconda formulazione dell'imperativo categorico, presente nella Fondazione della metafisica dei costumi (1785): "Agisci in modo da trattare l'umanità nella tua, come nell'altrui persona, sempre come fine e mai semplicemente come mezzo". Questa celebre formulazione dell'Imperativo categorico di Kant è quella che esprime meglio che l'uomo non è una cosa, né solamente un individuo, ma è persona, e come tale deve essere trattato da se stesso e dagli altri uomini. Se l'uomo non trattasse se stesso e ogni altro uomo come fine, la massima della sua volontà non potrebbe diventare una legge universale, che è la formula fondamentale dell'Imperativo categorico, cioè la legge morale.

Quali sono gli scopi che sono contemporaneamente doveri?

Essi sono:

- la propria perfezione
- la felicità altrui

Questi doveri che sono allo stesso tempo scopi non sono interscambiabili ossia non posso elevare al loro "status" la propria felicità e la perfezione altrui. Cosa intende Kant per "propria perfezione"?

Kant intende il concetto di "perfezione" sia in senso fisico, sia in senso morale: per quello che riguarda la "perfezione naturale" è un dovere per l'uomo risollevarsi dalla rozzezza della sua natura e dall'animalità per orientarsi verso l'umanità che risiede in lui. Allo stesso tempo per l'uomo è un dovere coltivare la propria volontà affinché si elevi ad intenzione pura, in modo che la legge diventi contemporaneamente anche il motivo delle sue azioni conformi al dovere.

Note

1. ^ Manfred Riedel *Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy*, Cambridge University Press, 1984

Bibliografia

Testi

- Immanuel Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Con un saggio di Christian Garve. Tradotto da Gioele Solari e Giovanni Vidari. Edizione postuma a cura di Norberto Bobbio, Luigi Firpo e Vittorio Mathieu. Torino. Utet 1956.
- Immanuel Kant, *Metafisica dei costumi*. Testo tedesco a fronte, a cura di G. Landolfi Petrone, Milano, Bompiani, 2006.
- Immanuel Kant, *La metafisica dei costumi*, note e cura di G. Vidari, Roma-Bari, Laterza, 2016.

Studi

- Orlando Luca Carpi, *Kant, L'etica della ragione*, Rimini, Panozzo, 1989.
- Alan Donagan, "The structure of Kant's metaphysics of morals", Topoi, 4, 1985, pp. 61-72
- Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, Bologna, Il Mulino, 1983.
- Carmelo Alessio Meli, *Kant e la possibilità dell'etica: lettura critico-sistematica dei primi principi metafisici della dottrina della virtù*, Milano, Mimesis, 2016.
- Roberto Mordacci, *Kant-Renaissance. La riscoperta dell'etica normativa di Kant*, in *Metafisica dei costumi*, trad. it. a cura di G. Landolfi Petrone, Bompiani, Milano 2006, pp. 741–798.
- Gabriele Tomasi, *La voce e lo sguardo: metafore e funzioni della coscienza nella dottrina kantiana della virtù*, Pisa, ETS, 1999.
- Federica Trentani, *La teleologia della ragione pratica: sviluppo umano e concretezza dell'esperienza morale in Kant*, Padova, Verifiche, 2012.

Voci correlate

- Critica della ragion pura
- Critica della ragion pratica
- Critica del giudizio

- Fondazione della metafisica dei costumi

Collegamenti esterni

-
- (EN) *Die Metaphysik der Sitten*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- Maria Chiara Pievatolo, *Immanuel Kant, La metafisica dei costumi. Un esperimento di lettura ipertestuale*, su *btfp.sp.unipi.it*, 2016.
- Piero Giordanetti, Etica deontologica e animalità (http://www.filosofia.unimi.it/itinera/mat/saggi/?ssectitle=Saggi&authorid=giordanettip&docid=etica&format=html) Archiviato (https://web.archive.org/web/20171201044419/http://www.filosofia.unimi.it/itinera/mat/saggi/?ssectitle=Saggi&authorid=giordanettip&docid=etica&format=html) il 1º dicembre 2017 in Internet Archive., in "Itinera", 2003.
- Piero Giordanetti, Zu Kants Tugendlehre (http://www.filosofia.unimi.it/itinera/mat/saggi/?ssectitle=Saggi&authorid=giordanettip&docid=tugendlehre&format=html) Archiviato (https://web.archive.org/web/20171201031532/http://www.filosofia.unimi.it/itinera/mat/saggi/?ssectitle=Saggi&authorid=giordanettip&docid=tugendlehre&format=html) il 1º dicembre 2017 in Internet Archive., in "Itinera", 12, 2007.
- Eva Oggionni, L'infinito morale in Kant: overridingness, adiaphora equestioni casuistiche (https://riviste.unimi.it/index.php/itinera/article/view/1270), in "Itinera", 2, 2011.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 302096755 (https://viaf.org/viaf/302096755) · GND (DE) 4099258-5 (https://d-nb.info/gnd/4099258-5) · J9U (EN, HE) 987007590322105171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007590322105171)

Portale Filosofia: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di filosofia

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=La_metafisica_dei_costumi&oldid=138139507"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 2 mar 2024 alle 12:02.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Critica della ragion pura

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

La ***Critica della ragion pura*** (in tedesco, *Kritik der reinen Vernunft*) è l'opera maggiormente nota di Immanuel Kant. Pubblicata nel 1781, fu in seguito ampiamente rimaneggiata nella seconda edizione del 1787.[2]

Con quest'opera, Kant inaugura una trilogia di opere critiche (insieme alla *Critica della ragion pratica* del 1788 e la *Critica del giudizio* del 1790), in cui la parola "critica" è da intendere come l'esame delle nostre facoltà conoscitive considerate prima che gli oggetti vengano dati (*a priori*).[2]

L'opera inaugura un nuovo approccio al problema del rapporto tra soggetto conoscente e cosa conosciuta. Tale approccio, definito da Kant idealismo trascendentale, rinvia ad un'analisi delle facoltà conoscitive dal punto di vista della loro forma e non del loro contenuto. Esiste, secondo Kant, una forma di giudizio che, sulla scorta dei giudizi matematici (del tipo $7 + 5 = 12$), amplia la conoscenza (è cioè sintetico), ma è universale e necessario al modo dei giudizi analitici, con ciò superando il vincolo all'esperienza dei giudizi *a posteriori* e la natura tautologica dei giudizi analitici.[2]

L'approccio "critico" rinvia ad una definizione dei limiti della metafisica e ad un'inedita distinzione tra intelletto (*Verstand*) e ragione (*Vernunft*). Principi dell'attività intellettuale (o uso della ragione in senso lato) sono i concetti puri dell'intelletto (o categorie), ricavati dai giudizi formulati intorno alle intuizioni sensibili. Le categorie kantiane sono intese come funzioni logiche che operano l'unificazione del molteplice sensibile. Vertice di questi atti unificatori dell'intelletto è ciò che Kant chiama Io penso.[2]

La conoscenza sensibile è relativa esclusivamente a fenomeni (apparenze): l'accesso alla cosa in sé (che Kant chiama noumeno) all'intelletto è preclusa. Gli oggetti della metafisica (anima, mondo e Dio) restano al di fuori di qualsiasi esperienza: alla metafisica, dunque, non può essere attribuito lo statuto di scienza. L'uso della ragione (in senso stretto) riguarda appunto queste sue tre idee (anima, mondo e Dio), che hanno però solo funzione regolativa. Nella parte dedicata alla dialettica trascendentale, Kant studia il continuo oscillare del pensiero tra opposti. La psicologia razionale si avvita su paralogismi e la cosmologia razionale su antinomie. Le pretese prove dell'esistenza di Dio (la prova cosmologica e la prova fisico-teologica) sono ricondotte da Kant alla prova ontologica di Anselmo d'Aosta, rigettata in quanto predica, attraverso un giudizio sintetico, l'esistenza di Dio a partire dal suo puro concetto (quindi attraverso un giudizio analitico)[2], eseguendo, quindi, un "salto mortale" dalla dimensione concettuale ad una ontologica.

Critica della ragion pura	
Titolo originale	*Kritik der reinen Vernunft*
Prima edizione dell'opera, con il titolo *Critik der reinen Vernunft*[1]	
Autore	Immanuel Kant
1ª ed. originale	1781
Genere	saggio
Sottogenere	filosofia
Lingua originale	tedesco
Seguito da	*Critica della ragion pratica*

L'opera è così suddivisa:

- *Dottrina trascendentale degli elementi*
  - *Estetica trascendentale*
  - *Logica trascendentale*
    - *Analitica trascendentale*
    - *Dialettica trascendentale*
- *Dottrina trascendentale del metodo*

La *Dottrina trascendentale degli elementi* è la porzione più grande dell'opera e, in genere, la più citata.

La prima edizione è tradizionalmente indicata come A, mentre la seconda come B. Una tipica citazione dall'opera, se concerne una porzione che nella versione B è stata modificata, è del tipo A20 = B34.[3]

Indice

Contesto storico

Genesi dell'opera

Il periodo precritico

La *Dissertatio* del 1770

- Un decennio di riflessioni
- Composizione, pubblicazione e problemi espositivi

Obiettivi fondamentali e organizzazione dell'opera
- Scomposizione ed esame del titolo dell'opera
- Struttura dell'opera

Due prefazioni e due introduzioni
- Prefazione alla prima edizione
- Prefazione alla seconda edizione
  - La rivoluzione copernicana in Kant
- Introduzione alla seconda edizione

Estetica trascendentale

Logica trascendentale

Dottrina trascendentale del metodo

Traduzioni
- Traduzioni italiane
- Traduzioni inglesi

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Contesto storico

Kant visse in un periodo grandi cambiamenti nel mondo delle scienze, della matematica e della filosofia. Pur non essendo egli stesso uno scienziato o un matematico, si preoccupò, al pari di predecessori come John Locke o Cartesio, di offrire un fondamento filosofico alla nuova fisica che andava consolidandosi. Già Copernico, con l'opera *De revolutionibus orbium coelestium* (1543), aveva avviato la rivoluzione scientifica, superando una concezione del mondo, quella aristotelica, che aveva dominato nelle scuole per 2000 anni. Cartesio fu il primo a cercare di offrire una teoria sistematica della conoscenza che supportasse la visione copernicana del mondo.[4]

Immanuel Kant (1724-1804)

Quando Kant dà alla luce la prima edizione della *Critica della ragion pura* (1781) ha quasi 60 anni ed è un professore moderatamente noto dell'Università Albertina di Königsberg. Il Settecento era stato un secolo di importanti avanzamenti scientifici, in particolare nel campo della fisica. Kant si interessa alla questione epistemologica relativa alla natura di questa accelerazione nell'espansione della conoscenza scientifica. Dev'esserci stato un qualche cambiamento, arguisce Kant, nel metodo scientifico, che ha posto la scienza in una "via sicura".[5] Kant si chiede se un tale solido approccio potesse essere applicato anche alla metafisica, disciplina che egli così definisce:

> «La metafisica è una conoscenza speculativa della ragione, del tutto isolata, che si innalza totalmente al di sopra dell'ammaestramento dell'esperienza e fa ciò [...] mediante semplici concetti [...].[6]»

Comparando il progresso della metafisica a quello delle scienze naturali, Kant non può che constatare quanto la prima risulti impantanata in contrasti insanabili e quanto poco sia avanzata. Avendo scritto a lungo nella tradizione di Leibniz, Kant era stato spinto dal lavoro di David Hume a porre in questione metodi e sviluppi della metafisica (lo stesso Hume aveva dichiarato di prendere in prestito il metodo sperimentale dalle scienze naturali).[7] Il successo delle scienze naturali sembrava poi largamente basato su una interpretazione fondamentalmente deterministica della natura: caratteristiche delle leggi della natura, così come scoperte e interpretate dagli studiosi, erano insomma la causalità, l'universalità e la necessità. In questo contesto, la libertà umana, presupposto irrinunciabile per l'agire morale, sembrava messa irrimediabilmente in discussione, poiché anche le azioni umane potevano essere interpretate come assolutamente necessitate.[8]

Le importanti scoperte geografiche avevano messo in contatto gli Europei con popolazioni variegate e nel Settecento l'antropologia era ai suoi inizi. Una tale varietà di popoli, alcuni apparentemente del tutto alieni per cultura e tradizione agli Europei, poneva la questione se la struttura del pensiero umano avesse caratteristiche universali o meno.[7]

All'inizio del Settecento, Königsberg era culturalmente dominata dall'ortodossia luterana e da un aristotelismo eclettico. Negli anni venti, però, la religiosità prussiana era stata scossa dal diffondersi del pietismo, movimento di rinascita religiosa che rimarcava l'importanza delle virtù pratiche, dell'interiorità, a discapito dei dogmi e di una visione intellettualistica della fede.[9] L'avanzamento scientifico, ma anche tutta la vita economica e politica delle diverse società, sembravano d'altra parte sempre più sconnessi dalle questioni di fede e ciò, secondo Kant, non mancava di porre diverse questioni anche sul fronte della teoria della conoscenza. Il mondo, inteso come creazione di Dio, poteva essere oggetto di conoscenza scientifica?[8]

In filosofia, la Prussia era investita dal razionalismo di Christian Wolff, caratterizzato da una sistematizzazione del pensiero di Leibniz inaugurata con l'opera *Pensieri razionali su Dio, il mondo e l'anima dell'uomo* del 1719. I pietisti avversavano con forza le idee wolffiane, caratterizzate da un determinismo e fatalismo morali che sfioravano l'ateismo. Nel 1723, Wolff era stato cacciato dall'Università di Halle per alcune audaci osservazioni sulla morale dei cinesi, mentre il wolffiano Christian Gabriel Fischer, due anni dopo, era stato allontanato dalla Albertina.[10]

Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716)

Christian Wolff (1679-1754)

Un'opera di conciliazione tra wolffiani e pietisti è messa in atto da Franz Albert Schultz. Giunto a Königsberg nel 1731, allievo a Halle tanto della Facoltà teologica quanto di Wolff, Schultz diviene in breve tempo la più prestigiosa figura intellettuale della città. Appoggiato da re Federico Guglielmo, è incaricato nel 1733 della direzione del *Collegium Fridericianum*, frequentato da Kant tra il 1732 e il 1740.[10] Tra il 1730 e il 1740, si afferma a Königsberg la figura del wolffiano Martin Knutzen, futuro maestro di Kant.[11]

Con la salita al trono di Federico il Grande, avverso ai pietisti, il panorama muta: Wolff è richiamato a Halle, ma la sua scuola è in declino, come del resto la sensibilità pietista. Il re riforma l'Accademia di Berlino e ne offre la presidenza a Wolff, che la rifiuta. L'incarico è affidato al francese Maupertuis, convinto assertore della sterilità della tradizione filosofica tedesca. Così, quando Kant si forma sotto Knutzen, il panorama intellettuale di Königsberg risulta ormai quasi sgombro dai contrasti dei vecchi partiti. Siamo negli anni in cui la sintesi newtoniana si afferma nel panorama delle scienze naturali. Sono anche gli anni dell'affermarsi in Prussia del pensiero di Crusius, che avversa gli eccessi deterministici di matrice leibniziana e wolffiana.[12]

Kant si forma dunque in anni in cui il panorama intellettuale europeo è sconvolto dalle novità newtoniane e il tradizionale razionalismo prussiano rivisto alla luce dell'approccio filo-empirista di Crusius. Su queste basi, le istanze di Hume e Rousseau, con il richiamo all'importanza dell'esperienza, influenzano Kant quanto l'ambiente in cui egli si forma.[13]

Genesi dell'opera

Il periodo precritico

L'impatto delle tre *Critiche* sulla storia della filosofia è stato così significativo che gli studiosi di Kant tradizionalmente distinguono tra una fase "precritica" della sua produzione e una fase "critica". La produzione precritica può essere approssimativamente individuata nel periodo che va dal 1747 al 1770; essa si apre con i *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive*, scritto da un Kant ventitreenne, ancora studente, e si chiude con la dissertazione *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (nota anche come *Dissertatio*).[14] Con quest'ultima opera, Kant ottiene la cattedra di logica e metafisica all'Università Albertina di Königsberg, che avrebbe tenuto poi fino al 1796, quando lascia l'insegnamento. La *Dissertatio* segna anche il passaggio alla fase critica, in quanto in essa Kant individua nel tempo e nello spazio due forme pure della sensibilità (*Sinnlichkeit*), la capacità, tema della *Estetica trascendentale*, che governa le intuizioni (*Anschauungen*) degli oggetti.[14]

John Locke (1632-1704)

David Hume (1711-1776)

Il periodo precritico è caratterizzato da un progressivo allontanamento di Kant dal razionalismo di Leibniz e di Wolff, in direzione dell'empirismo di Hume e del sentimentalismo di Shaftesbury e Hutcheson. Il rapporto con la filosofia britannica è decisivo e anzi, nei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica* (1783), Kant affermerà di essere stato svegliato da Hume da un "sonno dogmatico" (*dogmatischen Schlummer*).[14]

> «Lo confesso francamente: l'avvertimento di David Hume fu proprio quello che, molti anni or sono, primo mi svegliò dal sonno dommatico e dette un tutt'altro indirizzo alle mie ricerche nel campo della filosofia speculativa. Mi tenni ben lontano dal seguirlo nelle conseguenze, che provenivano solo dal fatto che egli non si propose la quistione nella sua integrità, ma si fermò solo su di una parte di essa, che non può offrire nessuna spegazione senza involgere il tutto.[15]»

A Hume è quindi mancato di operare quella "critica della ragione" ed è per questa ragione che il suo empirismo lo porta a conclusioni scettiche.[16] In ogni caso, l'influenza di Hume su Kant è valutata di grande importanza da più parti, tanto che Alois Riehl ha sostenuto che "non c'è Kant senza Hume" (*ohne Hume kein Kant*).[17]

A partire dal 1760, l'interesse di Kant passa dalla sfera scientifica a quella più propriamente metafisica, una riflessione già orientata ai suoi stessi fondamenti. È quindi un interesse verso la metafisica come scienza. Sono gli anni del "galante Magister", in cui Kant è sempre più visto come il La Bruyère tedesco e in cui Herder ne ammira le capacità di maestro.[18]

Il risveglio dal "sonno dogmatico" è databile alla seconda metà del 1762, anno di pubblicazione de *La falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche*, opera di stampo anti-leibniziano, in cui, tra l'altro, Kant afferma la primalità del giudizio sul concetto, denunciando "un errore essenziale della logica così come viene comunemente trattata, e cioè che si tratta dei concetti distinti e completi prima dei giudizi e dei sillogismi, benché i primi sono possibili soltanto mediante questi secondi".[19][20] La sillogistica è definita da Kant una "atletica dei dotti" (*Athletik der Gelehrten*), che complica senza motivo l'analisi dei procedimenti logici.[18] La logica formale gli appare sterile, mentre le quattro classiche figure sillogistiche sono riconducibili alla sola prima.[21]

Nella *Indagine sulla chiarezza dei principi della teologia naturale e della morale* (1764), tema centrale è la differenza tra matematica e metafisica. Nel testo, inoltre, Kant afferma, contro Leibniz, che l'esistenza è un concetto empirico, non razionale, mentre sulla questione della morale, vi afferma il fondamento nel sentimento morale e non, wolffianamente, nella conoscenza. La distinzione tra conoscenza e sentimento morale (il *moral sense* dei sentimentalisti) è alla base della decisione di pubblicare separatamente la *Critica della ragion pratica*, mentre, in origine, Kant pensava ad una singola opera.[22]

Nell'opera *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica* (1766), Kant delinea la concezione di una nuova metafisica come "scienza dei limiti della ragione umana" e afferma che tutti i giudizi umani devono basarsi sui "concetti dell'esperienza". Il testo, destinato a valutare i presunti prodigi del mistico svedese Emanuel Swedenborg, è giudicato documento importantissimo dell'allontanamento di Kant dalle posizioni di Leibniz e Wolff, e attesta dunque la coscienza dell'invalicabilità dei limiti dell'esperienza nelle questioni metafisiche e la considerazione del sentimento per la determinazione dell'agire morale.[23] Kant, nei *Sogni*, si rifà tanto a Hume (che aveva paragonato la metafisica ad una *mental geography*) quanto a Rousseau e alla sua *vaine subtilité des argumens*.[24]

Il mistico svedese Emanuel Swedenborg (1688-1772)

Con la breve opera *Del primo fondamento della distinzione delle regioni dello spazio* (pubblicato nel 1768 sulle *Königsberger Trag- und Anzeigungsnachrichten*) Kant supera la concezione dello spazio che aveva espresso nella *Monadologia physica* del 1756, secondo la quale esso sarebbe stata "conseguenza delle posizioni reciproche delle parti della materia" (concezione mantenuta anche nei *Sogni*); egli, anzi, inverte tale concezione e giunge a considerare "queste posizioni [...] conseguenze di quelle determinazioni". Lo spazio non può essere un "ordine di coesistenza" (com'è invece nella teoria leibniziana dello spazio relazionale[25]): se fosse tale, parafrasa Augusto Guerra, "le relazioni che ogni parte di una cosa contrae con le altre dovrebbe esser sufficiente a spiegare tutte le proprietà spaziali della cosa". Kant, a tal proposito, introduce il concetto di "opposti incongruenti" (o "enantiomorfi"[26]): la mano sinistra e la mano destra sono distinguibili solo per l'orientamento. Solo un ordine di coesistenza originario può dare conto del rapporto tra questi opposti.[27] La reciprocità posizionale (il "rapporto delle cose corporee") presuppone già lo spazio, che è quindi "assoluto e originario" rispetto alla materia. Lo spazio così descritto non è ancora la forma pura di intuizione che sarà poi descritta nella prima *Critica*: è uno spazio di stampo newtoniano, uno spazio vuoto e originario all'interno del quale si muovono i corpi. Pure, nel testo, come notato da Luigi Scaravelli, si accenna allo spazio come ad "una cosa puramente ideale" (*ein bloßes Gedankending*).[28] Peraltro, se lo spazio dipendesse dal rapporto tra gli oggetti, tale nozione sarebbe derivata empiricamente, con ciò compromettendo l'universalità degli enunciati della geometria.[29]

La *Dissertatio* del 1770

È però con la *Dissertatio* (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*) del 1770 che prende avvio il periodo critico di Kant.[30] In essa, conoscenza sensibile e conoscenza intellegibile sono ormai distinte in termini di natura e non più di grado. Spazio e tempo, inoltre, non sono più intesi come "principi oggettivi del mondo sensibile" (Marcucci), ma come suoi "principi formali" o "forme dell'intuizione sensibile" o "intuizioni pure".[31] Come scrive Guerra, "le leggi della sensibilità sono perciò leggi della natura, in quanto questa può cadere sotto i sensi; ed è per tale ragione che la natura è soggetta ai precetti della geometria".[32] Sempre nella *Dissertatio* appare per la prima volta la distinzione tra fenomeno (oggetto della recettività del soggetto e quindi cosa come appare al soggetto) e noumeno (oggetto della ragione e cosa in sé, in tedesco *Ding an sich*).[31] Lo scritto ha una chiara impronta anti-leibniziana: per Leibniz, la differenza fondamentale tra

conoscenza sensibile e conoscenza intellegibile consisteva nel fatto che la prima era intesa come confusa e la seconda come chiara; per Kant, le due forme di conoscenza hanno natura diversa (la conoscenza sensibile è puramente fenomenica), così come sono distinte le facoltà che presiedono alle due forme di conoscenza, la sensibilità e l'intelletto.[33] Piuttosto, Kant distingue un uso logico e un uso reale dell'intelletto. L'uso logico consiste in un confronto dei dati sensibili secondo identità e opposizione. Questo lavorio costruisce l'esperienza, che è generalizzazione.[34]

(**LA**)

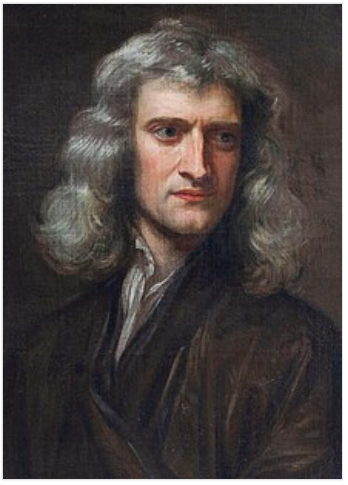
«In sensualibus autem et phaenomenis id, quod antecedit usum intellectus logicum, dicitur *apparentia*, quae autem apparentiis pluribus per intellectum comparatis oritur cognitio reflexa, vocatur *experientia*.»

(**IT**)

«Nelle conoscenze sensibili e nei fenomeni ciò che precede l'uso logico dell'intelletto si chiama *apparenza*, mentre la conoscenza riflessa, che nasce da più apparenze comparate dall'intelletto, si chiama *esperienza*.»

(Immanuel Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*[35])

L'uso reale dell'intelletto (*cognitio intellectualis sive rationalis*) ha per oggetto l'intellegibile, le cose in sé, il noumeno. Ma nessuna conoscenza è pensabile senza intuizioni e le intuizioni sono sempre di fenomeni. L'uso reale dell'intelletto consiste dunque in una riflessione sulle operazioni intellettuali, ma sempre "in occasione dell'esperienza"; da quest'uso si ricavano i concetti che fondano l'esperienza: sostanza, causa, possibilità, esistenza, necessità ecc.[36]



Isaac Newton (1642-1726)

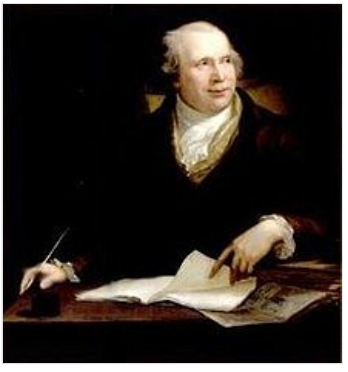
Questo uso logico dell'intelletto è ancora ben distinto da quella che sarà poi la logica trascendentale nella *Critica della ragion pura*.[37] D'altro canto, intorno al 1775, Kant si convincerà del fatto che non esiste alcun uso reale dell'intelletto, in quanto i suoi concetti puri non sono in grado di cogliere le cose in sé. L'esperienza, nella prospettiva critica matura, consisterà in una esposizione (termine da opporre ad "affezione") o "sintesi" delle cose in quanto fenomeni e l'unità dell'oggetto sarà posta in relazione non ad un trascendente principio unico del mondo ma al principio stesso dell'attività intellettuale, in quanto l'intelletto contribuisce alla costituzione dell'oggetto a partire dal dato sensibile (è questo l'uso trascendentale dell'intelletto, che, come spiega Guerra, eredita dall'uso reale l'oggettività del suo impiego e dall'uso logico il rapporto con la sensibilità e il carattere formale).[38]

Molti elementi della *Dissertatio*, dunque, lasciavano l'autore insoddisfatto: nell'inviarla a Johann Heinrich Lambert (2 settembre 1770), Kant ne definiva la prima e la quarta parte un lavoro "di scarsa importanza". Tanto Lambert quanto Mendelssohn manifestarono a Kant le riserve che in loro suscitava la tesi della natura soggettiva del tempo, rimproverandogli una tendenza idealistica di stampo berkeleyano. Infatti, se nell'intelletto Kant vede quella funzione unificatrice dell'esperienza, egli, nella *Dissertatio*, può fondare l'unità del mondo fenomenico e il riferimento agli oggetti come sono in sé solo su una mente divina (con ciò riprendendo in parte la tesi di Malebranche). Rimaneva poco chiaro come la conoscenza intellettuale si riferisse agli oggetti, data la sua estraneità ad ogni passività, senza il ricorso ad una mente divina.[39]

Un decennio di riflessioni

Nel decennio che intercorse tra la *Dissertatio* (con l'ottenimento della cattedra all'Albertina) e la pubblicazione della *Critica della ragion pura*, Kant sviluppò la propria filosofia critica e raccolse materiali. Ciò comportò un decremento significativo delle pubblicazioni; Kant diede alle stampe in quel periodo solo:

- una recensione di due pagine, pubblicata nelle *Königsbergerische gelehrte und politische Zeitungen* del 23 agosto 1771, di una lettura accademica tenuta a Pavia dall'anatomista Pietro Moscati sulla differenza strutturale tra animali e umani;[40]
- un articolo sulle diverse razze umane del 1777, consistente del resto nell'espansione del programma di geografia fisica del corso che Kant doveva tenere nel semestre estivo del 1775;[40]
- due articoli (per cinque pagine in tutto), pubblicati il 28 marzo 1776 e il 27 marzo 1777 nelle *Königsbergerische gelehrte und politische Zeitungen* e dedicati al Philantrophinum, un istituto fondato a Dessau dal pedagogista Johann Bernhard Basedow.[41]



Marcus Herz (1747-1803) fu a lungo corrispondente di Kant

Una lettera all'amico Marcus Herz del 7 giugno 1771 mostra l'insoddisfazione di Kant verso i contenuti della *Dissertatio* e attesta che a quell'epoca era già alle prese con la redazione della prima *Critica*:[42]

«Sono attualmente occupato a comporre [...] un'opera dal titolo *I limiti della sensibilità e della ragione*[43], che comprenderà la precisa determinazione dei concetti fondamentali e delle leggi per il mondo sensibile nei loro rapporti insieme allo schizzo di ciò che costituisce la natura della dottrina del gusto, della metafisica e della morale. Durante l'inverno ho rivisto tutto il materiale necessario allo scopo, tutto ho vagliato, soppesato, confrontato; ma solo da pochissimo tempo sono venuto a capo del piano dell'opera.[44]»

Come si vede, già nel 1771 Kant distingueva i temi fondamentali che sarebbero stati poi al centro delle tre diverse opere critiche. In una successiva lettera a Herz, del 21 febbraio 1772, Kant ritorna sui problemi lasciati irrisolti dalla *Dissertatio*:

> «Nella *Dissertazione* io m'ero contentato di esprimere la natura delle rappresentazioni intellettuali solo negativamente, vale a dire che esse non fossero modificazioni dell'anima da parte dell'oggetto. Come, però, fosse possibile una rappresentazione che si riferisse all'oggetto senza essere in alcun modo affetta da esso, io l'avevo passato sotto silenzio. Io avevo detto: le rappresentazioni sensibili rappresentano le cose come appaiono, le intellettuali quali sono. Ma in che modo, allora, queste cose ci sono date, se non ci sono date nel modo in cui esse ci affettano? E se tali rappresentazioni intellettuali dipendono dalla nostra attività interna, donde deriva l'accordo che esse debbono avere con oggetti che pure non ne vengono prodotti? E gli assiomi della ragion pura, riguardanti tali oggetti, in che modo s'accordano con essi, senza che questo accordo abbia potuto trarre ausilio dall'esperienza? [...] Come può [l'intelletto] disegnare, oltre la loro possibilità, principi reali coi quali l'esperienza deve fedelmente concordare, sebbene siano indipendenti da essa? Tale questione lascia sempre persistere un'oscurità circa i poteri del nostro intelletto: donde venga ad esso questa conformità con le cose stesse.[45]»

Nella stessa lettera, Kant mostra per la futura opera di propendere per una trattazione separata e di aver individuato il titolo definitivo:

> «Sono ora in grado di presentare una *Critica della ragion pura*, che contiene la natura della conoscenza teoretica quanto pratica, nella misura in cui è puramente intellettuale. Ne comporrò innanzitutto la prima parte, che comprende dapprima le fonti della metafisica, il suo metodo ed i suoi limiti, e successivamente elaborerò i principi puri della moralità. Pubblicherò ciò che concerne il primo argomento tra circa tre mesi.[46]»

Si tratta, però, di parti della medesima opera, come Kant chiarisce in un altro passaggio (10:129) della stessa lettera:

> «Ho in mente di dividerla in due parti, una teoretica e una pratica. La prima parte avrà due sezioni, (1) una fenomenologia generale[47] e (2) metafisica, ma quest'ultima solo riguardo alla sua natura e al suo metodo. Anche la seconda parte avrà due sezioni, (1) i principi universali del sentimento, del gusto e del desiderio sensibile e (2) i primi principi della moralità.[48]»

Ancora nella stessa lettera, Kant scrive (10:130) che "la chiave dell'intero segreto della metafisica [consiste in] questa domanda: Su che basi si fonda la relazione tra ciò che in noi chiamiamo 'rappresentazione' e l'oggetto?".[49]

Ancora alla fine del 1773 Kant è ben lontano dalla conclusione, come si evince da una lettera a Herz, ma anche in questo caso spera di poter concludere forse per la Pasqua del 1774.[50]

Un'altra fonte di informazioni sulla formazione della prima *Critica* è il cosiddetto *Fondo Duisburg* (*Duisburg Nachlaß*), una raccolta di manoscritti sparsi, un tempo appartenuti ad una famiglia di nome Duisburg. Da questa documentazione, si ricava che solo nel 1775 Kant iniziò ad affrontare il "segreto della metafisica", cioè la relazione tra rappresentazione e oggetto.[50]

In un'altra lettera a Herz, stavolta del 24 novembre 1776, Kant si trova a ripetere l'auspicio di terminare entro Pasqua (del 1777). Nella lettera, però, Kant mostra di avere chiara la struttura dell'opera nella forma che avrà nel 1781.[50] La convinzione di aver compreso e delineato gli elementi fondamentali del proprio pensiero sarà smentita dalla difficoltà espositiva incontrata negli anni successivi, che porterà ad una conclusione da parte sua sentita come provvisoria e insufficiente. Ad accrescere le aspettative nella pubblicazione sono gli ambienti letterari ed eruditi tedeschi, che si fanno sempre più pressanti e lo incitano a scrivere nuovamente, ponendo in tal modo fine al lungo periodo di assenza.

> «Ricevo da ogni parte rimproveri per l'inattività in cui sembra che io giaccia da lungo tempo ma davvero non sono mai stato impegnato in modo più sistematico e continuo che a partire dagli anni in cui non ci siamo più veduti. I temi dalla trattazione dei quali potrei sperare di ottenere un plauso momentaneo, mi si accumulano sotto le mani come suole accadere quando ci si è impadroniti di alcuni principi fecondi. Ma vengono tutti trattenuti, come da un argine, da un oggetto principale in rapporto al quale spero di acquistare un merito duraturo: un oggetto di cui credo anche di essere già realmente in possesso, e che ormai non è tanto necessario escogitare quanto semplicemente mettere per iscritto [...]. A seguire imperturbabilmente un piano come questo, ci vuole dell'ostinazione, se proprio lo devo dire, e spesso son stato istigato da difficoltà a dedicarmi ad altri argomenti più piacevoli, ma da questa infedeltà mi hanno ritratto indietro or l'uno or l'altra in parte il superamento di alcuni ostacoli e in parte l'importanza stessa della faccenda. Ella sa che il campo della ragione giudicante indipendentemente da tutti i principi empirici, e cioè della ragion pura, si deve poter abbracciare con lo sguardo perché risiede in noi stessi *a priori*, né può attendere rivelazioni dall'esperienza. Ora, per determinare secondo principi sicuri l'intera estensione di questo campo, le sue ripartizioni, i suoi confini, il suo contenuto, e per porre le pietre di confine così che in futuro si possa sapere con sicurezza se ci si trova sul terreno della ragione (*Vernunft*) o della

sofisticheria (*Vernünftelei*), occorrono una critica, una disciplina, un canone e un'architettonica della ragion pura, e quindi una scienza formale per cui non si può usare nulla delle scienze già esistenti, e che già nella sua fondazione ha bisogno di espressioni tecniche affatto proprie.[51]»

Ancora a Herz scrive il 20 agosto 1777 che conta di finire l'inverno successivo. Gli ci vorranno altri quattro inverni per poter pubblicare l'opera.[52]

Composizione, pubblicazione e problemi espositivi

In una lettera a Herz del 1º maggio 1781 Kant annuncia all'amico la pubblicazione dell'opera, citando l'editore (Johann Friedrich Hartknoch di Riga) e il tipografo (il signor Grunert di Halle).[53][54] La stampa doveva essere cominciata nel dicembre del 1780 o nel mese successivo.[55] Kant chiamava "operetta" la *Critica della ragion pura*, ma la mole era impressionante, un volume in ottavo di XXIV più 856 pagine.[56] La dedica è al barone Karl Abraham Zedlitz, ministro di Prussia.

In una lettera a Moses Mendelssohn del 16 agosto 1783, Kant dà conto di questo periodo di gestazione della prima *Critica*:

Moses Mendelssohn (1729-1786)

> «Ho condotto a termine, in circa quattro o cinque mesi, quasi di volo (*gleichsam im Fluge*), il prodotto della riflessione di un periodo di almeno dodici anni, facendo sì la massima attenzione al contenuto, ma con poca cura della forma e di quanto occorre per una facile comprensione da parte del lettore. Una decisione, questa, di cui ancora adesso non mi rammarico, perché, senza fare così e rinviandola ulteriormente per renderla più popolare, probabilmente l'opera non sarebbe mai stata prodotta; mentre invece a quest'ultimo difetto, quando il prodotto esiste già, sia pure solo dirozzato, si può sempre a poco a poco rimediare.[57]»

I quattro o cinque mesi a cui Kant si riferisce sono databili alla seconda metà del 1780. I dodici anni di riflessione sono invece databili al periodo 1769-1780.[55] Dalla corrispondenza si evince, secondo Norman Kemp Smith, che Kant debba essersi messo concretamente a scrivere già nel 1777.[58]

Sempre nella lettera a Mendelssohn Kant si sofferma sulla mancata opportunità di offrire al lettore un testo più facilmente decifrabile:

> «Non mi mancavano certo i mezzi per chiarire tutti i punti difficili, ma, mentre eseguivo il lavoro, avvertivo incessantemente che, oltre ad interrompere la coesione, il peso della prolissità sarebbe stato nocivo alla chiarezza.[57]»

In una lettera a Christian Garve del 7 agosto 1783, Kant ritorna su questo tema con parole assai simili.[59]

Le difficoltà espositive e la scelta di fondo operata sono attestate nella stessa prefazione alla prima edizione dell'opera. A questo proposito, Kant distingue una "chiarezza discorsiva (logica) mediante concetti" e una "chiarezza intuitiva (estetica) mediante intuizioni, cioè esempi od altri chiarimenti *in concreto*"[60]. Kant racconta di aver inizialmente indulto al secondo requisito, che egli definisce sì "ragionevole", ma che è poi risultato insostenibile per la leggibilità dell'opera.

> «Ben tosto [...] io scorsi la grandezza del mio compito [...]. E poiché mi resi conto, che tali oggetti da sé soli, in un'esposizione secca, semplicemente scolastica, avrebbero già dato una notevole estensione all'opera, trovai allora sconsigliabile di ampliare ancor più la mole di questa con esempi e chiarimenti, che sono necessari soltanto da un punto di vista popolare, tanto più che questo mio lavoro non potrebbe essere in alcun modo conveniente per un impiego popolare, e che i veri conoscitori della scienza non hanno poi tanto bisogno di questa facilitazione.[61]»

E, a proposito di questa alternativa tra una trattazione "popolare" (quindi ricca di "esempi e chiarimenti") e un'altra seccamente scolastica, cita l'abate Jean Terrasson:

> «L'abate Terrasson dice [...]: se si misura la vastità di un libro non dal numero delle pagine, ma dal tempo necessario per comprenderlo, si può allora dire di parecchi libri, che sarebbero molto più brevi, se non fossero tanto brevi. D'altro lato però, se si ha di mira la comprensibilità di un sistema complessivo di conoscenza speculativa, che sia vasto ma tenuto assieme da un solo principio, si potrebbe dire altrettanto a buon diritto: parecchi libri sarebbero stati molto più chiari, se non avessero voluto essere così tanto chiari".[61][62]»

Secondo Erich Adickes, nei quattro o cinque mesi di composizione del testo, Kant avrebbe composto un breve schizzo dell'intera opera, su cui avrebbe poi montato i contenuti dei precedenti manoscritti. Adickes opina anche che la sezione sulle antinomie sarebbe derivata da un precedente trattatello. Kemp Smith estende questa ipotesi al complesso della prima *Critica*.[55]

Una importante difficoltà legata alla comprensibilità del testo è legata all'incoerenza con cui Kant utilizza i termini tecnici della metafisica e alle contraddizioni, almeno apparenti, che per questo vi si registrano, tanto che Kemp Smith giunge a dire che egli è "il meno esatto di tutti i grandi pensatori" (*"the least exact of all the great thinkers*").[55] Ciò ha costretto tutti i commentatori a tentare in vario modo di giustificare tali contraddizioni. Così, ad esempio, Edward Caird, nella sua edizione della *Critica*, suggerisce che nell'esposizione Kant avrebbe preliminarmente adottato un punto di vista non-critico, per poi gradatamente vertere verso le proprie soluzioni, attraverso continui aggiustamenti e modificazioni. A ciò Kemp Smith replica che le contraddizioni e l'incostanza nell'uso dei termini tecnici non diminuisce lungo il testo e non hanno quindi la loro radice nell'approccio espositivo. Secondo Kemp Smith, la *Critica della ragion pura* non è un lavoro unitario: Kant, nei quattro o cinque mesi del suo completamento, avrebbe non tanto scritto il testo quanto collazionato blocchi di testo manoscritto prodotti in varie fasi del decennio di riflessione. In definitiva, secondo Kemp Smith, al lavoro di collazione si sarebbe aggiunta un'opera di giunzione, con testi supplementari e leggere modificazioni per connettere le diverse parti.[55]

Il carattere fondamentale della contraddittorietà insita nell'opera è attribuito da Kemp Smith al valore stesso di Kant in quanto filosofo, cioè alla sua capacità di accogliere i problemi con dedizione ed equanimità. Il metodo di lavoro di Kant sarebbe insomma consistito nel vagliare approfonditamente ogni ipotesi, cercando di valorizzarle tutte.[63] Scrive Kemp Smith:

(**EN**)

«The *Critique* [...] is not the exposition of a single unified system, but is the record of Kant's manifold attempts to formulate and to solve his many-sided problems. Even those portions of the *Critique* which embody his latest views show that Kant is still unwilling to sacrifice insight for the sake of consistency.»

(**IT**)

«La *Critica* [...] non rappresenta l'esposizione di un singolo sistema unitario. È piuttosto il documento dei diversi tentativi di Kant di formulare e risolvere i suoi proteiformi dilemmi. Persino quelle porzioni della *Critica* che accolgono i suoi punti di vista più risolutivi mostrano che Kant esita ancora a sacrificare la profondità sull'ara della coerenza.»

(Kemp Smith, p. XXIII)

Dato che la speranza di concludere in pochi mesi è più volte reiterata da Kant, è possibile ipotizzare, arguisce Kemp Smith, che il filosofo avesse già a disposizione un abbozzo dell'opera ben prima del 1780, almeno per le parti relative all'estetica, alla dialettica e alla dottrina del metodo. Tale abbozzo avrebbe cambiato direzione in più occasioni, soprattutto in relazione ai problemi determinati dalla sezione sull'analitica trascendentale, quelli che più di tutti ritardarono così a lungo la pubblicazione.[64]

Non esiste, del resto, un manoscritto della prima *Critica* e gli appunti non sono datati. È dunque impossibile sapere con certezza se Kant abbia riflettuto 12 anni e poi scritto il testo in qualche mese o se invece in questo stesso periodo egli abbia piuttosto collazionato materiali scritti lungo il periodo di riflessione. Come scrive Paul Guyer, "Al di là di quanto ci abbia messo Kant a scrivere il libro, tanto l'importanza dei suoi contenuti quanto la difficoltà di comprenderlo sfidano da sempre i lettori".[65]

Kemp Smith osserva anche che nel passaggio dalla prima alla seconda edizione della prima *Critica*, le modifiche di Kant sono consistite soprattutto in integrazioni e aggiunte piuttosto che in rimozioni. Le rimozioni di passaggi nella nuova edizione sono relativamente rare e tutte tese a sfuggire ai fraintendimenti cui la prima edizione aveva dato adito. Questa propensione ad una scrittura "cumulativa" piuttosto che "selettiva" avrebbe determinato il sovrapporsi di significati diversi per lo stesso termine usato in luoghi diversi del testo.[66]

Sono state avanzate varie ipotesi (fondate soprattutto dall'analisi del *Fondo Duisburg*, il cui nucleo centrale è del 1775) sull'ordine di composizione di alcune parti dell'opera. In particolare, Luigi Scaravelli[67], ripreso da Silvestro Marcucci, ha ipotizzato che i temi della deduzione metafisica, della funzione unificatrice dell'intelletto (deduzione trascendentale) e dell'analitica dei principi, presentati in quest'ordine nel testo, sono stati composti nell'ordine inverso. Da ciò consegue, come nota sempre Scaravelli, "che certe pagine non possono essere capite altro che se si conosce già il contenuto di quelle che verranno dopo".[67] Kemp Smith osserva poi che la stessa introduzione alla prima edizione ha un carattere semi-critico, in quanto sarà stata sì scritta dopo che una forma seminale dell'analitica trascendentale era già stata approntata, ma prima che i maggiori problemi ad essa relativi fossero stati risolti.[68]

Nel complesso, la comprensibilità della *Critica della ragion pura* passa da una lettura e rilettura del testo, dal rapporto tra le parti, dalla differente datazione delle parti, simili a sedimenti geologici, nonché dal riferimento alle numerose annotazioni manoscritte, evidentemente destinate ad una fruizione unicamente individuale, in quanto prive di precisi schemi espositivi e terminologie fisse. La libertà strutturale delle bozze preparatorie venne però meno nel manoscritto definitivo: lo stile di scrittura scelto da Kant, caratterizzato dal rigore dell'analisi concettuale astratta, rappresenta un cambiamento ed un'evoluzione nella personalità dell'autore così come del suo pensiero, continuamente in via di sviluppo.

In gran parte dei lettori prevale tuttavia l'impressione che la forma espositiva scelta piuttosto che agevolare la comprensione e la fruizione del pensiero, le ostacoli, apparendo la naturale espressività di Kant, presente negli scritti antecedenti, irrigidita per via della preoccupazione e attenzione rivolte alla precisione della terminologia, alla suddivisione dei concetti e all'esattezza delle definizioni. Egli stesso rivela in una nota

di diario quanto il metodo della sua esposizione abbia una forma svantaggiosa e sia molto diverso dal tono del genio, inteso quest'ultimo, secondo la dottrina in seguito sviluppata nella *Critica del giudizio*, come "il talento (dono naturale) che dà regola all'arte", in possesso di capacità non acquisibili tramite lo studio e non insegnabili.

La rinuncia ad uno stile più libero e mediato da espedienti linguistici è, come sostiene nella prefazione alla prima edizione, necessaria e inevitabile al fine di poter raggiungere una comprensione complessiva della filosofia trascendentale, in grado di permettere una visione d'insieme, da cui poi apprendere i singoli elementi.

> «In effetti, i mezzi che favoriscono la chiarezza aiutano certo rispetto alle parti, ma spesso distraggono riguardo alla totalità, perché non permettono che il lettore riesca abbastanza velocemente a dominare con lo sguardo il tutto; tali mezzi inoltre, con tutti i loro splendenti colori, invischiano nondimeno e rendono irriconoscibile l'articolazione o la struttura del sistema, mentre è proprio questa struttura ciò che più importa, per poter giudicare l'unità e la solidità del sistema.[69]»

A tale organizzazione dell'opera, esteriormente chiara, dotata di uno schema precisamente tracciato in tutti i suoi tratti, si aggiungono dubbi e questioni concernenti i concetti trattati, che risultano sottoposti a definizioni dinamiche, non a premesse statiche, nel corso del libro. I concetti mutano, si evolvono e maturano a seconda del luogo in cui compaiono nella progressiva costruzione sistematica dell'insieme. Per comprendere e non fraintendere la grandezza dell'opera, risulta dunque necessario abbandonare la convinzione che il significato di un determinato concetto portante sia esaurito alla prima definizione, favorendo una visione più ampia, legata strettamente al processo evolutivo della filosofia di Kant, che si rivela costantemente *in fieri* e in fase di progresso. Osserva Günther Jachmann:

> «La sua esposizione era sempre perfettamente adeguata all'oggetto, ma non era un discorso imparato a memoria bensì un'effusione sempre nuovamente pensata dello spirito [...]. Anche il suo insegnamento metafisico, a parte la difficoltà intrinseca dell'oggetto per il pensatore principiante, era limpido e avvincente. Nell'impianto e nella definizione di concetti metafisici Kant mostrava una arte particolare: al cospetto dei suoi ascoltatori avanzava in certo qual modo dei tentativi di riflessione filosofica sull'oggetto, come fosse egli stesso agli inizi; aggiungeva a poco a poco nuovi concetti determinanti, perfezionava via via spiegazioni già addotte prima, per sfociare alla fine nella precisazione completa dei concetti ormai sviscerati ed elucidati da ogni lato; e in tal modo non solo faceva conoscere l'oggetto all'ascoltatore molto attento, ma anche introduceva quest'ultimo al pensare metodico. Chi non aveva appreso da lui tale andamento della sua lezione e prendeva subito la sua prima spiegazione come fosse quella giusta e affatto esauriente senza stare a seguirlo oltre con impegno, finiva col raccogliere solo delle mezze verità, e di ciò mi hanno convinto parecchie informazioni desunte dai suoi uditori.[70]»

E proprio come nelle lezioni universitarie a Königsberg, anche nella *Critica della ragion pura* i termini seguono un percorso di sviluppo che rende impossibile accettare come definitiva la prima definizione.

Obiettivi fondamentali e organizzazione dell'opera

La *Critica della ragion pura* è la prima e la più grande delle tre opere critiche scritte da Kant. Il termine *critica* (dal greco κρισις, *krisis*, a sua volta dal verbo κρινω, *krino*, 'separo', 'divido', ma anche 'decido') è qui inteso nel senso di 'analisi', 'disamina'.[71]

In particolare, nella prima *Critica* Kant pone tre questioni fondamentali:[72]

- Cosa può conoscere la ragione indipendentemente dall'esperienza?
- È possibile una conoscenza metafisica? Le grandi questioni poste dalla metafisica hanno senso? E sono decidibili?
- Quali sono i limiti dell'uso della sola ragione? È possibile conoscere le cose in sé stesse?

Kant proverà a dimostrare che:[73]

- è possibile conoscere i principi primi che sottostanno ad ogni possibile esperienza; in altre parole, esistono giudizi sintetici (cioè produttivi) *a priori* (in quanto precedono ogni esperienza);
- questi principi non offrono alcuna conoscenza se non nell'ambito delle cose che possiamo esperire (quindi non Dio o l'anima);
- oggetti come Dio e l'anima possono essere oggetto di una credenza razionale, almeno in quanto essi sono necessari per l'agire morale; in altre parole, le idee di Dio e anima rappresentano "condizioni di possibilità dell'agire morale e persino della trasformazione morale del mondo naturale piuttosto che condizioni per l'esperienza del mondo naturale".[73]

In sintesi, dunque, la *Critica della ragion pura* analizza l'esistenza, la validità e i limiti della conoscenza indipendente dall'esperienza; a tal fine, Kant pone la ragione d'innanzi ad un "tribunale", ossia sottopone a giudizio la ragione (anche se tuttavia la ragione, in tale giudizio, è sia imputato sia giudice, in quanto essa è l'unico mezzo che l'uomo ha per giudicare).[74]

La critica è dunque una disciplina propedeutica. Essa è "il sistema di tutti i principi della ragion pura", ma rappresenta il disegno della conoscenza umana *a priori* piuttosto che la sua analisi completa.[75]

Originariamente, Kant prevedeva di trattare nella prima *Critica* la capacità della ragione umana di conseguire conoscenza oggettiva tanto nel campo delle scienze naturali (leggi di natura) quanto in quello della morale (legge morale).[76] Del resto, già quasi fin dagli inizi della propria carriera filosofica, intento di Kant era stato conciliare la realtà della libertà umana con le verità delle moderne scienze naturali.[77]

Nel complesso, il criticismo kantiano può essere visto come una risposta ai difetti del razionalismo e dell'empirismo. Razionalisti come Cartesio, Spinoza e Leibniz ritengono che la conoscenza provenga sostanzialmente dall'intelletto (anche se in ciascuno è diverso il modo di rapportare intelletto e sensibilità): l'intelletto sarebbe insomma in grado, secondo i razionalisti, di cogliere verità sulla realtà sulla base di idee innate e senza il concorso dell'esperienza. Il *cogito ergo sum* cartesiano è forse l'esempio più classico di questo punto di vista. Quanto al rapporto tra sensibilità e intelletto, Cartesio riteneva che la prima sostanzialmente ostacolasse il secondo. Leibniz giudicava la conoscenza sensibile una forma confusa di pensiero.[78] Gli empiristi britannici (Locke, Berkeley e Hume) ritenevano invece che l'intelletto da solo non fosse in grado di accedere alla realtà e che fosse piuttosto deputato a operare su idee comunque fondate sull'esperienza e generate da processi come l'associazione, la comparazione, l'astrazione e la deduzione. Locke riteneva, come Aristotele, che la mente fosse alla nascita una *tabula rasa* e che i processi mentali sorgessero dallo stimolo sensoriale.[78] Egli però accettava diversi punti di vista cartesiani, come l'esistenza di Dio e dei corpi, nonché il principio di causalità; inoltre, pur ammettendo la fallibilità della conoscenza umana della realtà, ammetteva la possibilità della scienza. Berkeley giunge invece a negare realtà alla materia e a rigettare del tutto il dualismo cartesiano tra piano logico e piano ontologico, approdando ad un idealismo metafisico, secondo cui la realtà è uno stato mentale. Berkeley manteneva però ancora la credenza nell'esistenza di Dio e l'idea che la mente fosse una sostanza. Hume, dal canto suo, appare come il più radicale tra gli empiristi e il suo scetticismo giunge a includere, oltre ai corpi, anche Dio e la mente. Ed è proprio in risposta al radicalismo humeano che Kant avvia il proprio progetto critico.[79]

È attraverso la scoperta di una conoscenza sintetica *a priori* che Kant cerca di superare l'alternativa tra razionalismo ed empirismo. Tale conoscenza radica nel soggetto: l'idealismo trascendentale di Kant è la posizione che vede ogni conoscenza teoretica relativa alle sole apparenze, mentre le cose in sé sono inconoscibili. Questo virare verso il soggetto (la rivoluzione copernicana di Kant) è la base per conciliare la visione di un mondo regolato da leggi naturali e la libertà morale dell'uomo.[80]

Scomposizione ed esame del titolo dell'opera

- *Critica* (*Kritik*) = analisi delle condizioni di validità e legittimità[81]
- *della* (*der*) = sta ad indicare la critica sia come data sia come ricevuta, nel senso che l'analisi è operata dalla ragione sulla ragione stessa[82]
- *pura* (*reinen*) = perché assolutamente *a priori*, cioè indipendente dalla conoscenza ottenuta attraverso l'esperienza sensibile
- *ragione* (*Vernunft*) = considerata in senso lato come "facoltà che dà i principi della conoscenza a priori"

Per "critica", in ambito kantiano, si intende quell'atteggiamento filosofico che consiste nell'interrogarsi programmaticamente circa il fondamento della conoscenza umana e il suo rapporto con le cose (il dato fenomenico). A questo scopo, Kant rimarca la potenzialità auto-riflessiva della ragione[83], con l'obbiettivo di chiarire la possibilità della conoscenza (ovvero le condizioni che ne permettono l'esistenza), la validità (ovvero i titoli di legittimità o non-legittimità che le caratterizzano) e i limiti (ovvero i loro confini di validità).[84]

> «[La critica] è un invito alla ragione di assumersi nuovamente il più grave dei suoi uffici, cioè la conoscenza di sé, e di erigere un tribunale, che la garantisca nelle sue pretese legittime, ma condanni quelle che non hanno fondamento...; e questo tribunale non può essere se non la critica della ragion pura stessa....critica della facoltà della ragione in generale riguardo a tutte le conoscenze alle quali essa può aspirare indipendentemente da ogni esperienza; quindi la decisione della possibilità o impossibilità di una metafisica in generale, e la determinazione così delle fonti, come dell'ambito e dei limiti della medesima, e tutto dedotto da princìpi.[85]»

In questo senso, la critica operata dalla ragione su sé stessa è un processo immanente, in quanto la ragione stessa è immanente a qualunque sua propria operazione, ma anche trascendentale, in quanto suo obbiettivo è offrire una descrizione formale delle condizioni di possibilità di azione e di progresso della ragione.[83]

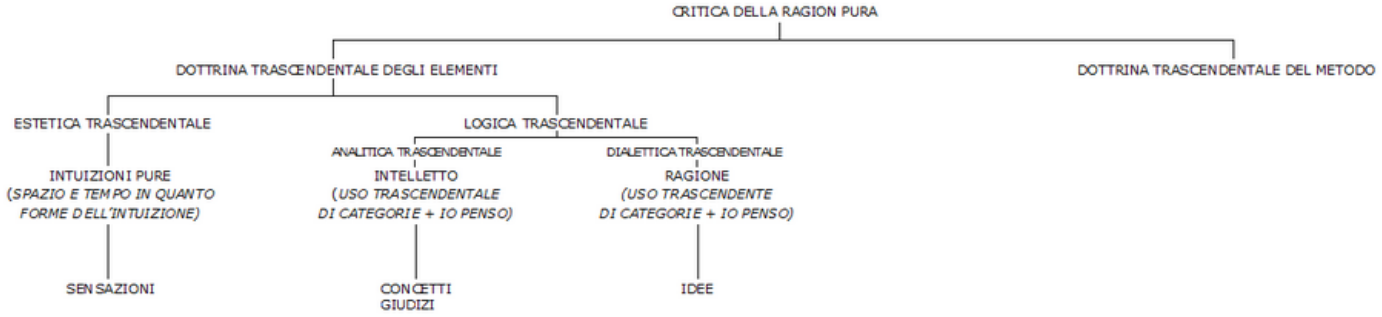
Struttura dell'opera

L'opera è divisa in due parti, la *Dottrina trascendentale degli elementi* e la *Dottrina trascendentale del metodo*. Questa divisione è ereditata dalla tradizione della trattatistica metafisica dell'epoca.[86] Nelle sue lezioni di logica, Kant illustra la funzione delle due partizioni: "Mentre la Dottrina degli elementi, in logica, ha per contenuto gli elementi e le condizioni della perfezione di una conoscenza, la Dottrina generale del metodo invece, come seconda parte della logica, ha da trattare della forma di una scienza in generale, ovvero del modo di connettere il molteplice della conoscenza in una scienza".[87]

La *Dottrina trascendentale degli elementi* è a sua volta divisa in una *Estetica trascendentale* e una *Logica trascendentale*. La sezione dedicata all'estetica, che rappresenta un'espansione di contenuti sviluppati a partire dalla *Dissertatio*.[88]

Di seguito è illustrata l'articolata partizione dell'opera, con alcuni rinvii ai principali punti trattati:

- *Dottrina trascendentale degli elementi*
  - *Estetica trascendentale* (studio della sensibilità e delle intuizioni pure di spazio e tempo)
    - Esposizione metafisica (confutazione delle concezioni di spazio e tempo secondo Locke, Newton e Leibniz)
    - Esposizione trascendentale (fondazione delle matematiche su spazio e tempo)
  - *Logica trascendentale*
    - *Analitica trascendentale* (studio dell'intelletto – *Verstand* – e delle sue forme a priori)
      - *Analitica dei concetti* (studio della legittimità delle categorie e delle loro caratteristiche)
        - Deduzione metafisica (dimostrazione che il numero delle categorie corrisponde al numero dei giudizi)[89][90]
        - Deduzione trascendentale (giustificazione dell'utilizzo delle categorie per unificare le intuizioni empiriche)
      - *Analitica dei principi* (studio dell'applicazione delle categorie alle intuizioni empiriche tramite gli schemi temporali)
        - Schematismo
        - Sistema dei principi dell'intelletto puro
        - Fondazione della distinzione tra fenomeno e noumeno
        - Anfibolia dei concetti di riflessione
    - *Dialettica trascendentale* (studio della ragione – *Vernunft* – e dell'erroneo utilizzo delle categorie nella formazione delle idee)
      - Paralogismi della ragione pura (psicologia razionale)
      - Antinomia della ragione pura (cosmologia razionale)
      - Ideale della ragione pura (teologia razionale)
      - Appendice
- *Dottrina trascendentale del metodo*
  - Disciplina della ragione pura
  - Canone della ragione pura
  - Architettonica della ragione pura
  - Storia della ragione pura



Due prefazioni e due introduzioni

Stanti le importanti differenze tra la prima e la seconda edizione della *Critica della ragion pura*, non sorprende che importanti differenze sussistano anche tra la prima e la seconda prefazione, da un lato, e la prima e la seconda introduzione, dall'altro.

Le due prefazioni hanno tenori e contenuti ben distinguibili. La prima rimarca i rischi di una ragione che ecceda i propri limiti; la seconda le opportunità di una ragione che sappia tenersi entro detti limiti.[91] La seconda, in particolare, ha uno stampo marcatamente "epistemologico".[92]

Prefazione alla prima edizione

La prefazione alla prima edizione comincia così:

> «In un genere delle sue conoscenze (*Erkenntnisse*), la ragione umana ha il particolare destino di venir assediata da questioni, che essa non può respingere, poiché le sono assegnate dalla natura della ragione stessa, ma alle quali essa non può neppure dare risposta, poiché oltrepassano ogni potere della ragione umana.[93]»

La ragione (*Vernunft*) è intesa come una capacità, una facoltà (*Vermögen*). Esiste nella *Critica della ragion pura* un duplice uso del termine "ragione", un senso lato e un senso stretto. In senso lato, la ragione è la capacità umana di pensare in accordo ai principi logici, non importa quale sia il suo oggetto. Per Kant, questo ragionare consiste sostanzialmente nella scoperta delle condizioni delle cose. In senso stretto (e l'incipit della prima prefazione si riferisce a questo senso stretto), la ragione è la facoltà umana che aumenta la conoscenza umana semplicemente attraverso puri concetti.[94]

La ragione (*sensu lato*) "muove da proposizioni fondamentali, il cui uso è inevitabile nel corso dell'esperienza ed insieme è da questa sufficientemente convalidato"[93]. Ma questa stessa facoltà, il cui utilizzo è così utile nella vita di tutti i giorni, partendo da quelle proposizioni fondamentali "sale sempre più in alto [...], a condizioni più remote"[93]. La ragione in senso lato e in senso stretto sono dunque la stessa facoltà applicata a oggetti diversi.[95] Questa "ascensione" della ragione verso luoghi remoti consiste in un risalire nella catena delle condizioni. Dal canto suo, l'esperienza non ci offre che conoscenza parziale: di un evento nel tempo non ci è noto ciò che lo precede e ciò che gli succede; di un oggetto percepito non ci è noto il groviglio di relazioni che lo lega agli altri oggetti.[96] Analogamente, se mi formo il concetto di qualcosa (per esempio, il concetto di un gatto), tale concetto esprime più dell'esperienza di un singolo gatto (in quanto si riferisce a tutti i gatti), ma anche meno (perché astrae da dimensioni, specie, età, collocazione nello spazio e nel tempo ecc.). La parzialità caratterizza anche i nostri concetti. Il concetto di causa, ad esempio, è parziale in quanto astratto (non specifica quando, come o cosa sia stato causato da cosa). L'astrattezza e la parzialità caratterizzano, dunque, tanto le esperienze immediate quanto i concetti, in quanto essi ci sono noti separati dalla totalità delle condizioni.[96]

Ora, la ragione, per sua propria natura, non può accontentarsi che di questa totalità delle condizioni (o "incondizionato"). Già Cartesio e Leibniz avevano legato la possibilità di una scienza alla possibilità di questa totalità. È questa ricerca della totalità che spinge la ragione sempre più in là:[96] "[...] poiché si accorge, che a questo modo la sua attività deve rimanere ognora senza compimento, poiché le questioni non cessano mai di ripresentarsi, essa si vede allora costretta a rifugiarsi in proposizioni fondamentali, che oltrepassano ogni possibile uso di esperienza [...]."[93] Avendo caratterizzato come parziali tanto le esperienze quanto i concetti, non possiamo che concludere che i principi della ragione pura (cioè la ragione in senso stretto) o le entità che postula (anima, mondo e Dio) siano privi di un legittimo significato, in quanto non possono essere oggetto né dell'esperienza né della conoscenza.[97] A queste altezze, infatti, la ragione "cade in oscurità e contraddizioni, dalle quali a dire il vero può inferire, che alla base debbono sussistere da qualche parte errori nascosti; essa non può tuttavia scoprirli, poiché le proposizioni fondamentali, di cui si serve, non riconoscono più alcuna pietra di paragone nell'esperienza, dal momento che oltrepassano il confine di ogni esperienza"[93].

Scopo della *Critica della ragion pura* sarà allora individuare a) il confine tra ragione in senso lato e ragione in senso stretto, b) cos'è essenziale per il funzionamento della ragione in senso lato e c) cosa "assedia" la ragione in senso stretto.[91]

Prefazione alla seconda edizione

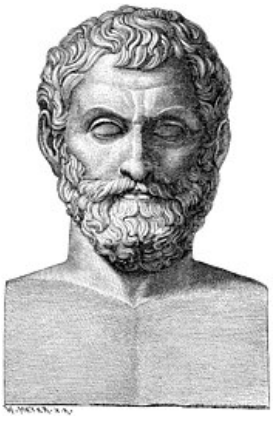
La prefazione alla seconda edizione si apre con queste parole:

> «Se l'elaborazione delle conoscenze, di cui si occupa la ragione, segua oppure no la via sicura di una scienza (*den sicheren Gang einer Wissenschaft*), è cosa che si può giudicare senz'altro dal risultato.[98]»

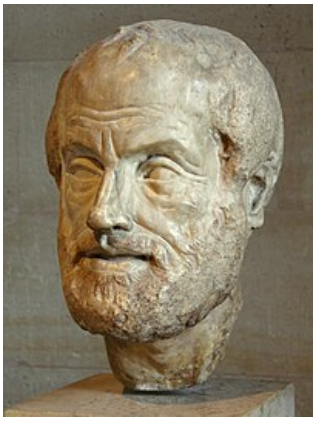
La risposta di Kant è recisamente negativa. La metafisica (che nella prefazione alla prima edizione era stata definita come "il campo di battaglia di [...] contrasti senza fine") procede ancora "a tastoni" e "deve spesso ritornare di nuovo indietro e prendere un'altra strada"[98].

Per chiarire cosa intenda per "via sicura di una scienza", Kant fa riferimento a tre discipline: la logica, la matematica e la fisica.

Che la logica abbia seguito la via sicura delle scienze è mostrato dal fatto che dai suoi inizi, con Aristotele, "non ha dovuto fare alcun passo indietro"[98]. Il suo successo, d'altra parte, è dovuto fondamentalmente ai suoi limiti, al fatto che essa è "autorizzata, anzi obbligata, ad astrarre da tutti gli oggetti della conoscenza e dalle loro differenze". Essa non è quindi che "il vestibolo delle scienze".[99]



Talete di Mileto, raffigurato dall'artista svedese Wilhelm Meyer per la *Illustrerad verldshistoria* di E. Wallis (1875)



Ritratto di Aristotele (copia del I o II secolo d.C. da Lisippo, custodita al Louvre)

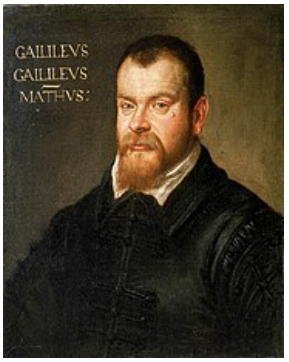
Matematica e fisica sono invece "le due conoscenze teoretiche della ragione, che debbono determinare *a priori* i loro oggetti", la prima in modo del tutto puro, la seconda in modo non del tutto puro. A questo punto, Kant traccia una breve storia dei progressi della matematica, dai tempi in cui "ha continuato a brancolare (soprattutto presso gli egiziani)" fino a quando è intervenuta una "rivoluzione, messa in opera dalla felice idea di un unico uomo", quel Talete che, secondo la leggenda tramandata da Diogene Laerzio, scoprì per primo le proprietà del triangolo isoscele.[100] Questa rivoluzione consisté in ciò:

> «[quell'uomo] trovò [...] che non doveva seguire le tracce di ciò che vedeva nella figura, o anche del semplice concetto di questa, apprendendo per così dire da ciò le sue proprietà, ma doveva trar fuori (mediante costruzione) ciò che egli stesso, secondo concetti, aveva approfondito e presentato *a priori*. Egli scoprì che per sapere sicuramente qualcosa *a priori*, non doveva attribuire alla cosa alcunché, all'infuori di quanto seguiva necessariamente da ciò che egli stesso, conformemente al suo concetto, aveva posto in essa.[101]»

La geometria, dunque, non è né una scienza empirica né un processo puramente concettuale (poiché nessuna analisi del concetto di triangolo potrebbe mai offrire informazioni sui suoi angoli). Le dimostrazioni geometriche procedono invece per costruzione, a partire dal concetto della figura.[74]

Kant passa poi ad analizzare gli esordi delle scienze naturali. In questo campo, la rivoluzione fu, secondo Kant, assai più lenta, ma sempre riconducibile ad una rivoluzione di pensiero (*Revolution ihrer Denkart*). E qui Kant, dopo aver ricordato Bacone di Verulamio, cita Galileo Galilei, Evangelista Torricelli e Georg Ernst Stahl in uno dei passi più celebri della prima *Critica*.

> «Quando Galilei fece rotolare giù da un piano inclinato le sue sfere, il cui peso era stato da lui stesso stabilito, o quando Torricelli sottopose l'aria ad un peso, che in precedenza egli aveva calcolato come eguale ad una colonna d'acqua a lui nota, e [...] quando Stahl trasformò dei metalli in calce e quest'ultima di nuovo in metallo, sottraendo e restituendo qualcosa a tali corpi, in questi casi tutti gli indagatori della natura furono colpiti da una luce. Essi compresero, che la ragione scorge soltanto ciò essa stessa produce secondo il suo disegno [...].[102]»



Galileo Galilei (1564-1642), raffigurato da Domenico Robusti

Evangelista Torricelli (1608-1647), ritratto da Lorenzo Lippi (1647 ca.)

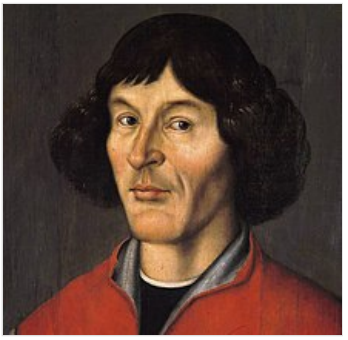
Per immettere la scienza in una via sicura (*sichere Gang* o *sichere Weg*) non può insomma essere sufficiente raccogliere una serie di osservazioni casuali. Le osservazioni avranno senso solo se iscritte in un quadro teorico che le precede. Gli esperimenti di Galileo mostrano il desiderio di controllare le variabili e ciò attraverso una idealizzazione della natura. L'esperimento è un evento artificiale, costruito, e la natura può essere conosciuta solo alla luce di principi razionali.[103] Come chiarirà Kant nella *Critica del giudizio*, l'esperienza intesa come esperienza metodica e organizzata è detta osservazione attiva, perché avviene in base ad un "filo conduttore" (*Leitfaden*). L'esperienza metodica è "una assoluta unità di rappresentazione", mentre la materia è "una molteplicità di cose", incapace di per sé di offrire alcuna "unità determinata".[104]

La metafisica, che fino a Kant è stata teatro di grande discordia, deve ora provare a cercare la propria "via sicura" al modo della matematica e delle scienze naturali. Analogamente a quanto accade in queste discipline, oggetto della metafisica dovrà essere la stessa attività della ragione.[105]

La rivoluzione copernicana in Kant

Nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* (1787), Kant associa la propria "rivoluzione" in campo gnoseologico alla rivoluzione operata da Copernico in campo astronomico. Nelle parole di Kant:

> «Si è ritenuto sinora, che ogni nostra conoscenza debba regolarsi secondo gli oggetti: tutti i tentativi di stabilire su di essi, attraverso concetti, qualcosa *a priori* [...] caddero tuttavia, dato tale presupposto, nel nulla. Per una volta si tenti dunque, se nei problemi della metafisica possiamo procedere meglio, ritenendo che gli oggetti debbano conformarsi alla nostra conoscenza. Già così, tutto si accorda meglio con la desiderata possibilità di una conoscenza *a priori* degli oggetti, la quale voglia stabilire qualcosa su di essi, prima che ci vengano dati. La situazione al riguardo è la stessa che si è presentata con i primi pensieri di Copernico: costui, poiché la spiegazione dei movimenti celesti non procedeva in modo soddisfacente, sino a che egli sosteneva che tutto quanto l'ordinamento delle stelle ruotasse attorno allo spettatore, cercò se la cosa non potesse riuscire meglio, quando egli facesse ruotare lo spettatore e facesse per contro star ferme le stelle. Nella metafisica, orbene, si può fare un analogo tentativo, per quanto riguarda l'intuizione degli oggetti.[106]»


Niccolò Copernico (1473-1543)

Copernico aveva rovesciato il punto di vista, suggerendo che non siamo noi ad essere fermi e ad avere intorno corpi in moto circolare, ma che è il nostro movimento ad avere per effetto il moto apparente degli astri. Analogamente, Kant suggerisce che il soggetto dell'esperienza non è passivo, non si conforma all'oggetto (come suggerisce il senso comune), e che la conoscenza costituisce il proprio oggetto.[107] La conoscenza

scientifica, dunque, non ha bisogno di conformarsi e regolarsi su oggetti "considerati nella loro assoluta realtà" (Marcucci). Il piano dei fatti e il piano della teoria non sono separabili.[108]

La rivoluzione gnoseologica in Kant rappresenta il tentativo di risolvere una serie di problemi posti dalla distinzione tra fenomeno e noumeno, esposta nella *Dissertatio* del 1770. Infatti, se la conoscenza può riferirsi solo al dato fenomenico, i giudizi *a priori* potranno essere solo analitici; se anche poi si potessero dare dei giudizi sintetici *a priori*, rimarrebbe impossibile concepire la validità di una conoscenza relativa ad oggetti che sono dati come separati dal soggetto; infine, dall'assunto che i giudizi sintetici *a priori* vanno intesi come forme e funzioni del soggetto, sembra possibile derivare che alla conoscenza, inclusa quella scientifica, sia preclusa ogni oggettività.[109]

La soluzione di Kant rinvia ad una "radicalizzazione dell'inconoscibilità del noumeno" (Moravia). Se, nella *Dissertatio*, il noumeno era ancora oggetto della conoscenza intellettuale, nella *Critica della ragion pura* tale possibilità è esclusa, in quanto la conoscenza degli oggetti è possibile solo in quanto essi sono fenomeni (non dunque in quanto cose in sé).[109] La rivoluzione copernicana di Kant va intesa come il passaggio da ciò che Kant chiama "realismo trascendentale", ossia la dottrina che guarda a spazio e tempo come "qualcosa di dato in sé (indipendentemente dalla nostra sensibilità)"[110], all'idealismo trascendentale, il sistema (che riflette la dottrina kantiana) in cui tutte le apparenze "vengono considerate come semplici rappresentazioni e non come cose in se stesse, e conformemente al quale tempo e spazio sono soltanto forme sensibili della nostra intuizione, non già determinazioni date per sé, o condizioni degli oggetti come cose in se stesse"[110].[111] È infatti trascendentale "[...] ogni conoscenza che si occupa non di oggetti, ma del nostro modo di conoscenza degli oggetti, in quanto questa deve essere possibile *a priori*".[112]

Questo cambiamento di prospettiva è teso a contrastare il tradizionale approccio "adeguazionistico" o tesi "del rispecchiamento", consistente nell'idea che la conoscenza di un oggetto consista nel rispecchiamento nell'intelletto delle caratteristiche oggettive del dato conosciuto.[113] Più in particolare, tanto i razionalisti quanto gli empiristi (gli uni e gli altri vittime dell'abbaglio del realismo trascendentale) aderiscono al "paradigma teocentrico della conoscenza" (Allison). L'assunto di fondo di questo paradigma è che "la conoscenza umana vada misurata e valutata nei termini della sua conformità (o non conformità) alla norma di una conoscenza divina postulata come perfetta" (Allison).[114] In questa prospettiva, le cose in sé sono gli oggetti della divina cognizione. Realisti trascendentali, dal punto di vista di Kant, sono di certo razionalisti classici come Spinoza, Malebranche e Leibniz, in quanto essi suppongono che la conoscenza umana possa in alcuni casi (come avviene per la matematica) approssimarsi alla conoscenza divina. Ma anche gli empiristi possono essere ritenuti realisti trascendentali, in quanto essi, pur negando che l'uomo abbia accesso ad una conoscenza quale quella pretesa dai razionalisti, questa stessa conoscenza ideale ritengono genuina e autentica, se solo fosse raggiungibile. Razionalisti ed empiristi condividono dunque il paradigma teocentrico, mentre il paradigma kantiano è antropocentrico e in questo consiste la sua "rivoluzione copernicana".[114] In termini più generali, tanto i razionalisti quanto gli empiristi asseriscono che la fondatezza della conoscenza dipenda dal mondo esterno fuori dal sé.[115]

Se, dunque, supponiamo, che siano gli oggetti a conformarsi alla conoscenza, è possibile postulare una conoscenza sintetica *a priori*, "ma solo", come scrive Augusto Guerra, "nell'ambito di ciò che è positivamente esperibile da[lle facoltà conoscitive]. O non vi è dunque alcuna metafisica o vi è soltanto una metafisica dell'esperienza".[116]

Il noumeno, però, inteso come concepibilità della cosa in sé, è "inevitabile": si è cioè rinviati a tale nozione da quella stessa di fenomeno. In altre parole, le cose in sé stesse (*Dinge an sich*) sono condizione necessaria delle apparenze. Sarebbe assurdo pensare che alle apparenze non corrispondesse nulla che appaia. D'altra parte, lungo la prima *Critica*, Kant è mosso da due diverse e opposte tendenze, una soggettivista e una fenomenista: nel primo caso, tende a guardare alle apparenze come modificazioni della sensibilità; nel secondo caso, il carattere autonomo, indipendente dalla mente umana, delle apparenze è accentuato. L'inevitabilità del noumeno avrà peraltro un importante risvolto nella *Critica della ragion pratica*, in quanto la ragion pratica, indipendente dall'esperienza, può legittimamente fare affermazioni sulle cose in sé. Il principio di causalità e uno stretto determinismo sono validi solo per le apparenze e ciò vale anche in relazione al soggetto che esperisce sé stesso. Considerato come cosa in sé, non è contraddittorio considerare l'uomo libero dalla concatenazione deterministica di cause ed effetti.[117][118][119]

Peraltro, la restrizione secondo cui la conoscenza teoretica è ristretta al campo delle esperienze possibili, quindi al campo delle apparenze, si applica anche alla conoscenza di sé.[120] Nelle pagine dell'edizione del 1787 dedicate alla deduzione trascendentale (§25), Kant infatti scrive:

> «[...] io non ho affatto una conoscenza di me, così come sono, ma semplicemente del modo in cui appaio a me stesso. La coscienza di sé è quindi ben lungi dall'essere una conoscenza di sé [...].[121]»

Questo assunto è fondamentale per comprendere la valutazione critica che Kant opera nella *Dialettica trascendentale* intorno alle pretese della psicologia razionale intorno all'anima, della cosmologia razionale intorno alla natura e della teologia razionale intorno a Dio. Per quanto noi non possiamo conoscere noi stessi, la natura e Dio, possiamo però pensare queste cose senza contraddizione su un piano pratico.[120] In uno dei più celebri passaggi della prima *Critica*, Kant scrive:

> «[...] ammettendo [...] che la ragione speculativa abbia dimostrato, che la libertà non può affatto essere pensata, [...] di conseguenza la libertà, e con essa la morale [...] debbono lasciare il posto al meccanismo della natura. Ma quando nei rispetti della morale io non ho bisogno di null'altro, se non che la libertà non contraddica sé stessa e possa quindi venire almeno pensata – senza che occorra comprenderla ulteriormente – di null'altro dunque se non che essa non ponga alcun ostacolo sul cammino del meccanismo naturale

> del medesimo atto (inteso secondo un altro riferimento), in tal caso la dottrina della morale conserva il suo posto, e del pari la dottrina della natura conserva il suo [...]. Io non posso dunque neppure ammettere – in vista dell'uso pratico necessario della mia ragione – Dio, libertà e immortalità, se insieme non contesto alla ragione speculativa la sua pretesa di arrogarsi conoscenze esageratamente profonde: essa infatti, per giungere a queste conoscenze, deve servirsi di proposizioni fondamentali siffatte che, pur estendendosi in realtà semplicemente a oggetti di un'esperienza possibile, se nondimeno vengono applicate a ciò che non può essere un oggetto dell'esperienza, ogni volta lo trasformano davvero in apparenza, e dichiarano quindi come impossibile ogni ampliamento pratico della ragione pura. Ho dovuto dunque eliminare il sapere, per far posto alla fede.[122]»

L'abbandono della metafisica trascendente dei razionalisti lascia spazio ad una metafisica immanente sul piano speculativo e ad una nuova metafisica dei costumi sul piano pratico.[123] Nell'*Analitica trascendentale* Kant difenderà questa metafisica immanente, mentre nella *Dialettica trascendentale attaccherà ogni forma di metafisica trascendente*.[124]

Dato che la rivoluzione di Copernico sottrasse al pianeta Terra e all'essere umano il loro ruolo preminente, mentre la rivoluzione copernicana in Kant ha, all'opposto, il sapore di una metafisica antropocentrica, Kemp Smith osserva che essa potrebbe forse essere meglio definita come una rivoluzione tolemaica. Il carattere tolemaico (o anti-copernicano) della rivoluzione kantiana era già stato rimarcato da Thomas Hill Green, James Hutchison Stirling e Samuel Alexander. Di fatto, però, Kemp Smith osserva che il riferimento a Copernico non è tanto legato all'eliocentrismo quanto alla spiegazione in capo all'osservatore del moto apparente degli astri.[125]

Karl Popper, nel sottolineare che i sistemi copernicano e newtoniano ebbero grande influenza sul pensiero di Kant, rimarca come dalla sua corrispondenza è possibile evincere che fu il problema cosmologico a spingerlo alla questione gnoseologica e alla redazione della prima *Critica*. Sarebbe stato proprio ragionando della questione dell'inizio temporale del mondo che Kant si imbatté in una delle antinomie poi trattate nella *Dialettica trascendentale*.[126]

Introduzione alla seconda edizione

Mentre l'introduzione alla prima edizione è assai breve (solo due paragrafi), quella della seconda edizione consta di sette paragrafi (o sezioni).[127] Di norma, gli studiosi si concentrano sull'introduzione del 1787.

L'introduzione alla seconda edizione parte da due punti fondamentali:

1. Ogni conoscenza incomincia con l'esperienza: "Rispetto al tempo [...] nessuna conoscenza che si trovi in noi precede l'esperienza"[128].
2. Non ogni conoscenza sorge dall'esperienza: "[...] la nostra conoscenza empirica [è] un composto di ciò che noi riceviamo mediante impressioni e di ciò che la nostra propria facoltà di conoscenza [...] fornisce da se stessa"[129].

Kant distingue quindi tra conoscenza empirica (*empirische Erkenntniß*) e conoscenza pura (*reine Erkenntniß*). Per far meglio comprendere la natura di questa "purezza", Kant ricorre ad una terminologia filosofica piuttosto antica, la distinzione tra *a priori* e *a posteriori*, che in lui assume un nuovo significato. Una conoscenza *a priori*, in Kant, prende corpo indipendentemente da ogni esperienza. Lo stesso senso comune non è mai privo di questo genere di conoscenza *a priori*: tutti, osserva Kant, sanno *a priori* che, se vengono scalzate le fondamenta di un edificio, questo crolla. Ma l'*a priori* kantiano ha un carattere diverso da quelle regole generali che hanno carattere di semplice "universalità empirica".

> «[...] per conoscenza *a priori* intenderemo [...] non già conoscenze tali che si verifichino indipendentemente da questa o da quella esperienza, bensì le conoscenze che sono assolutamente indipendenti da ogni esperienza.[130]»

Nelle conoscenze *a priori* esistono quindi diversi gradi di purezza e anche un grado assoluto:

> «Tra le esperienze *a priori* [...] si chiamano 'pure' quelle che non sono mescolate proprio con nulla di empirico. Così, ad esempio, la proposizione: ogni mutamento ha la sua causa, è una proposizione *a priori*; essa tuttavia non è pura, poiché mutamento è un concetto, che può essere tratto soltanto dall'esperienza.[130]»

La conoscenza (e qui Kant non si riferisce solo alla conoscenza scientifica, ma alla conoscenza in generale[131]) rappresenta in genere una mescolanza di elementi empirici e di atti costitutivi dell'oggetto operati dalla mente. Obbiettivo della *Critica della ragion pura* è isolare questo contributo della mente nella costruzione della conoscenza, cioè i principi *a priori* della conoscenza.[132]

Per quanto *a priori* e "puro" non vadano confusi, lo stesso Kant in più occasioni li usa come sinonimi nel testo. Caratteristiche fondamentali di una conoscenza *a priori* sono la necessità e l'universalità. I contenuti dell'esperienza mostrano in genere che certe cose sono in un certo modo, ma non che non possano essere altrimenti. Una proposizione *a priori* dovrà invece essere necessaria, cioè non potrà che essere vera. L'esperienza ci mostra poi delle regolarità, ma nulla ci dice a proposito dell'universalità di queste regolarità, se esse siano cioè valide ovunque e sempre.[133] Peraltro, se una metafisica trascendente risulta impossibile (è questo uno dei fondamentali risultati dall'intera operazione critica e della rivoluzione copernicano-kantiana), l'approccio di una metafisica immanente non dovrà dimostrare che attraverso le nostre conoscenze *a*

priori noi riusciamo ad avanzare fino alle cose in sé stesse (cioè a ciò che è reale indipendentemente dall'osservatore), ma piuttosto come, in seno alle nostre conoscenze *a priori*, sia possibile produrre nuova conoscenza (non dunque puramente analitica) o, in altre parole, come sia possibile una conoscenza sintetica *a priori*. Tale problema è risolto da Kant in termini logici e non ontologici.[134]

Secondo Kant, è "facile mostrare" che sussistano dei giudizi necessari e insieme universali, cioè puri *a priori*, e fa l'esempio delle proposizioni della matematica. Anche nell'uso più ordinario dell'intelletto, il concetto di causa presenta le caratteristiche di necessità e universalità. Questo concetto di causa andrebbe perso, se, come Hume, lo si riducesse allo stato d'animo d'attesa di un effetto che potrebbe anche non prodursi, pur in presenza di una causa di norma associata ad esso. Il fatto che Kant ritenga che la proposizione *ogni mutamento deve avere una causa* contenga "manifestamente il concetto della necessità del collegamento con un effetto, e il concetto dell'universalità rigorosa della regola" non sembra una seria minaccia alle argomentazioni di Hume. È però a questo punto che Kant scrive: "[...] senza aver bisogno di siffatti esempi[135] per la dimostrazione della realtà di fondamentali proposizioni pure *a priori* nella nostra esperienza, si potrebbe provare che esse sono indispensabili per la possibilità dell'esperienza stessa, e fornire quindi una prova *a priori*".[136]

È ciò che Kant cercherà di fare lungo il testo: provare che la conoscenza *a priori* è condizione di possibilità dell'esperienza.[131] Inoltre, se resterà provato che i principi *a priori* della conoscenza sono condizione dell'esperienza, sarà anche vero che tali principi indicheranno i legittimi confini dell'uso della ragione. Nella sezione III dell'introduzione, Kant ritorna sui problemi che assediano la ragione e specifica che tre sono le questioni fondamentali che la attanagliano: Dio, la libertà e l'immortalità. La scienza che si occupa precipuamente di questi problemi è la metafisica.[137][138] Poiché però le condizioni dell'esperienza definiscono anche i legittimi limiti dell'uso della ragione, bisognerà partire dal trattare tali condizioni. L'avvio dell'opera sarà dunque dedicato alla definizione delle condizioni dell'esperienza, trattate nella estetica trascendentale.[139]

La sezione IV dell'introduzione è dedicata ad una nuova distinzione a proposito dei giudizi dopo quella tra giudizi *a priori* e giudizi *a posteriori*, quella cioè tra giudizi analitici e giudizi sintetici. Mentre la distinzione tra *a priori* e *a posteriori* riguarda l'origine delle conoscenze, quella tra giudizi analitici e giudizi sintetici riguarda il loro contenuto. I giudizi analitici consistono in una mera illustrazione di quanto già espresso (più o meno copertamente) dal soggetto del giudizio (così, ad esempio, "uno scapolo è un uomo non sposato").[139][140] Un giudizio è invece sintetico quando il predicato non è già parte del soggetto, pur essendo ad esso connesso. In questo senso, operare una sintesi significa appunto stabilire questa connessione.[141] Il valore di verità dei giudizi analitici è determinabile in base al solo principio di non contraddizione (non così per i giudizi sintetici). Nei giudizi analitici, il predicato è identico ad almeno una parte del soggetto di cui si predica.[140] Quanto ai giudizi sintetici *a posteriori*, in essi il predicato non è già contenuto nel soggetto, ma vi appartiene *per accidens*, in rapporto ad una specifica esperienza.[142]

Ecco alcuni esempi di giudizi:

Tipi di giudizio[143]		
	analitici	**sintetici**
a priori	▪ $a = a$ ▪ $(a + b) > a$	▪ *tutti i cambiamenti hanno una causa* ▪ $7 + 5 = 12$[144] ▪ *la linea più breve tra due punti è retta*[145]
a posteriori	—	▪ *tutti i corpi hanno peso* ▪ *quel cavallo è bianco*

La sezione V tenta di mostrare come tutte le scienze teoretiche della ragione (aritmetica e geometria, ma anche fisica e metafisica) contengano giudizi sintetici *a priori* come principi (intendendo per "principi" ciò che governa l'attività di una facoltà[139]).

Kant avvia il discorso dichiarando che "I giudizi matematici sono tutti quanti sintetici"[146], un'affermazione che, stando al filosofo, è sfuggita a coloro che ritennero di ricavare le proposizioni fondamentali della matematica dal solo principio di non contraddizione. Osserva infatti Kant: "[...] una proposizione sintetica può certamente essere compresa sulla base del principio di contraddizione, ma solo in modo tale, che venga presupposta un'altra proposizione sintetica, onde la prima può essere dedotta. Per contro, una proposizione sintetica non potrà mai, in se stessa, essere compresa sulla base del principio di contraddizione"[144]. La proposizione $7 + 5 = 12$ potrebbe apparire come semplicemente analitica, ma "il concetto della somma di 7 e 5 non contiene null'altro, se non l'unione dei due numeri in uno solo: mediante ciò non viene affatto pensato quale sia quest'unico numero, che riunisce gli altri due. [...] io posso analizzare sinché voglio il mio concetto di una tale somma possibile, ma non ritroverò in esso il 12. Si deve uscir fuori da questi concetti, prendendo in aiuto l'intuizione che corrisponde ad uno dei due [...] ed aggiungendo così successivamente le unità del 5, dato nell'intuizione, al concetto del 7 [...] e vedo così sorgere il numero 12"[147]. E per ribadire che le proposizioni aritmetiche sono sempre sintetiche Kant fa l'esempio di una somma di due numeri molto grandi, per la quale non può bastare l'analisi dei concetti veicolati dai due numeri, ma è necessario il ricorso all'intuizione (*Anschauung*).[148]

Anche i postulati della geometria sono sintetici. Riprendendo il primo postulato di Euclide (*la linea più breve tra due punti è retta*), Kant osserva che nel concetto di "retto" non è possibile rintracciare nulla che riguardi la quantità.[148] Alcune proposizioni fondamentali presupposte dai geometri, come il principio di identità $a = a$ o quello per cui $(a + b) > a$ (cioè il tutto è maggiore della sua parte), sono

analitiche e quindi "valide sulla base di semplici concetti". Queste proposizioni, però, "sono ammesse in matematica solo per il fatto che possono venir presentate nell'intuizione".[148]

Anche la fisica e la metafisica contengono giudizi sintetici *a priori*. Per la fisica, "in tutti i mutamenti del mondo corporeo la quantità della materia rimane immutata" (proposizione sintetica in quanto nel concetto della materia manca la permanenza) o, ancora, "in ogni comunicazione di movimento azione e reazione devono essere sempre eguali tra loro"[149].

Assunta l'esistenza di giudizi sintetici *a priori*, di una matematica pura e di una scienza naturale pura e descritta la metafisica come una ineludibile "disposizione naturale (*metaphysica naturalis*)", Kant pone i seguenti quesiti nella sezione VI:[150]

- Come sono possibili giudizi *a priori*?
- Come è possibile la matematica pura?
- Come è possibile la scienza naturale pura (*physica pura* o *rationalis*)?
- Come è possibile la metafisica, in quanto disposizione naturale?

Tutte queste cose sono date e quindi è possibile chiedersi come siano possibili. E quanto alla metafisica, non ci si potrà accontentare di essa in quanto disposizione naturale. La questione deve essere posta in relazione ai limiti della metafisica come scienza: "dev'essere possibile, o estendere con sicurezza la nostra ragione pura, o porle delle barriere determinate e salde"[151]. Si aggiunge quindi un ulteriore interrogativo:

- Come è possibile la metafisica in quanto scienza?

Nella sezione VII, che chiude l'introduzione, descrive la propria filosofia come trascendentale.

> «Chiamo trascendentale ogni conoscenza che in generale si occupa non tanto di oggetti, quanto invece del nostro modo di conoscere gli oggetti, nel senso che tale modo di conoscenza dev'essere possibile *a priori*.[152]»

Di questa filosofia trascendentale non fa parte che la ragione pura speculativa (non dunque quella pratica), in quanto "tutto ciò che è pratico, in quanto contiene dei motivi, si riferisce a sentimenti, i quali appartengono a fonti empiriche di conoscenza".[153]

Alla fine della sezione VII, Kant distingue due forme di conoscenza, la sensibilità (*Sinnlichkeit*) e l'intelletto (*Verstand*), e passa a introdurre la prima parte dell'opera, che tratta l'estetica trascendentale.

> «[...] vi sono due ceppi della conoscenza umana – i quali derivano forse da una radice comune, ma a noi sconosciuta – cioè sensibilità e intelletto: attraverso la prima gli oggetti ci sono dati, mentre attraverso il secondo essi vengono pensati. Ora, in quanto la sensibilità è destinata a contenere rappresentazioni *a priori* – le quali costituiscono la condizione sotto cui gli oggetti ci sono dati – essa appartiene alla filosofia trascendentale. La dottrina trascendentale del senso dovrebbe toccare alla prima parte della scienza degli elementi, dato che le uniche condizioni, sotto le quali gli oggetti della conoscenza umana siano dati, precedono le condizioni, sotto le quali i medesimi oggetti vengono pensati.[154]»

La sensibilità è la capacità di ricevere rappresentazioni (*Vorstellungen*), mentre l'intelletto è la facoltà di pensare, articolata in concetti (*Begriffe*). Contrariamente alla tradizione aristotelica, Kant non distingue sensibilità e intelletto in base alla capacità dell'una di percepire il particolare e dell'altro di cogliere l'universale, ma in base al rispettivo funzionamento (la sensibilità è passiva e ricettiva, l'intelletto è attivo e spontaneo).[155]

Estetica trascendentale

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Estetica trascendentale****.*

Per *estetica*, Kant intende non la scienza del bello (che viene trattata nella *Critica del giudizio*), ma la dottrina della sensibilità (la parola *estetica* deriva dal greco αἴσθησις, 'sensazione', 'percezione', dal verbo αἰσθάνομαι, 'percepire').

L'estetica trascendentale (*Transscendentale Aesthetik*) è la "scienza di tutti i principi *a priori* della sensibilità"[156] o, in altre parole, lo studio delle condizioni *a priori* della capacità di sentire (αἴσθησις). Questi elementi *a priori* della sensibilità sono separati per astrazione tanto dalle sensazioni quanto dai concetti.[157]

In questa parte dell'opera, Kant analizza le condizioni *a priori* che rendono possibile l'intuizione sensibile. Kant ritiene che esistano solo due forme pure *a priori* della sensibilità: spazio e tempo; il primo è la forma dell'intuizione sensibile esterna, il secondo è la forma dell'intuizione sensibile interna. Entrambi sono forme dell'intuizione e non concetti.

Spazio e tempo non sono, secondo Kant, né sostanze esistenti indipendentemente dagli oggetti e dalle loro relazioni né mere relazioni o determinazioni di oggetti in sé non spazio-temporali.

Obbiettivo di fondo dell'estetica trascendentale è mostrare che:[158][159]

- due sono le forme pure dell'intuizione sensibile (dette anche intuizioni pure): spazio e tempo;
- le nostre rappresentazioni di spazio e tempo non derivano né da sensazioni né da giudizi;
- spazio e tempo possono essere analizzati senza riguardo all'esperienza sensibile;
- lo spazio (e così il tempo) è omogeneo, ubiquo, singolare e illimitato;
- spazio e tempo non sono proprietà delle cose in sé, ma caratteristiche formali della nostra esperienza;
- le forme dell'intuizione sono soggettive, nel senso che appartengono al soggetto, ma poiché sono condizione di tutte le intuizioni possibili esse hanno validità necessaria e universale, cioè sono in tal senso oggettive;
- le apparenze non sono illusioni: spazio e tempo sono reali empiricamente e ideali trascendentalmente;
- la conoscenza consiste di intuizioni sinteticamente combinate con concetti e dunque la conoscenza è limitata a ciò che può essere intuito;
- dentro questi limiti, ogni scetticismo radicale risulta superato dalla conoscenza *a priori* di spazio e tempo come struttura fondamentale della realtà.

Logica trascendentale

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Logica trascendentale***.

Kant distingue la Logica in logica generale che è quella aristotelica e logica trascendentale come quella oggetto della sua trattazione riguardante il nostro modo di conoscere trascendentale nel senso cioè non riferito agli oggetti di conoscenza ma al «nostro modo di conoscerli, in quanto possibile a priori».

A differenza della logica generale questa logica kantiana vuole analizzare le possibilità di conoscere tramite gli *a priori* riferiti agli oggetti.

La logica trascendentale si compone delle seguenti parti:

- *Analitica trascendentale*, la *pars construens* della logica, che è suddivisa in due libri: *Analitica dei concetti* e *Analitica dei principi*, in cui si tratta della logica presieduta dall'intelletto;
- *Dialettica trascendentale*, la *pars destruens*, in cui si tratta della logica della apparenza dove opera la ragione. La ragione non è altro che l'attività dell'intelletto tesa a unificare i dati ma andando al di là dell'esperienza in generale, formando l'idea di anima (come unificazione della totalità dei dati del senso interno), l'idea di mondo (come unificazione della totalità dei dati del senso esterno), l'idea di Dio (come unificazione della totalità dei dati del senso interno ed esterno). Tali idee, di per sé, sono inevitabili, e hanno la funzione di essere principi regolativi, ossia di stimolare sempre più la conoscenza scientifica, ma considerate come fonte di conoscenza metafisica (dell'anima e della sua immortalità, del mondo nella sua origine composizione e finalità, dell'esistenza di un ente perfettissimo, necessario e eterno) non hanno alcuna legittimità. La metafisica, dunque, non è possibile come scienza.

Dottrina trascendentale del metodo

La seconda parte della *Critica della ragion pura* assomma a circa un sesto dell'intera opera. Contiene quattro sezioni: tra queste, la prima mira a confrontare il modo in cui matematica e filosofia provano i rispettivi assunti e la seconda accenna al rapporto tra ragione speculativa e ragione pratica.[160]

Traduzioni

Traduzioni italiane

Complete

- *Critica della ragione pura*, traduzione di Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo Radice, Laterza, 1909-1910. - II ed. riveduta, Laterza, 1919-1921; ed. riveduta da Vittorio Mathieu, Laterza, 1959.
- *Critica della ragione pura*, Introduzione, traduzione e note di Giorgio Colli, Torino, Einaudi, 1957. - nuova ed. riveduta con le varianti, Milano, Adelphi, 1976.
- *Critica della ragion pura*, traduzione di Pietro Chiodi, Collezione Classici della filosofia n.1, Torino, UTET, 1967.
- *Critica della ragione pura*, a cura di Anna Maria Marietti, Collana Classici moderni, Milano, BUR, 1998.
- *Critica della ragion pura*, traduzione di Costantino Esposito, Collezione Il pensiero occidentale, Milano, Bompiani, 2004, ISBN 978-88-452-3323-4.

Parziali

- *Critica della ragion pura: estratti*, trad., introduzione e note di Gustavo Bontadini, Brescia, La Scuola Editrice, 1958. - XII ed., Brescia, Scholé, 2020, ISBN 978-88-284-0185-8.

- *Critica della ragion pura*, traduzione di Barnaba Maj, scelta, introduzioni e note di Italo Cubeddu, Firenze, Le Monnier, 1981.

Traduzioni inglesi

- *Critique of pure reason*, tradotta e curata da Paul Guyer e Allen W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Note

1. ^ (EN) *Critique of Pure Reason*, in *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc. URL consultato il 14 novembre 2023.
2. *Critica della ragion pura*, in *Dizionario di filosofia*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
3. ^ Burnham e Young, p. 2.
4. ^ Buroker, p. 1.
5. ^ Burnham e Young, p. 5.
6. ^ *Critica della ragione pura*, p. 22.
7. Burnham e Young, p. 6.
8. Burnham e Young, p. 7.
9. ^ Guerra, p. 3.
10. Guerra, p. 4.
11. ^ Guerra, pp. 4-5.
12. ^ Guerra, pp. 5-6.
13. ^ Guerra, p. 6.
14. Marcucci, p. 3.
15. ^ Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, traduzione di Pantaleo Carabellese, rivista da Rosario Assunto, Laterza, 1995, pp. 8-9, citato in Marcucci, p. 4.
16. ^ Marcucci, p. 4.
17. ^ Alois Riehl, *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System*, Lipsia, 1908, p. 310, citato in Sgarbi, p. 237.
18. Guerra, p. 18.
19. ^ Immanuel Kant, *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*, in *Kant's gesammelte Schriften*, edizione dell'Accademia Reale Prussiana delle Scienze, Berlino, 1903, p. 57, traduzione di Silvestro Marcucci, citato in Marcucci, p. 5.
20. ^ Marcucci, p. 5.
21. ^ Guerra, p. 19.
22. ^ Marcucci, pp. 7-8.
23. ^ Marcucci, pp. 8-9.
24. ^ Guerra, pp. 32-32.
25. ^ Buroker, p. 4.
26. ^ Burnham e Young, p. 44.
27. ^ Guerra, pp. 34-35.
28. ^ Marcucci, pp. 9-11.
29. ^ Guerra, p. 35.
30. ^ *Respondent* per la discussione pubblica della *Dissertatio* del 21 agosto 1770 fu Marcus Herz, già allievo di Kant (cfr. Guerra, p. 40, nota 9).
31. Marcucci, p. 12.
32. ^ Guerra, p. 36.
33. ^ Nella *Dissertatio*, l'intelletto non è ancora distinto dalla ragione, come poi avverrà nella prima *Critica*, dove l'intelletto (*Verstand*) sarà inteso come facoltà di ricerca del condizionato, cioè del *Gegenstand* o oggetto sensibile, e la ragione (*Vernunft*) come facoltà di ricerca dell'incondizionato, cioè dell'*Objekt* o oggetto intellettuale, come è la libertà (cfr. Marcucci, p. 13).
34. ^ Guerra, p. 37.
35. ^ *Dissertatio*, traduzione di Ada Lamacchia, Padova, 1967, p. 56, citata in Guerra, p. 37 e nota 4.
36. ^ Guerra, pp. 37-38.
37. ^ Guerra, p. 42.
38. ^ Guerra, p. 44.
39. ^ Guerra, pp. 38-40.
40. Marcucci, p. 14.
41. ^ Marcucci, p. 15.
42. ^ Guerra, p. 40.
43. ^ *Die Grentzen der Sinnilichkeit und der Vernunft* nel testo (cfr. Marcucci, p. 17). Il termine *Grentzen*, traducibile con 'confini', indica in tedesco i confini politici tra diverse giurisdizioni (cfr. Guyer, *Introduction*, p. 3, nota 6).

44. ^ Immanuel Kant, *Episolario filosofico. 1761-1800*, a cura di Oscar Meo, Il Melangolo, Genova, 1990, p. 62, citato in Marcucci, p. 17.
45. ^ Emanuele Kant, *Lettere*, traduzione di Vittorio D'Agostino e G. Piccoli, a cura di Annibale Pastore, Torino, 1925, pp. 23-31, citato in Guerra, p. 41.
46. ^ Immanuel Kant, *Episolario filosofico. 1761-1800*, a cura di Oscar Meo, Il Melangolo, Genova, 1990, p. 69, traduzione in parte modificata da Marcucci, citato in Marcucci, p. 18.
47. ^ "Per fenomenologia, termine già impiegato da Lambert, Kant intendeva allora una scienza negativa, precedente la metafisica, che doveva stabilire il valore e i limiti dei principi della sensibilità, perché essi non disturbassero i giudizi sugli oggetti della ragion pura" (Guerra, p. 42, nota 11).
48. ^ Cfr. Guyer, *Introduction*, p. 3 e Giordanetti, pp. 57-58.
49. ^ Cfr. Guyer, *Introduction*, p. 4.
50. Guyer, *Introduction*, p. 4.
51. ^ Cassirer, pp. 127-128.
52. ^ Guyer, *Introduction*, p. 5.
53. ^ Marcucci, p. 18.
54. ^ *Immanuel-Kant-Forum*, su *phil.uni-halle.de*.
55. Kemp Smith, p. XX.
56. ^ Guerra, p. 52.
57. Immanuel Kant, *Episolario filosofico. 1761-1800*, a cura di Oscar Meo, Il Melangolo, Genova, 1990, p. 126, citato in Marcucci, p. 15.
58. ^ Kemp Smith, pp. XX-XXI.
59. ^ Kemp Smith, p. XIX.
60. ^ *Critica della ragione pura*, pp. 13-14.
61. *Critica della ragione pura*, p. 14.
62. ^ La citazione da Jean Terrasson è tratta dalla traduzione tedesca (*Philosophie nach ihrem allgemeinen Einflusse alle Gegenstände des Geistes und der Sitten*, Berlino, 1762, p. 117) di un libro pubblicato postumo: *La Philosophie applicable à tous les objets de l'esprit et de la raison* (Parigi, 1754). Nell'originale, recita così: "*Dans les Sciences qui sont difficiles par elles-mêmes, je ne mesure pas la longueur d'un Livre par le nombre des ses pages, mais par la longueur du tems qu'il faut employer pour l'entendre. En ce sens il est assez souvent arrivé que l'ouvrage rendu un peu plus long, auroit été beaucoup plus court.*" Il testo francese è consultabile nell'edizione digitalizzata su Google Books (https://books.google.it/books?id=kuM9AAAAcAAJ&pg=PA146&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false). La traduzione in tedesco è di Luise Kulmus Gottsched (cfr. Kemp Smith, p. 15).
63. ^ Kemp Smith, p. XXII.
64. ^ Kemp Smith, pp. XXI-XXII.
65. ^ Guyer, *Introduction*, pp. 5-6.
66. ^ Kemp Smith, p. XXI.
67. Luigi Scaravelli, *Lezioni sulla "Critica della ragion pura"*, in *Opere*, volume II, a cura di M. Corsi, Firenze, 1968, p. 199, citato in Marcucci, p. 19.
68. ^ Kemp Smith, p. XXIV.
69. ^ *Critica della ragione pura*, pp. 14-15.
70. ^ Citato in Cassirer, p. 135.
71. ^ Friedrich Paulsen ricorda che oltre a quello di "separare" il termine "critica" rinvia al significato di "decidere giuridicamente" (cfr. Guerra, p. 52).
72. ^ Buroker, pp. 15-16.
73. Guyer, *Introduction*, p. 7.
74. Burnham e Young, p. 15.
75. ^ Guerra, pp. 52-53.
76. ^ Buroker, p. 5.
77. ^ Guyer e Wood, p. 2.
78. Buroker, p. 7.
79. ^ Buroker, p. 8.
80. ^ Buroker, p. 9.
81. ^ Secondo Kemp Smith, i termini *critica* e *criticismo* derivano a Kant dagli *Elements of Criticism* di Henry Home. La più antica apparizione della parola *Kritik* nell'opera kantiana è nella *Nachricht* delle sue lezioni per l'inverno 1765-1766. L'aggettivo *kritisch* è assai poco usato da Kant, che di norma gli preferisce *transscendentale* (cfr. Kemp Smith, p. 1).
82. ^ Il genitivo *der* è interpretabile sia come genitivo oggettivo, per cui l'analisi critica ha la ragione come oggetto e in tal senso la *Critica* è un trattato sul metodo, sia come genitivo soggettivo, per cui l'analisi critica è intrapresa dalla stessa ragione e in tal senso la *Critica* è una fondazione dei principi *a priori* della facoltà conoscitiva dell'essere umano (cfr. Kemp Smith, pp. 2-3).
83. Blake.
84. ^ Sull'uso del termine "critica" vedere Giorgio Tonelli, *"Critique" and Related Terms Prior to Kant: A Historical Survey*, *Kant-Studien*, 69, 1978, pp. 119-148 e Colin J. McQullian, *Immanuel Kant: The Very Idea of a Critique of Pure Reason*, Evanston, Northwestern University Press, 2016.

85. ^ Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 5-11 (A XI-XII).
86. ^ Guerra, p. 55.
87. ^ *Akademie-Ausgabe*, IX, 1923, Berlino-Lipsia, p. 139, citato in Guerra, p. 55, nota 9.
88. ^ Marcucci, pp. 21-22.
89. ^ Sofia Vanni Rovighi, *Filosofia della conoscenza*, Edizioni Studio Domenicano, 2007, p. 214.
90. ^ Marcucci, p. 22.
91. Burnham e Young, p. 14.
92. ^ Marcucci, p. 26.
93. *Critica della ragione pura*, p. 7.
94. ^ Burnham e Young, p. 10.
95. ^ Burnham e Young, p. 11.
96. Burnham e Young, p. 12.
97. ^ Burnham e Young, p. 13.
98. *Critica della ragione pura*, p. 17.
99. ^ *Critica della ragione pura*, p. 18.
100. ^ *Critica della ragione pura*, pp. 19-20.
101. ^ *Critica della ragione pura*, p. 20.
102. ^ *Critica della ragione pura*, p. 21.
103. ^ Burnham e Young, p. 16.
104. ^ Marcucci, p. 31.
105. ^ Burnham e Young, p. 19.
106. ^ *Critica della ragione pura*, pp. 23-24.
107. ^ Burnham e Young, p. 21.
108. ^ Marcucci, p. 33.
109. Moravia, p. 414.
110. *Critica della ragione pura*, p. 428.
111. ^ Allison, p. 111.
112. ^ Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, A 12.
113. ^ Angela Maria Jacobelli Isoldi, *La dignità del limite: saggi kantiani*, Rubbettino, 2003, p. 24.
114. Allison, p. 114.
115. ^ Buroker, p. 20.
116. ^ Guerra, p. 54.
117. ^ Moravia, pp. 414-415.
118. ^ Buroker, pp. 22-24.
119. ^ Kemp Smith, p. 83.
120. Guyer, *The Deduction*, p. 145.
121. ^ *Critica della ragione pura*, p. 195.
122. ^ *Critica della ragione pura*, pp. 32-33.
123. ^ Kemp Smith, p. 19.
124. ^ Kemp Smith, p. 33.
125. ^ Kemp Smith, pp. 22-25.
126. ^ Karl Popper, *Alla ricerca di un mondo migliore*, a cura di Dario Antiseri, Armando editore, 2002, p. 137.
127. ^ Marcucci, p. 37.
128. ^ *Critica della ragione pura*, p. 45.
129. ^ *Critica della ragione pura*, p. 46.
130. *Critica della ragione pura*, p. 47.
131. Burnham e Young, p. 26.
132. ^ Burnham e Young, p. 24.
133. ^ Burnham e Young, p. 25.
134. ^ Kemp Smith, pp. 26-27.
135. ^ Si veda come Kant valuta gli "esempi" scrivendo a Christian Garve e a proposito di Jean Terrasson in A, XVIII (cfr. Burnham e Young, p. 25).
136. ^ *Critica della ragione pura*, pp. 49-50.
137. ^ *Critica della ragione pura*, p. 51.
138. ^ Burnham e Young, p. 27.
139. Burnham e Young, p. 28.
140. Buroker, p. 29.
141. ^ Burnham e Young, pp. 28-29.
142. ^ Kemp Smith, p. 30.

143. ^ Burnham e Young, p. 29.
144. *Critica della ragione pura*, p. 59.
145. ^ È il Primo postulato di Euclide, citato in *Critica della ragione pura*, p. 60 (cfr. Buroker, p. 32).
146. ^ *Critica della ragione pura*, p. 58.
147. ^ *Critica della ragione pura*, pp. 59-60.
148. *Critica della ragione pura*, p. 60.
149. ^ *Critica della ragione pura*, p. 61.
150. ^ *Critica della ragione pura*, pp. 62-64.
151. ^ *Critica della ragione pura*, p. 65.
152. ^ *Critica della ragione pura*, p. 67.
153. ^ *Critica della ragione pura*, p. 70.
154. ^ *Critica della ragione pura*, p. 71.
155. ^ Falkenstein, pp. 140-141.
156. ^ *Critica della ragione pura*, p. 76.
157. ^ Burnham e Young, pp. 40-41.
158. ^ Falkenstein, pp. 143-144.
159. ^ Burnham e Young, p. 61.
160. ^ Buroker, p. 11.

Bibliografia

- (EN) Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, in Graham Bird (a cura di), *A Companion to Kant*, Blackwell, 2006.
- (EN) Robert Audi, *Three Kantian Routes to the Synthetic A Priori*, in Philipp Steinkrüger (a cura di), *History of Philosophy & Logical Analysis*, Brill, 2021.
- (EN) Charlie Blake, *Critique*, su *Oxford Research Encyclopedia of Literature*, 30 luglio 2020.
- (EN) Douglas Burnham e Harvey Young, *Kant's Critique of Pure Reason*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2008.
- (EN) Jill Vance Buroker, *Kant's 'Critique of Pure Reason'. An Introduction*, Cambridge University Press, 2006.
- Ernst Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, Firenze, Castelvecchi, 2016, ISBN 978-88-3290-025-5.
- Raffaele Ciafardone, *La «Critica della ragion pura» di Kant. Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci, 2007.
- (EN) Lorne Falkenstein, *Kant's Transcendental Aesthetic*, in Graham Bird (a cura di), *A Companion to Kant*, Blackwell, 2006.
- (EN) Sebastian Gardner, *Kant and the Critique of Pure Reason*, Londra e New York, Routledge (Taylor & Francis e-Library), 2003 [1999], ISBN 0-203-015487.
- Piero Giordanetti, *Kant e la musica*, CUEM, 2001.
- Augusto Guerra, *Introduzione a Kant*, Roma-Bari, Laterza, 1997, ISBN 88-420-1660-8.
- (EN) Paul Guyer e Allen W. Wood, *Introduction*, in Immanuel Kant, *Critique of pure reason*, tradotta e curata da Paul Guyer e Allen W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- (EN) Paul Guyer, *Introduction*, in Paul Guyer (a cura di), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, 2010.
- (EN) Paul Guyer, *The Deduction of the Categories: The Metaphysical and Transcendental Deductions*, in Paul Guyer (a cura di), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, 2010.
- Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, Bologna, Il Mulino, 2002 [1986], ISBN 88-15-08863-6.
- (EN) Andrew Janiak, *Kant's Views on Space and Time*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford, 2022.
- (EN) Gareth Jones, *Kant*, in Gareth Jones (a cura di), *The Blackwell Companion to Modern Theology*, Blackwell, 2004.
- (EN) Norman Kemp Smith, *A commentary to Kant's 'Critique of pure reason'* (PDF), Londra, Macmillan, 1918.
- (EN) Rudolf A. Makkreel, *Immanuel Kant*, in Niall Keane e Chris Lawn (a cura di), *A Companion to Hermeneutics*, Wiley, 2015.
- Silvestro Marcucci, *Guida alla lettura della «Critica della ragion pura» di Kant*, Roma-Bari, Laterza, 1997.
- (EN) J. Colin McQuillan, *The Rightful Claims of Reason: A Priori Cognition, Metaphysics, and Kant's Critique*, in Beatrix Himmelmann e Camilla Serck-Hanssen (a cura di), *The Court of Reason: Proceedings of the 13th International Kant Congress*, Berlino-Boston, De Gruyter, 2021, pp. 583-590.
- Sergio Moravia, *Pensiero e civiltà*, vol. 2, Firenze, Le Monnier, 1982.
- (EN) Derk Pereboom, *Kant's Metaphysical and Transcendental Deductions*, in Graham Bird (a cura di), *A Companion to Kant*, Blackwell, 2006.
- Marco Sgarbi, *Il risveglio dal sonno dogmatico e la rivoluzione del 1772*, in *Archivio di storia della cultura*, XXV, 2012, ISSN 2037-688X.
- (EN) Lisa Shabel, *The Transcendental Aesthetic*, in Paul Guyer (a cura di), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, 2010.

Voci correlate

- Analitica trascendentale
- A priori e a posteriori
- Appercezione
- Cartesio
- Cogito ergo sum
- Concetto
- Critica del giudizio
- Critica della ragion pratica
- Criticismo
- David Hume
- Empirismo
- Estensione (metafisica)
- Estetica trascendentale
- Fenomeno
- George Berkeley
- Giudizio (filosofia)
- Gottfried Wilhelm von Leibniz
- Idealismo trascendentale
- Intelletto
- Intuizione intellettuale
- Isaac Newton
- John Locke
- Logica trascendentale
- Monadi
- Niccolò Copernico
- Noumeno
- Ragione
- Rappresentazione (filosofia)
- Razionalismo
- Samuel Clarke
- Scetticismo (filosofia)
- Sensibilità (fisiologia)
- Spazio (fisica)
- Tempo
- Trascendentale
- Trascendenza

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a ***Critica della ragion pura***
- Wikiquote contiene citazioni dalla ***Critica della ragion pura***
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su ***Critica della ragion pura*** **(https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Kritik_der_reinen_Vernunft?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Critica della ragion pura (Kritik der reinen Vernunft)*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) Otto Allen Bird, *Critique of Pure Reason*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *eBook di Critica della ragion pura*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) Garrath Williams, *Kant's Account of Reason*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- (EN) Michelle Grier, *Kant's Critique of Metaphysics*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 190915617 (https://viaf.org/viaf/190915617) · GND (DE) 4099256-1 (https://d-nb.info/gnd/4099256-1) · BNE (ES) XX2037885 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX2037885) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX2037885) · BNF (FR) cb120121410 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb120121410) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb120121410) · J9U (EN, HE) 987007522292605171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007522292605171) · NDL (EN, JA) 00627400 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00627400)

Portale Filosofia: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di filosofia

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Critica_della_ragion_pura&oldid=138347137"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 16 mar 2024 alle 07:23.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Critica della ragion pratica

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

(DE)	(IT)
«Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir.»	«Due cose riempiono l'animo di ammirazione e venerazione sempre nuova e crescente, quanto più spesso e più a lungo la riflessione si occupa di esse: il cielo stellato sopra di me, e la legge morale dentro di me.»

(Epitaffio di I. Kant, estratto dalla *Critica della ragion pratica*, Conclusione (Akademie Ausgabe (https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa05/161.html) V, 161.[1])

Critica della ragion pratica	
Titolo originale	*Kritik der praktischen Vernunft*
frontespizio dell'edizione stampata a Riga nel 1792.	
Autore	Immanuel Kant
1ª ed. originale	1788
Genere	saggio
Sottogenere	filosofia
Lingua originale	tedesco
Preceduto da	*Critica della ragion pura*
Seguito da	*Critica del Giudizio*

La ***Critica della ragion pratica*** (in originale *Kritik der praktischen Vernunft*) è un'opera di Immanuel Kant pubblicata nel 1788; è la seconda per ordine cronologico delle tre celebri *Critiche* di Kant, di cui fanno parte anche la *Critica della ragion pura* (1781) e la *Critica del Giudizio* (1790).

Nella *Ragion pratica*, il filosofo conduce l'analisi critica della ragione nel caso in cui essa sia indirizzata all'azione ed al comportamento, alla pratica per l'appunto. Lo scritto è affine ad altre due opere kantiane, la *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785) e *La metafisica dei costumi* (1797): nella *Fondazione* e nella *Critica* Kant pone il problema della fondazione e dei principi della "critica", in una parte de *La Metafisica dei costumi*, dal titolo *Dottrina della virtù* (l'altra parte dell'opera è la *Dottrina del diritto*), Kant passa dalla "critica" al "sistema", ovvero espone i "doveri" e la sua etica.

Come nella *Ragion pura* il filosofo si proponeva di mostrare non cosa l'uomo conosce, ma "come" conosce, ovvero evidenziare i principi della conoscenza umana, allo stesso modo ora si pone di fronte al problema della morale: egli non vuole definire quali precetti etici debbano essere seguiti dall'uomo, bensì "come" quest'ultimo debba comportarsi per compiere un'azione autenticamente morale, e quindi in cosa consiste realmente la morale. In questo senso l'opera è deontologica, o prescrittiva. La morale della *Critica della ragion pratica* vuole essere, come già chiarisce la "Prefazione" all'opera, una morale *formale*, vuole

indicare una "formula della moralità", la forma della morale, ma non il suo contenuto (le norme morali). Le norme della moralità, i singoli doveri, non sono in contrasto con l'intento della morale kantiana nel suo complesso, ma rientrano nei compiti non della *Critica della ragion pratica* bensì della *Dottrina della virtù* della *Metafisica dei costumi* (1797), che contiene il sistema dei doveri che derivano dalla ragione pratica.

Indice

Analisi del titolo

Il debito con Rousseau

La legge morale

Il dovere

La libertà e l'obbligatorietà

La massima

L'imperativo categorico

La formulazione dell'imperativo categorico

Il rigorismo kantiano

Il "bene morale" riflesso nella natura

Analogia della ragione pratica con la ragione teoretica

Il sommo bene

Il primato della Ragion pratica

Traduzioni italiane

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Analisi del titolo

La ragione, intesa genericamente come il complesso delle nostre facoltà mentali, non solo è il fondamento della conoscenza ma serve come "ragione pratica" (come volontà) anche a dirigere l'azione, il comportamento dell'uomo.

Vi sono però due tipi di ragione pratica:

- la ragione "empirica" pratica, che si forma con l'esperienza;
- la ragione "pura" pratica, che non dipende dall'esperienza (pura) ed è innata e perfetta.

La denominazione dell'opera data da Kant si rifà sempre al concetto di *"critica"*: la *"ragione pratica"* deve essere analizzata in quanto essa, essendo "empirica pratica" (e non "pura"), ha a che fare con elementi fenomenici, vale a dire i concreti comportamenti morali che variano da individuo a individuo. «*La critica della ragion pratica si presenta in qualche modo come l'opposto della critica della ragion pura: infatti la*

ragion pura cerca di raggiungere la conoscenza senza basarsi sull'esperienza (è il caso della metafisica) mentre la ragione pratica tenta di rimanere troppo legata all'esperienza e in base ad essa determinare la volontà, cioè staccarsi dalla ragione pura pratica e rimanere legata solo a quella empirica»[2].

L'obiettivo dell'autore, invece, è la determinazione delle condizioni di possibilità per cui il principio regolatore di un'azione sia buono indipendentemente dall'esperienza sensibile individuale: per questo è necessario ed indispensabile sottoporre la *"ragion empirica pratica"* a una *"critica"*, a un'analisi che determini quali siano gli elementi essenziali, necessari ed universali, validi per tutti allo stesso modo per giungere così a una morale "formale", che prescinda da ogni contenuto sensibile.

Il debito con Rousseau

Kant stesso ci dice che per un certo tempo fu attratto dalle concezioni morali dei sentimentalisti inglesi, che in seguito abbandonò insoddisfatto in quanto il loro metodo d'indagine si riduceva a una semplice analisi psicologica; inoltre il loro eccessivo ottimismo non faceva loro prendere in considerazione ciò che per Kant costituisce l'elemento essenziale della morale: l'*obbligatorietà*.

Apparentemente vicino alle posizioni dei sentimentalisti sembrava anche Rousseau, il quale basava la morale sul sentimento: Kant, però, comprese che il sentimento di cui parlava Rousseau aveva un significato ben diverso, in quanto andava inteso come il sentimento della dignità umana. Rousseau, cioè, intendeva dire che ciò che rende l'uomo degno di essere considerato tale è proprio il senso morale.

Kant, come aveva fatto nei confronti di David Hume riguardo alla conoscenza, così riconobbe il suo debito nei confronti di Rousseau riguardo alla morale: *"Io sono uno studioso e sento tutta la sete di conoscere che può sentire un uomo. Vi fu un tempo nel quale io credetti che questo costituisse tutto il valore dell'umanità; allora io sprezzavo il popolo che è ignorante. È Rousseau che mi ha disingannato. Quella superiorità illusoria è svanita, ho imparato che la scienza è inutile, se non serve a mettere in valore l'umanità."*[3]

In tal modo, viene quindi affermata l'indipendenza dell'atto morale dalla scienza e la sua irriducibilità al sentimento, il quale non potrà mai essere confuso con la moralità. Il sentimento è qualcosa di impulsivo, debole, incostante, su cui la morale non può fare affidamento: *"una certa dolcezza d'animo che passa facilmente in un caldo senso di pietà, è cosa bella ed amabile, perché rivela una certa partecipazione alle vicende altrui...ma questo sentimento bonario è debole e cieco."*

La legge morale

Kant afferma l'esistenza di una legge morale assoluta, libera da ogni condizionamento, caratterizzata da due particolarità fondamentali:

- Incondizionatezza: come conseguenza ineludibile del postulato della libertà della vita etica, la scelta morale non può che essere libera e fine a sé stessa (autonomia);
- Necessità ed universalità: non può e non deve dipendere in alcun modo dalla situazione contingente e particolare, ma è uguale per tutti alla medesima maniera.

La morale è considerata la "praxis", ossia un agire volto alla realizzazione di un preciso scopo interno al soggetto; in secondo luogo essa prende la forma del dovere in un soggetto morale. Tale comportamento morale è insito in modo assoluto nella volontà del soggetto che diventa causa prima e libera della propria decisione e quindi del proprio agire. Viene sottolineata comunque la difficoltà che caratterizza tale libertà: spesso il soggetto è condizionato dal mondo esterno nel momento in cui egli sceglie.

In sostanza, se vi è l'agire morale vi è anche una volontà propria del soggetto che ha il compito di dirigere il modo ed il contenuto dell'azione; la volontà viene presentata come unica cosa buona e ragionevole per definizione posseduta dall'uomo.

Il dovere

La morale deve basarsi su qualcosa di assolutamente certo e saldo: il dovere. Ognuno infatti percepisce la morale, in modo sicuro e consapevole, come un dovere. L'uomo, quello dotato di ragione, sente di fronte a determinate situazioni di dover compiere una scelta, a cui seguirà il comportamento morale. Anche gli uomini più malvagi, che ancora conservano almeno in parte la razionalità, sentiranno di doversi porre il problema della scelta morale, ovvero di come comportarsi. Questo è il momento che *precede* ogni reale azione morale.

La morale è quindi un fatto di ragione. Ogni essere razionale possiede la morale, in quanto sente il dovere e la necessità di scegliere. Il dovere non ha nulla a che fare con la causalità ed il determinismo del mondo materiale: esso riguarda soltanto la sfera della morale.

"Il dovere, quando si ha dinanzi il semplice corso della natura, non ha alcun senso. Noi non possiamo chiedere che cosa deve avvenire, come non possiamo chiedere quali proprietà deve avere il circolo: ma solo che cosa avviene e quali proprietà il circolo ha."

La necessità del mondo causale interverrà infatti quando tradurremo la scelta in comportamento morale.

In qualità di essere razionale, io non posso non considerare, ad esempio, che sulla strada v'è un uomo malridotto gettato in terra: quest'ultimo è entrato nella *sfera* della mia razionalità ed in quel momento non posso non pormi il problema morale della scelta, cioè *"Devo o non devo soccorrere quest'uomo?"*. Qualunque sia la risposta a questa inevitabile domanda, la morale si è comunque manifestata.

Anche se poi agissi in modo caritatevole o malvagio, su quell'uomo ho posto in essere il dovere morale, il quale non ha a che fare con il mondo materiale della necessità che interverrà con le sue leggi fisiche nel momento in cui tradurrò in azione la mia scelta: avrò o meno la forza per sollevarlo ed aiutarlo? Ma questo secondo momento non rientra più nella morale kantiana, che non pretende di imporre comportamenti.

La libertà e l'obbligatorietà

La scelta, quindi, è assolutamente libera ed è espressione, come dice Kant, di una *volontà pura*, nel senso che non vi rientra in nessun modo le condizioni della materialità (che svolgerà il suo ruolo necessitante quando la morale si sarà già manifestata e sarà trasformata in azione).

Ma se la morale è dovere, allora come potrà l'obbligatorietà conciliarsi con l'assoluta libertà formale della scelta? La risposta è nel concetto (e nel significato etimologico: αὐτονομία; αὐτόνομος, autònomos, parola composta da αὐτο-, auto- e νόμος, nomos, "legge", ovvero "legge in sé stessa") di *autonomia*. La morale dell'essere razionale è tale che egli deve obbedire a un comando (obbligatorietà) che egli stesso si è liberamente dato (libertà), in modo conforme alla sua stessa natura razionale.

L'uomo che compie una determinata azione secondo il dovere morale sa che, per quanto la sua decisione possa essere spiegata naturalisticamente (anche con motivazioni psicologiche), la vera sostanza della sua morale non risiede in questa concatenazione causale ma in una libera volontà che corrisponde all'essenza razionale del suo essere[4]. L'uomo, in definitiva, è un essere appartenente a due mondi: in quanto dotato di

capacità sensoriali appartiene a quello naturale, e pertanto è sottoposto alle leggi fenomeniche; in quanto creatura razionale, però, appartiene a ciò che Kant chiama il mondo "intelligibile" o noumeno, cioè il mondo com'è in sé indipendentemente dalle nostre sensazioni o dai nostri legami conoscitivi, e perciò in esso egli è assolutamente libero (autonomo), di una libertà che manifesta nell'obbedienza alla legge morale, all'"imperativo categorico".

La massima

I principi pratici che regolano la volontà libera di un soggetto razionale sono la massima e l'imperativo:

> «*La massima [che] è il principio soggettivo dell'agire ...[che] contiene la regola pratica che la ragione determina in base alle condizioni del soggetto (sovente in dipendenza della sua ignoranza o anche delle sue inclinazioni) ed è quindi il principio secondo il quale il soggetto agisce: la legge invece è il principio valido per ogni essere ragionevole, secondo cui deve agire, cioè un imperativo.*[5]»

La massima quindi è una regola di carattere puramente soggettivo che il soggetto stabilisce di osservare solo per sé stesso, gli permette di unificare il senso del suo agire e riconoscerlo in quel tipo di uomo che egli vuole divenire. La massima può essere definita perciò come un orientamento che l'uomo si pone in assoluta libertà.

L'imperativo categorico è invece una prescrizione che è valida per tutti universalmente: esso detta il dovere in modo incondizionato, assoluto e necessario ed è indipendente dagli impulsi del mondo esterno. Vi sono tre formulazioni relative all'imperativo categorico.

Per comprendere al meglio il legame che intercorre tra questi due principi pratici ecco un caso concreto esplicativo: se per esempio aiuto gli altri perché sono motivato da un sentimento di simpatia l'azione non è morale perché la massima che la guida non può essere universalizzata e costituire il fondamento di una legislazione morale valida incondizionatamente, indistintamente e in ogni tempo per tutti.

L'imperativo categorico

Le condizioni di necessità e universalità si realizzano invece con la legge morale intesa come imperativo categorico, un comando a cui non si può sfuggire, che si distingue dall'"imperativo ipotetico" che consiste nel pronunciare un comando in vista del conseguimento di un fine. Gli imperativi ipotetici si possono riassumere nella formula: se vuoi A devi fare B; per esempio: "se vuoi andare in Paradiso devi obbedire alla legge di Dio". Questo tipo di comandi configurano cioè un'ipotesi (se vuoi andare in Paradiso) la cui realizzazione è condizionata dal mettere in atto forzatamente un comportamento (devi obbedire alla legge di Dio).

Nell'ambito dell'imperativo ipotetico rientrano anche quei comportamenti che obbediscono al principio della legalità: per esempio, se io mi trattengo dall'uccidere un uomo per il timore di andare in galera, sto rispettando il principio di legalità (non sto uccidendo perché lo prescrive la legge) ma non quello di moralità (sto agendo per fini egoistici, non per rispetto del dovere morale). La volontà è conforme al dovere ma non segue il dovere per il dovere.[6]

I caratteri dell'imperativo categorico invece sono tali per cui la sua *imperatività*:

- *non è condizionata da nulla*; (l'obbedire non dipende, ad esempio, dal voler andare in Paradiso)
- *vale per tutti gli uomini in tutte le condizioni*; (nell'imperativo ipotetico dell'esempio questo valeva solo per chi crede nel Paradiso)
- esprime una *volontà pura*, non condizionata empiricamente (nell'imperativo ipotetico dell'esempio si metteva in atto la volontà di obbedire ma al fine di conseguire il Paradiso).

Quindi l'imperativo morale:

- non è formulabile mediante regole particolari miranti a far compiere questa o quell'azione determinata connessa alle particolari condizioni storiche in cui vivono gli individui;
- non potrà provenire da nessun'autorità esterna all'uomo. Se così fosse il comando morale varrebbe solo per chi riconoscesse quella autorità: verrebbe così a mancare il carattere di universalità.

Nell'ambito allora della morale formale che esclude tutte le morali contenutistiche, eteronome, che hanno il fondamento di sé nel conseguimento di un fine esterno, l'imperativo categorico kantiano è una legge morale che prescrive "*come la volontà debba atteggiarsi, non quali singoli atti deve compiere*"

La formulazione dell'imperativo categorico

La formula[7] fondamentale dell'imperativo categorico prescrive:

> «Agisci in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere come principio di una legislazione universale.»

In questo imperativo, che era presente anche nella "Fondazione della metafisica dei costumi" e che era stato anche espresso nella formulazione *«Agisci in modo che tu possa volere che la massima delle tue azioni divenga universale.»*[8] il termine "massima" vuole significare che il principio *soggettivo* specifico, la regola estraibile dal mio agire morale, possa assumere un valore oggettivo valido per tutti, divenire cioè una legge universale. «Di qui il criterio secondo cui occorre sempre soltanto domandarsi se la propria massima possa valere allo stesso modo di una legge di natura.»[9] La massima è quindi in questo senso soggettiva e intersoggettiva ed il comportamento del soggetto è morale solo se la sua massima appare universalizzabile. Per esempio colui che mente compie un atto estremamente immorale, poiché se fosse universalizzata i rapporti umani sarebbero infine impossibili.

Il rigorismo kantiano

Con l'espressione <<rigorismo kantiano>> svariati studiosi alludono al fatto che Kant esclude dal campo dell'etica tutti i sentimenti tranne uno, molto particolare, il <<rispetto per la legge>>. A tal riguardo leggiamo nella Critica della ragion pratica: <<Questo sentimento (col nome di sentimento morale) è, dunque, prodotto soltanto dalla ragione[10]>>. Ci troviamo così di fronte ad un particolarissimo sentimento: è prodotto dalla ragione (di solito i sentimenti si contrappongono alla ragione). Di esso Kant ci dice:

Il rispetto si riferisce sempre soltanto alle persone, non mai alle cose. Le cose possono far nascere in noi la propensione; e, se sono animali (per es. cavalli, cani ecc.), perfino l'amore; o anche la paura, come il mare, un vulcano, una bestia feroce; ma non mai il rispetto […] Un uomo può essere per me un oggetto d'amore, di paura, o d'ammirazione fino allo stupore, e , con tutto questo, può non essere un oggetto di rispetto […] Fontenelle dice: A un gran signore io m'inchino, ma il mio spirito non s'inchina. Io posso

aggiungere: a un uomo di umile condizione e del popolo, nel quale io vedo una integrità di carattere in un certo grado che non sento in me stesso, il mio spirito s'inchina, ch'io voglia o no, e per quanto io vada con la testa alta per non lasciargli dimenticare la mia superiorità. Perché ciò? Il suo esempio mi presenta una legge che abbatte la mia presunzione, se paragono questa legge col mio metodo di procedere e vedo dimostrata mediante il fatto l'osservato a di questa legge, e quindi la possibilità di eseguirla[11]

Dunque, il rispetto per la legge è il sentimento che viene suscitato in me da qualcuno che si comporta in modo morale. Pertanto è un sentimento che può aiutarmi in senso morale in quanto può spingermi a comportarmi moralmente.

Le altre due formulazioni dell'imperativo categorico

Le altre due formulazioni dell'imperativo categorico non appaiono nella *Critica della ragion pratica* ma nella *Fondazione della metafisica dei costumi.*

In quest'opera la seconda formula recita:

> «Agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo.[12]»

L'uomo non deve mai essere solo strumento di un'azione morale, il vero fine di ogni atto buono è l'uomo. Kant non era un illuso e sapeva bene che molte delle relazioni interpersonali usano effettivamente l'uomo come mezzo (assegnare un lavoro ad un'altra persona è a tutti gli effetti usarla come "mezzo" in quanto questa viene assunta per fare qualcosa per noi). La frase va quindi interpretata alla luce della limitazione che Kant pone: usiamo pure l'uomo come mezzo, ma ricordandoci che è il fine di ogni atto buono e dandogli quindi la dignità che gli spetta. Agire bene significa agire secondo un fine interno, secondo l'umanità del soggetto stesso: realizzando tale senso di umanità scegliendo il meglio di sé stessi si va a rispettare la dignità umana senza ridurre il prossimo come mezzo delle passioni, dell'egoismo o della contingenza. In virtù di questo, è giusto pagare un muratore affinché ci costruisca la casa ma è sbagliato mandare a morire un'altra persona per salvarci la pelle.

Per Kant infatti la morale deve arrivare ad istituire un «regno dei fini», ossia un insieme ideale di libere persone, che vivono secondo le leggi morali e si riconoscono dignità a vicenda.

La terza formulazione dell'imperativo categorico afferma:

> «La volontà non è semplicemente, sottoposta alla legge, ma lo è in modo da dover essere considerata autolegislatrice e solo a questo patto sottostà alla legge".[13]»

Questa formula ripete parzialmente la prima dove però era la legge in primo piano. Qui vi è la preminenza dell'autonomia della volontà, precisando che il comando morale non sia un imperativo proveniente dall'esterno e che renda gli individui come oggetti passivi, ma il risultato spontaneo della propria volontà

razionale, la quale, essendo legge a se medesima, fa sì che noi, sottoponendoci ad essa, non facciamo che obbedire a noi stessi. Tant'è vero che nel "regno dei fini", precisa Kant, ognuno è suddito e legislatore al tempo stesso.

Il "bene morale" riflesso nella natura

Immanuel Kant, dopo aver parlato del concetto della ragione pratica, che è il bene morale, vuol mostrare come esso si attui nelle azioni umane, in quelle azioni che si devono svolgere nel mondo sensibile, proprio come, nella Critica della ragion pura, dopo aver parlato delle forme pure dell'intelletto, egli era passato al problema di come i concetti puri si applichino alle intuizioni sensibili, di come cioè il mondo delle categorie fosse collegato a quello delle intuizioni. Il problema risolto dallo *schematismo trascendentale* era quello di "sussumere" (ossia "ricondurre") il particolare nell'universale, di collegare le conoscenze particolari alle forme universali dell'intelletto (*categorie*), come - ad esempio -, attraverso gli schemi di successione, dai fenomeni particolari che si vedono sensibilmente succedersi nel tempo si arriva a capire il loro legame causale, a riportarli alla categoria di causalità.

Analogamente, a questo punto della riflessione sulla Ragion Pratica, il problema è quello di sussumere (ricondurre) gli atti di volontà riguardanti azioni particolari alla legge pratica pura (che è l'imperativo categorico, del tutto formale e privo di contenuti materiali, che mi prescrive soltanto "fa' il tuo dovere", che mi dice *perché* devo scegliere di fare o non fare una certa cosa, ma non *che cosa* fare o non fare).

Come si passa, dunque, dal formalismo della moralità (l'imperativo categorico, vuoto di contenuti particolari) all'agire concreto? Secondo Kant, l'individuo dovrebbe domandare a sé stesso se l'azione che ha in mente di compiere (cioè quella massima particolare che ispira la sua volontà individuale in questo momento), la si potrebbe accettare come plausibile quando dovesse accadere per una legge di natura (e dunque questa azione dovesse avvenire necessariamente, senza eccezioni).

Ad esempio: ti stai chiedendo se sarebbe moralmente accettabile la tua scelta di dire il falso? Prova a immaginare che cosa succederebbe se tutte le persone, a prescindere dalla loro volontà, fossero costrette dalla natura a mentire, proprio come sono costrette a respirare, o a invecchiare, o a muoversi su due gambe e non volando; come sarebbe la vita in un mondo così? Proprio come appare chiaramente che sarebbe impossibile vivere in un mondo così (in cui le persone fossero costrette a mentire da una legge di natura), allo stesso modo appare chiaramente che la scelta da te presa in considerazione (cioè di mentire in questa determinata circostanza) non è riconducibile all'imperativo categorico del bene morale, e quindi non è moralmente accettabile.

La "natura", dunque, diventa il "tipo" della legge morale (e infatti Kant designa questa parte della sua riflessione etica con il sostantivo "*tipica*").

Oltre a una corrispondenza “architettonica” con la *Critica della Ragion Pura*, vi è comunque un significato più profondo. Che cosa significa affermare che la possibilità di erigere a legge universale una massima, una regola di comportamento individuale, è il "tipo" della moralità, ossia è l'immagine, il riflesso della moralità nel mondo fenomenico? Vuol dire affermare che quel carattere che hanno le azioni moralmente buone, di poter essere oggetto di una legge ugualmente valida per tutti, non è la moralità in sé, bensì il riflesso che la moralità (che è una qualità del mondo noumenico) produce nel mondo fenomenico della realtà umana.

Si può perciò riconoscere che un'azione è buona quando ha questo contrassegno: che si possa auspicare che tutti la compiano. La sua moralità, tuttavia, non consiste in questo contrassegno, ma in una qualità intelligibile, che però non si può intuire con un'esperienza sensibile: se ne possono vedere soltanto le conseguenze, se ne vede soltanto il "tipo" - nel senso originario del greco *typos*, "impronta, stampo" - nel mondo sensibile, proprio come il noumeno non può essere raggiunto dalla ragione umana, ma se ne postula l'esistenza quando si sperimenta il fenomeno.

Analogia della ragione pratica con la ragione teoretica

Il carattere essenzialmente razionale della morale si rivela, secondo Kant, per la sua analogia per quanto riguarda la razionalità nel campo teoretico. Egli ritiene che possano essere assimilate ai giudizi sintetici a posteriori le azioni determinate dagli impulsi [Triebe], inclinazioni[Neigungen], bisogni [Bedrfnisse] pratici, ecc. i quali, se lasciati a sé, seguono il criterio del piacere e del dolore. In questo caso la mia volontà è determinata da una materia rappresentata dalla mia sensibilità, da una mia spinta caratterizzata oggettivamente.

Le azioni invece dettate dalla ragione ma per fini egoistici (gli imperativi ipotetici) sono assimilabili ai giudizi analitici, tali per cui nel soggetto è già contenuto il predicato ("Il triangolo ha tre angoli"). Infatti, nell'imperativo ipotetico ad es.: "Se vuoi diventare ricco devi agire in un determinato modo", nell'analisi della ipotesi è già contenuta la conclusione.

L'imperativo categorico è, infine, analogo ai giudizi sintetici a priori per cui il suo comando è formale, non prescrive alcun'azione determinata, ma nello stesso tempo è reale e oggettivo (trascendentale).

Il sommo bene

Ogni morale non può essere limitata nel conseguimento del bene. Non posso propormi di conseguire il bene fino a un certo punto e non oltre. Il fine dell'azione morale quindi deve essere il *"sommo bene"*. Ma cosa s'intende per sommo bene? Per alcuni semplicemente il sommo bene, inteso come "il bene più alto", consiste nell'obbedire agli imperativi categorici. Prendendo come guida gli imperativi categorici ognuno quindi può raggiungere il sommo bene. Altri intendono il sommo bene come "il bene più completo" considerato come l'insieme di "virtù e "felicità". Ma tale concetti entrano tra loro in contrasto: si parla di un'antinomia. L'unico modo per risolvere quest'ultima diviene quindi la postulazione di un mondo dell'aldilà in cui possa avvenire l'identificazione di virtù e felicità che nel mondo terreno è impossibile.

Per questa ragione Kant formula i postulati etici: per definizione essi sono proposizioni teoretiche non dimostrabili e assolutamente necessarie riferite alla legge morale e alla sua condizione di pensabilità ed esistenza. I tre postulati sono i seguenti:

- Postulato dell'immortalità dell'anima: poiché solamente la condizione di santità reca l'uomo al sommo bene, e poiché essa è possibile solo nell'aldilà si deve affermare che il soggetto morale ha a sua disposizione un tempo illimitato ed infinito.
- Postulato dell'esistenza di Dio: Dio è considerato il garante della corrispondenza che sussiste tra virtù e felicità.
- Postulato della libertà: se c'è la legge morale vi è conseguentemente anche la libertà assoluta del soggetto. La libertà esiste di certo, a differenza dei due postulati precedenti: l'immortalità dell'anima e Dio costituiscono solamente due situazioni che vengono ipotizzate in modo che la morale possa essere realizzata a pieno, cosa che nel mondo terreno diviene impossibile.

Ecco quindi comparire come *"postulati della ragion pratica"* quelle che erano le tre idee della Ragione metafisica[14] che non trovavano spiegazione nella dialettica trascendentale e che dimostravano l'illusorietà e l'inganno della metafisica quando pretendeva di presentarsi come scienza. Ora quelle stesse idee fallaci sul piano teorico acquistano invece valore sul piano pratico, morale, divengono corollari della legge morale.

Il primato della Ragion pratica

Alla base dei postulati della ragion pratica non vi è un *"so"* ma un *"voglio"*: *«voglio che esista Dio, voglio che la mia esistenza in questo mondo sia anche un'esistenza nel mondo intelligibile, voglio che la mia durata sia senza fine.»*

> «Questa è dunque un'esigenza in un senso assolutamente necessario, e giustifica la sua supposizione non semplicemente come ipotesi lecita, ma come postulato nel rispetto pratico; e, ammesso che la legge pura morale obblighi inflessibilmente ciascuno come comandamento (non come regola di prudenza), l'uomo onesto può ben dire: io voglio che vi sia un Dio; che la mia esistenza in questo mondo, anche fuori della connessione naturale, sia ancora un'esistenza in un mondo puro dell'intelletto; e finalmente, anche che la mia durata sia senza fine; io persisto in ciò e non mi lascio togliere questa fede; essendo questo l'unico caso in cui il mio interesse, che io non posso trascurare in niente, determina inevitabilmente il mio giudizio, senza badare alle sofisticherie, per quanto poco io sia capace di rispondervi o di contrapporne delle più speciose.[15]»

Se i postulati non potranno mai assumere il valore di un vero e proprio sapere nello stesso tempo però nessun progresso scientifico potrà mai metterli in dubbio, anzi è proprio la loro insostenibilità razionale che darà valore all'azione morale.

Qui si fonda il primato della ragion pratica sulla ragion pura poiché se l'immortalità dell'anima, l'esistenza di Dio fossero verità certe, come tali renderebbero impossibile ogni autentica azione morale. Se gli uomini praticassero il bene per paura di un castigo o per speranza di un bene e non per un *dovere* razionale connesso alla nostra stessa natura, la morale diverrebbe "eteronoma"[16], perdendo ogni significato.

L'uomo agisce seguendo il "dovere per il dovere" con in aggiunta infine, per il perseguimento del "bene più completo", di una «ragionevole speranza», di voler credere cioè nella sua assoluta libertà, nell'immortalità dell'anima e nell'esistenza di Dio.

Traduzioni italiane

- *Critica della ragion pratica*, trad. Francesco Capra, Bari, Laterza, 1909; revisione della traduzione di Eugenio Garin (basata sull'edizione dell'Accademia di Prussia), Glossario e Indice a cura di Vittorio Mathieu, Laterza, 1971; Introduzione di Sergio Landucci, Laterza, 1997.
- *Critica della ragion pratica*, trad., Introduzione e commento di Cecilia Dentice D'Accadia, Firenze, Vallecchi, 1924. - Firenze, Sansoni, 1942.
- *Critica della ragion pratica*, trad., Introduzione e note di Giovanni Santinello, Torino, Società Editrice Internazionale, 1958.
- *Critica della ragione pratica*, trad., Introduzione e note di Carlo Lazzerini, Milano, Signorelli, 1959.

- *Fondazione della metafisica dei costumi. Critica della ragione pratica*, traduzione di Vittorio Mathieu, Milano, Rusconi, 1982. - Brescia, La Scuola, 1962-2007; Milano, Bompiani, 2000-2020.
- *Critica della ragion pratica e altri scritti morali (Fondazione della metafisica dei costumi; La religione nei limiti della semplice ragione; Antropologia dal punto di vista pragmatico)*, trad. e cura di Pietro Chiodi, Collezione Classici della filosofia, Torino, UTET, 1970.
- *Critica della ragion pratica*, a cura di Gianfranco Morra, Padova, R.A.D.A.R., 1968.
- *Critica della ragion pratica*, a cura di Anna Maria Marietti, Introduzione di Giuseppe Riconda, Collana I Classici, Milano, BUR, 1992, ISBN 978-88-171-6844-1. - Milano, Fabbri, 1998.

Note

1. ^ La citazione è tratta dalla conclusione della Critica della ragion pratica: «Due cose riempiono l'animo di ammirazione e venerazione sempre nuova e crescente, quanto più spesso e più a lungo la riflessione si occupa di esse: il cielo stellato sopra di me, e la legge morale in me. Queste due cose io non ho bisogno di cercarle e semplicemente supporle come se fossero avvolte nell'oscurità, o fossero nel trascendente, fuori del mio orizzonte; io le vedo davanti a me e le connetto immediatamente con la coscienza della mia esistenza. La prima comincia dal posto che io occupo nel mondo sensibile esterno, ed estende la connessione in cui mi trovo, a una grandezza interminabile, con mondi e mondi, e sistemi di sistemi; e poi ancora ai tempi illimitati del loro movimento periodico, del loro principio e della loro durata. La seconda comincia dal mio io invisibile, dalla mia personalità, e mi rappresenta in un mondo che ha la vera infinitezza, ma che solo l'intelletto può penetrare, e con cui (ma perciò anche in pari tempo con tutti quei mondi visibili) io mi riconosco in una connessione non, come là, semplicemente accidentale, ma universale e necessaria. Il primo spettacolo di una quantità innumerevole di mondi annulla affatto la mia importanza di natura animale che deve restituire nuovamente al pianeta (un semplice punto nell'universo) la materia della quale si formò, dopo essere stata provvista per breve tempo (e non si sa come) della forza vitale. Il secondo, invece, eleva infinitamente il mio valore, come [valore] di una intelligenza, mediante la mia personalità in cui la legge morale mi manifesta una vita indipendente dall'animalità e anche dall'intero mondo sensibile, almeno per quanto si può inferire dalla determinazione conforme a fini della mia esistenza mediante questa legge: la quale determinazione non è ristretta alle condizioni e ai limiti di questa vita, ma si estende all'infinito.» (*Critica della ragion pratica*, Bari, Laterza, 1966, pp. 201-202)
2. ^ Appunti delle lezioni di filosofia morale (https://doc.studenti.it/vedi_tutto/index.php?h=d58ab23e&pag=1) tenute dal professore Andrea Poma dell'Università di Torino anno accademico 2016/2017 sul testo di Immanuel Kant "Critica della Ragion Pratica".
3. ^ Questa e tutte le altre citazioni nella voce sono tratte da I.Kant, "Critica della Ragion pratica", Bari 1970
4. ^ [1] (http://www.conoscenza.rai.it/site/it-IT/?ContentID=572&Guid=679200777cd04396ab9066aef98bddf7) Archiviato (https://web.archive.org/web/20160304135809/http://www.conoscenza.rai.it/site/it-IT/?ContentID=572&Guid=679200777cd04396ab9066aef98bddf7) il 4 marzo 2016 in Internet Archive. Sulla dicotomia tra mondo della morale e mondo naturale in Kant e nelle scienze biologiche, si veda: Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*. Edited by David S. Pacini, Harvard University Press, 2008.
5. ^ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 49-50
6. ^ I. Kant, *op. cit.*, Analitica, Cap. III, p. 89
7. ^ *Fondazione della metafisica dei costumi*, BA 52 "Akademie Augabe" (https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa04/421.html) Archiviato (https://web.archive.org/web/20180310010431/https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/aa04/421.html) il 10 marzo 2018 in Internet Archive. IV, p. 421, 7-8.

8. ^ *Fondazione della metafisica dei costumi*, BA 52; Istituto Italiano per gli studi filosofici (http://www.iisf.it/scuola/kant/pratica.htm)
9. ^ *Enciclopedia Garzanti di Filosofia* (1987) p.477
10. ^ *Kant, Critica della ragion pratica, Laterza, Roma-Bari, 1997, Libro primo, cap. III.*.
11. ^ *Immanuel Kant, Critica della ragion pratica, Laterza, Roma-Bari, 1997, Parte Prima, cap. III*.
12. ^ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, BA 67-68
13. ^ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, BA 76
14. ^ L'esistenza di Dio, l'immortalità dell'anima, l'infinito
15. ^ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, *op.cit.*, p.249
16. ^ Avrebbe cioè il suo valore non in sé stessa, ma in una legge a lei estranea, com'è in tutte le morali delle religioni rivelate

Bibliografia

- Immanuel Kant - Benjamin Constant, *La verità e la menzogna. Dialogo sulla fondazione morale della politica*, introduzione e cura di Andrea Tagliapietra, traduzioni di Silvia Manzoni e di Elisa Tetamo, Bruno Mondadori, Milano 1996.
- Immanuel Kant, *Scritti di etica*, a cura di Piero Giordanetti, Firenze, La Nuova Italia, 2004.
- Aa. Vv., *Etica e mondo in Kant*, a cura di L. Fonnesu, Bologna, il Mulino, 2008.
- Nicola Abbagnano, Giovanni Fornero, *Itinerari di filosofia*, Torino, Paravia, 2003.
- Theodor W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*. Frankfurt am Main, Surkhamp, 1996. ISBN 3-518-58225-9
- Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, 1990.
- Stefano Bacin, *Il senso dell'etica. Kant e la costruzione di una teoria morale*, Bologna, Il Mulino, 2007.
- Lewis W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago University Press, 1960.
- Giuseppe Cambiano, Massimo Mori, *Storia e antologia della filosofia*, vol. 2: *Dal Quattrocento al Settecento*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 591–616 (Kant).
- Lucio Colletti, *Lezioni tedesche: con Kant alla ricerca di un'etica laica*, Fondazione Liberal, 2005.
- Francis O'Farrell, *Per leggere la Critica della Ragione pratica di Kant*, Roma, PUG, 1990.
- Antonino Falduto, *The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant's Philosophy*, Berlin, De Gruyter, 2014.
- Piero Giordanetti, *Rivoluzione copernicano-newtoniana e sentimento in Kant*, Peter Lang, 2012.
- Piero Giordanetti, *Etica, genio e sublime in Kant*, Milano, Mimesis, 2011.
- Gianna Gigliotti, *L'etica come fatto della ragione. A proposito di un saggio recente sull'etica di Kant*, in «Filosofia», 1997, maggio-agosto, pp. 199–216.
- Filippo Gonnelli, *Guida alla lettura della "Critica della ragion pratica" di Kant*, (Guide ai classici, 6), Roma-Bari, Laterza, 1999.
- Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*. Edited by David S. Pacini, Harvard University Press, 2008.
- Antonio Lambertino, *Il rigorismo etico di Kant*, Firenze, La Nuova Italia, 1999.
- Sergio Landucci, *La Critica della ragion pratica di Kant. Introduzione alla lettura*, Firenze 1993.
- Sergio Landucci, *Sull'etica di Kant*, Milano, Guerini, 2001.

- J.A. Merino (Cur.), *Kant e il problema etico. Nel 2º centenario della pubblicazione della Critica della ragione pratica (1788-1988)*, Roma 1989.
- Massimo Mori, *Felicità, virtù e religione in Kant*, in *Kant e la filosofia della religione*, a cura di N. Pirillo (Trento, Verifiche, 1996), 53-79.
- Giorgio Tognini, *Introduzione alla morale di Kant. Guida alla critica*, Roma, Carocci, 1993.
- Gabriele Tomasi, *Deduzione, dialettica e fede nella fondazione kantiana della morale*, in «Verifiche», 24 (1995), pp. 145–171.
- Giorgio Tonelli, "L'etica kantiana parte della metafisica: una possibile ispirazione newtoniana? Con alcune osservazioni su «I sogni di un visionario» ", in: *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*, Napoli, Prismi, 1987, pp. 259–282 (traduzione di un saggio pubblicato in inglese nel 1974)..

Voci correlate

- Critica della ragion pura
- Critica del giudizio
- Criticismo
- Fondazione della metafisica dei costumi
- La metafisica dei costumi

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni dalla ***Critica della ragion pratica***

Collegamenti esterni

-
- *Critica della ragion pratica (Kritik der praktischen Vernunft)*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) Otto Allen Bird, *Critique of Practical Reason*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *eBook di Critica della ragion pratica*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) Robert Johnson, Adam Cureton, *Kant's Moral Philosophy*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 185996463 (https://viaf.org/viaf/185996463) · GND (DE) 4099254-8 (https://d-nb.info/gnd/4099254-8) · BNF (FR) cb11939247v (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11939247v) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11939247v) · J9U (EN, HE) 987007590322505171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007590322505171) · NDL (EN, JA) 00627363 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00627363)

Portale Filosofia: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di Filosofia

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Critica_della_ragion_pratica&oldid=136532020"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 20 nov 2023 alle 19:23.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono

applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Critica del giudizio

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

La ***Critica del giudizio*** (in tedesco: *Kritik der Urteilskraft*[1], talvolta abbreviata: *KdU*) è un'opera di Immanuel Kant pubblicata nel 1790, nella quale il filosofo conduce un'analisi "critica" della facoltà di giudizio di tipo "estetico". L'analisi anticipò temi e modi di sentire fatti propri, di lì a poco, non senza fraintendimenti interpretativi, dai maggiori esponenti del Romanticismo e dell'Idealismo, configurandosi quindi come ponte ideale tra le teorie estetiche del XVIII secolo (di Alexander Gottlieb Baumgarten[2], Edmund Burke[3], David Hume[4], Charles Batteux[5]), citate nell'opera stessa, e quelle successive alla filosofia kantiana.[6]

Critica del giudizio	
Titolo originale	*Kritik der Urteilskraft*
	 frontespizio dell'edizione del 1794.
Autore	Immanuel Kant
1ª ed. originale	1790
Genere	saggio
Sottogenere	filosofia
Lingua originale	tedesco
Preceduto da	*Critica della ragion pratica*

Indice

Il problema

Il giudizio riflettente

- Il giudizio estetico
  - Il bello
  - Il sublime
- Giudizio teleologico

Traduzioni italiane

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Il problema

Dopo aver terminato la *Critica della ragion pura*, pubblicata in due edizioni nel 1781 e nel 1787, Kant conclude nel 1788 la *Critica della ragion pratica*. Nel 1790 egli, come scrive nella *Prefazione* alla *Critica del giudizio*, sente la necessità di scrivere una terza *Critica* per completare quello che chiama il "sistema della critica". Nella stessa *Prefazione* Kant osserva che se vi sono tre *Critiche*, vi sono però solo due parti della Metafisica, la quale si occupa infatti di due oggetti soltanto: la natura e la morale. Per questo motivo

Kant scrive i *Primi principi metafisici della scienza della natura* nel 1786 e l'*Opus postumum*, e ad essi affianca la *Metafisica dei costumi* nel 1797. Non vi è però nessuna parte della metafisica che corrisponda alla *Critica del giudizio*.[7]

Nella *Critica della ragion pura* Kant aveva trattato della giustificazione dei giudizi scientifici, ridando fondamento teorico al rapporto di causa-effetto in virtù del quale la natura si presentava determinata secondo necessità (vigendo «il dominio del concetto della natura, o il sensibile»). L'uomo quindi, quando agisce nella natura, è sottoposto alla necessità delle leggi causali.

Lo stesso uomo però nella *Critica della ragion pratica* quando agisce moralmente tende ad acquisire una sempre maggior libertà (vigendo qui «il dominio del concetto della libertà, o il soprasensibile»).

Come e dove si conciliano nell'uomo questi due aspetti contrapposti di necessità e libertà? Questo è il problema da risolvere affidato alla *Critica del giudizio*.

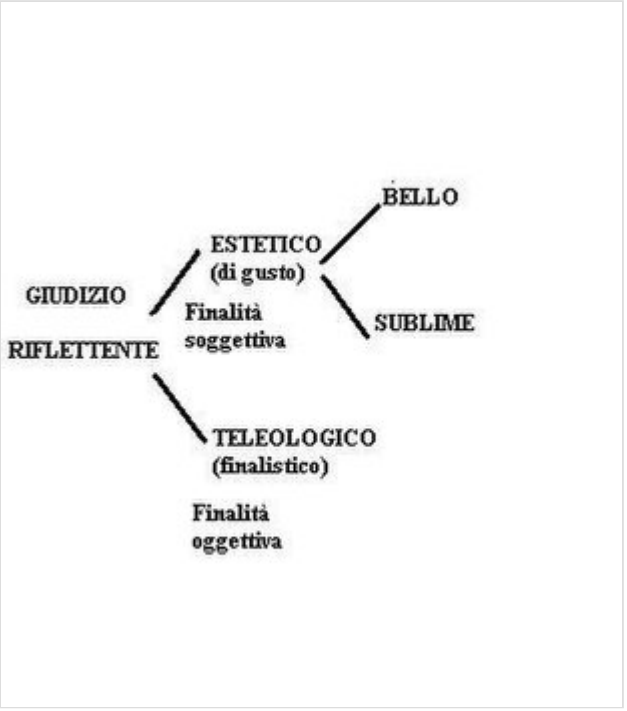
> «Sebbene vi sia un incommensurabile abisso tra il dominio del concetto della natura o il sensibile, e il dominio del concetto della libertà o il soprasensibile, in modo che nessun passaggio sia possibile dal primo al secondo (mediante l'uso teoretico della ragione) quasi fossero due mondi tanto diversi che l'uno non potesse avere alcun influsso sull'altro... tuttavia il secondo [il mondo della libertà] deve avere un influsso sul primo [il mondo della necessità], cioè il concetto della libertà deve realizzare nel mondo sensibile lo scopo posto mediante le sue leggi e la natura deve poter essere pensata in modo che la conformità alle leggi che costituiscono la sua forma possa accordarsi con la possibilità degli scopi che in esse debbono essere effettuati secondo leggi della libertà.»
>
> (I. Kant, *La Critica del giudizio*, Bari 1964)

Il giudizio riflettente

L'accordo tra il mondo della necessità naturale e quello della libertà viene dunque trovato da Kant in ciò che egli chiama "giudizio riflettente".

A differenza del giudizio "determinante" (o *giudizio sintetico a priori*) che il soggetto metteva in atto per conoscere gli oggetti attraverso le dodici categorie dell'intelletto, il termine "riflettente" sta adesso ad indicare che il soggetto "riflette" come uno specchio la realtà interiore su quella esterna.

Nei giudizi determinanti della ragione teoretica (studiati nella Critica della ragion pura), "conoscere" significava *collegare* un oggetto ad un altro (unendo linguisticamente un predicato a un soggetto), ponendo ad esempio in relazione ***a*** con ***b***; nel giudizio riflettente, invece, conoscere significa collegare ***a*** con ***s***, cioè con sé stessi, attribuendo ad ***a***



Il giudizio riflettente

una finalità o uno scopo che portiamo dentro di noi.[8] Ciò significa che l'autore di quel collegamento ora è coinvolto nel giudizio stesso che egli dà.

In questo caso la ragione non è più sottoposta alla necessità delle leggi conoscitive di causa-effetto, ma è libera nel formulare i propri legami associativi, e vive perciò la dimensione dell'assoluto che era preclusa invece alla pura ragione. La libertà, che nella *ragion pratica* era un postulato verso cui tendeva l'agire etico dell'uomo, ora non è più solo un ideale da raggiungere ma una realtà.

Il giudizio riflettente quindi serve:

- a stabilire un ponte tra il mondo naturale (necessità) e il mondo della libertà (rivelato dalla volontà morale);
- a dare la risposta alla domanda: qual è il fine della natura? Che senso ha il mondo che mi circonda?

Il giudizio estetico

In tal senso il giudizio riflettente si esprime:

- nel giudizio *estetico* che è soggettivo poiché si basa sul sentimento del *bello*

  > «permette di ritrovare una finalità negli oggetti belli, fa ritrovare al soggetto riflessa negli oggetti belli l'esigenza di finalismo, nel senso che gli oggetti belli sembrano essere fatti al fine di suscitare emozioni estetiche, di suscitare un senso di armonia in chi li contempla, quindi danno l'impressione di avere una finalità rivolta verso chi fruisce dell'opera d'arte, chi fruisce della bellezza, cioè verso l'osservatore, il soggetto. Per questo Kant dice che i giudizi estetici sono giudizi riflettenti di finalità soggettiva, in cui cioè la finalità sembra essere rivolta al soggetto.[9]»

- nel *giudizio teleologico* (o relativo al fine), su cui si veda più avanti

Il bello

Come già visto nella *critica della ragion pura*, anche in quest'opera Kant compie una rivoluzione copernicana: il bello non è una qualità oggettiva (propria) delle cose, non esistono oggetti belli di per sé, ma è l'uomo ad attribuire tale caratteristica agli oggetti. Il giudizio estetico basato sul sentimento del bello è quello con cui noi avvertiamo la bellezza e l'armonia di un'opera o di un paesaggio realizzando un accordo tra l'oggetto sensibile (ciò che percepiamo e su cui "riflettiamo", "rispecchiamo" all'esterno il nostro sentimento del bello) e l'esigenza di libertà (ciò che noi *liberamente* sentiamo).

La definizione della bellezza si articola, nell'Analitica del Bello della *Critica del giudizio*, secondo i seguenti quattro "momenti" logici:

1. *Qualità.* "Il Gusto è la facoltà di giudicare un oggetto o un modo rappresentativo mediante un compiacimento, o un dispiacimento, senza alcun interesse. L'oggetto di tale compiacimento si chiama bello." (*disinteresse:* non è collegato alla reale esistenza dell'oggetto rappresentato.[10])
2. *Quantità.* (Universalità) "Bello è ciò che piace universalmente senza concetto"[11]
3. *Relazione.* "Bellezza è forma della conformità a scopi di un oggetto, in quanto essa viene percepita senza rappresentazione di uno scopo.[12]

4. *Modalità:* (*finalità senza fine:* l'oggetto bello non deve rispondere né a scopi utilitaristici né ad imperativi altrui; "Bello è ciò che viene riconosciuto senza concetto come oggetto di un compiacimento necessario".[13]) Non si tratta di necessità logica, ma di una necessità che, in confronto al giudizio logico, si deve definire soggettiva e che si fonda (vedi § 9) sul libero gioco delle facoltà (*intelletto* e *immaginazione*). Kant utilizza il concetto di senso comune rielaborato in chiave estetica (*sensus communis aestheticus*).

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Principio di determinazione***.

Kant dice che si tratta in questo caso di "*una normalità senza norma*", di "*libero gioco di immaginazione ed intelletto*" dove l'immaginazione conferisce la "libertà" dell'intuizione estetica mentre l'intelletto dà "legalità" ossia regolarità all'immaginazione, senza la quale essa sarebbe "fantasticheria fine a sé stessa" (Schwärmerei) e insensatezza (Unsinn).

La stessa contemplazione degli oggetti belli è in grado di educare il gusto estetico e di portare l'uomo al riconoscimento necessario della loro bellezza.

Poiché segue regole sue proprie, Kant tiene a sottolineare che il "bello" è diverso:

- da "piacevole": perché non è legato alle semplici sensazioni;
- da "vero": perché non ha valore conoscitivo;
- da "buono": perché non impone un dovere.

Il sublime

Più intenso del sentimento del bello è quello del sublime, che va distinto dal bello. Mentre quest'ultimo è qualcosa che ha forma, quindi proporzione e armonia, il sublime invece è informe ed illimitato. Inoltre, mentre la bellezza può essere attribuita agli oggetti naturali, il vero sublime non può essere riferito a tali oggetti, ma è un sentimento dell'animo:

> «Da ciò si vede subito che ci esprimiamo del tutto impropriamente, quando diciamo sublime un qualsiasi oggetto naturale, anche se a moltissimi di tali oggetti possiamo con piena proprietà attribuire la bellezza»
>
> (Critica del Giudizio, § 23, tr. it. a cura di A. Bosi, Torino, Utet, p. 220)
>
> «Il sentimento estetico del sublime è un piacere o senso di esaltazione che segue a un senso di depressione delle nostre energie vitali. Il piacere del sublime è diverso da quello del bello; questo infatti produce direttamente un sentimento di esaltazione della vita; quello invece è un piacere che ha solo un'origine indiretta, giacché esso sorge dal sentimento di un momentaneo arresto delle energie vitali, seguito da una più intensa loro esaltazione.[14]»

Il sublime può essere:

- sublime *matematico*[15]
- sublime *dinamico*[16]

Inoltre, la sostanziale differenza tra bello e sublime in rapporto alle facoltà conoscitive è che mentre quest'ultimo è il frutto del libero gioco tra immaginazione ed intelletto, il sublime è caratterizzato dall'incommensurabilità dell'immaginazione nei confronti delle idee della ragione, determinandone un rapporto di sudditanza: questa rapporto di sproporzione genera il sentimento di "rispetto" (Achtung).

Il sentimento del sublime *matematico* è quello per il quale tutti noi di fronte a fenomeni di smisurata grandezza (lo spazio cosmico) o di smisurata potenza naturale (sublime *dinamico*), proviamo, per i nostri stessi limiti, un senso d'insufficienza, di paura, timore. Ma in un secondo tempo, quando riemerge la nostra razionale volontà, questo sentimento della propria impotenza sensibile rivela per contrasto la coscienza di una potenza illimitata, di una nostra superiorità in quanto razionalità operante che trasforma in positivo il precedente sentimento negativo.

Tanto il sublime *matematico* quanto quello *dinamico* possono a loro volta essere suddivisi in:

- sublime *negativo*: che esprime la nostra inferiorità nell'ambito dei fenomeni;
- sublime *positivo*: che esprime la nostra superiorità nell'ambito noumenico.

Giudizio teleologico

La "Critica della facoltà teleologica di giudizio" occupa la seconda parte della "Critica della facoltà di giudizio". La sezione analizza la "conformità oggettiva della natura a scopi".

È con il giudizio teleologico (dal greco *télos*, "fine") che scopriamo nei fenomeni della natura una finalità.

> «Sembra che gli organismi viventi ci facciano intuire che nella natura c'è un finalismo. Gli esseri biologici sono costituiti di parti che sembrano fatte "al fine" del tutto, ma c'è anche un finalismo superiore: sembra che tutta la natura abbia il fine di rendere possibile la vita dell'uomo. Sembrerebbe che tutti i regni, minerale, vegetale e animale, siano costruiti, organizzati, al fine di rendere sempre migliore la vita dell'uomo e sempre più possibile l'espressione dell'umano.»
>
> (A. Gargano, *Op. cit.*)

Pur tuttavia tale finalità non è presente nella natura stessa ma ha la propria sede e giustificazione epistemologica nello stesso "giudizio riflettente", come condizione soggettiva. Esso consente, in accordo libero con le regole dell'intelletto, di "presagire", "prefigurare" la totalità dell'esperienza, totalità che dobbiamo premettere appunto nel caso, ad esempio, della conoscenza degli organismi. Pur tuttavia "tale totalità è soltanto *regolativa* e non si può trasformare in una concezione costitutiva".[17]

La teleologia kantiana verrà interpretata dalla filosofia romantica successiva come inesauribile e spontanea forza vitale dove si esprime la divinità. Pur tuttavia Kant è categorico nella distinzione tra teologia e teleologia:

> «La scienza della natura, e l'occasione che essa dà per un giudizio teleologico dei suoi oggetti non sia mischiata con la considerazione di Dio e quindi con una derivazione teologica; e non si deve considerare come indifferente scambiare quell'espressione con quella di uno scopo divino

> nell'ordinamento della natura, o darla come più appropriata a un'anima pia, perché in fin dei conti si deve sempre arrivare a dedurre quelle forme finali della natura da un saggio creatore del mondo;...[18]»

e aggiunge nella stessa Critica

> «Questi non significa ancora inferire dalla teleologia morale una teologia, cioè l'esistenza di un autore morale del mondo, ma solamente uno scopo finale della creazione che resta in tal modo determinato. Che ora per questa creazione, cioè per l'esistenza delle cose conformemente ad uno scopo finale, si debba ammettere in primo luogo un essere intelligente [...] e al tempo stesso morale come autore del mondo, quindi un Dio, questa è una seconda inferenza, la cui natura è tale da far riconoscere ch'essa è condotta per il Giudizio, secondo concetti della ragion pratica, quindi per il Giudizio riflettente e non per quello determinante. [...] La realtà d'un supremo autore e legislatore morale dell'universo è quindi sufficientemente provata per l'uso pratico della nostra ragione senza determinare teoricamente nulla in rapporto alla sua esistenza[19]»

Dalla teleologia, che il giudizio riflettente rende visibile nel mondo della natura non è lecito desumere una teologia che dimostri l'esistenza di Dio la quale, però, non è esclusa, come supposizione, dalla speculazione kantiana quando sostiene nella nota a chiusura della *Critica della ragion pura* che «*il fine ultimo della ragion pura è nell'ideale del sommo bene*» come confermano anche gli ultimi due capitoli della metodica (*Architettonica della ragion pura, Storia della ragion pura*). Quell'ideale del sommo bene, inteso come coincidenza di virtù e felicità apre la strada a quella che sarà la *Critica della ragion pratica*[20] dove prevaleva un formalismo morale che ora recupera la sua oggettività ricomprendendo quella felicità separata dal bene.

> «E perché questa sia possibile, bisogna ammettere come postulati due proposizioni che non risultano alla volontà morale con la sua libertà: e tanto meno alla conoscenza razionale; l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima. Senza quella infatti la felicità non può far parte del sommo bene: l'essere in sé non sarebbe preordinato ad un acquisto della felicità di cui si sia degni, non sarebbe sommo bene, se non ci fosse una mente creatrice di tale ordine. E così senza l'immortalità dell'anima mancherebbe la condizione del conseguimento di tale felicità, il rendersene degno con una attività virtuosa che non ha fine. Le tre idee della ragione (mondo in sé, anima immortale, Dio esistente) che la conoscenza non riusciva a giustificare se non traendo la ragione in una logica illusoria, sono, a suo modo, dimostrate dalla spiritualità morale, la prima col suo stesso esserci come libertà; le altre come condizioni imprescindibili del suo esserci.[21]»

Traduzioni italiane

integrali

- *Critica del giudizio*, trad. di Alfredo Gargiulo, Bari, Laterza, 1907; trad. rivista da Valerio Verra, Laterza, 1960; con Introduzione di Paolo D'Angelo, Laterza, 1997.
- *Critica del giudizio*, a cura di Alberto Bosi, Collezione Classici della filosofia, Torino, UTET, 1993; Milano, TEA, 1995.

- *Critica della capacità di giudizio*, 2 voll., a cura di Leonardo Amoroso, Collana I Classici, Milano, BUR-Rizzoli, 1995; Milano, Fabbri, 1996-1999.
- *Critica della facoltà di giudizio*, a cura di Emilio Garroni e Hansmichael Hohenegger, Collana Biblioteca, Torino, Einaudi, 1999; Collana PBE. Classici, Einaudi, 2011.
- *Critica del giudizio*, a cura di Massimo Marassi, Collana Il pensiero occidentale, Milano, Bompiani, 2004; II ed. con la *Prima introduzione alla critica del giudizio*, Bompiani, 2015.

parziali

- *Critica del giudizio estetico* (estratti), a cura di Antonio Banfi, Milano, Mondadori, 1934.
- *Critica del giudizio* (estratti), trad. di Giovanni Bianca, a cura di Cleto Carbonara, Torino: SEI, 1945.
- *Principi di estetica* (estratti), a cura di Guido De Ruggiero, Bari, Laterza, 1948.
- *Prima introduzione alla Critica del giudizio* (estratto), introduzione di Luciano Anceschi, trad. e note di Paolo Manganaro, Bari, Laterza, 1967.
- *Il giudizio estetico* (estratti, anche da altre opere), a cura di Antimo Negri, Padova, R.A.D.A.R., 1968.
- *Prima introduzione alla critica del giudizio* (estratto), a cura di Ermanno Migliorini, Firenze, Il Fiorino, 1968.
- *Critica del giudizio* (estratti), a cura di Armando Plebe, Firenze, La nuova Italia, 1969.
- *Critica del giudizio. Antologia* (estratti), a cura di Ermanno Migliorini, Firenze, La nuova Italia, 1977.
- *Prima introduzione alla critica della capacità di giudizio* (estratto), a cura di Francesco Valagussa, Milano-Udine, Mimesis, 2012.
- *Critica del giudizio* (estratti), a cura di Francesco Valagussa, Brescia, La Scuola, 2013.

Note

1. ^ La traduzione più fedele sarebbe quindi *Critica della facoltà del giudizio*. L'espressione *Critica del giudizio* (dove *giudizio* sta per *facoltà di giudizio*) deriva da una scelta stilistica operata da Alfredo Gargiulo nella sua traduzione del 1906.
2. ^

> «I tedeschi sono i soli, che si servano al presente della parola estetica per indicare ciò che gli altri chiamano critica del gusto. La ragione sta nella fallita speranza dell'eccellente analista Baumgarten, il quale credette di ridurre a princìpi razionali il giudizio critico del bello, e di elevarne le regole a scienza. Ma codesto sforzo è vano. Imperocché le dette regole e i criteri del gusto sono per le fonti, empirici, e però non possono mai servire a determinare leggi a priori, sulle quali dovrebbe appoggiarsi il nostro giudizio del bello: piuttosto questo forma la pietra di paragone della validità di quelli. È perciò ragionevole o abbandonare di nuovo questa denominazione, e mantenerla a quella dottrina che è vera scienza (con che ci si avvicinerebbe anche alla lingua e al significato degli antichi, presso i quali famosa fu la divisione della conoscenza in aisthetà kai noetà), oppure assegnare la parola sia alla filosofia speculativa sia all'estetica»
>
> (I.Kant, *Critica della ragion pura*, Estetica trascendentale, § I nota)

3. ^ I. Kant, *Critica del Giudizio*, Torino, Utet, 1993, a cura di A. Bosi, "Nota generale sull'esposizione dei giudizi estetici riflettenti"

4. ^ Ivi, §§ 34, 50 nota
5. ^ Ivi, § 33
6. ^ Kant ha letto più di 1000 opere di autori precedenti, in particolare risalenti al XVII e XVIII secolo; si vedano i trenta volumi delle *Kants Gesammelte Schriften*, Berlin 1901 ss.
7. ^ I. Kant, *Critica del Giudizio*, a cura di A. Bosi, Torino, Utet, "Prefazione". Per quanto riguarda la genesi della terza Critica si vedano gli studi di Otto Schlapp, *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft*, Goettingen 1901, Paul Menzer, *Kants Aesthetik in ihrer Entwicklung*, Berlin, 1952; Giorgio Tonelli, "La Formazione del testo della Kritik Der Urteilskraft", *Revue Internationale de Philosophie*, 1954, pp. 423-448. John Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, Chicago & London: University of Chicago Press, 1992; Piero Giordanetti, "Nuovi documenti per lo studio della genesi dell'estetica di Kant. Il volume XXV della Akademie-Ausgabe", in *Rivista di Storia Della Filosofia*, 50 (2), 1995, pp. 341-353.
8. ^ «Per dimostrare se una cosa è bella o no, noi non riferiamo le rappresentazioni all'oggetto mediante l'intelletto, in vista della conoscenza; ma, mediante l'immaginazione (forse congiunta con l'intelletto), la riferiamo al soggetto e al sentimento di piacere e dispiacere di questo. Il giudizio di gusto non è dunque un giudizio di conoscenza, cioè logico, ma estetico» (*Critica del giudizio*, libro I, sez. I, par. 1, trad. it. in Immanuel Kant, *La concezione del bello e dell'arte*, pag. 41, Paravia, Torino, 1975).
9. ^ Antonio Gargano: Kant - le tre critiche, *Istituto italiano per gli studi filosofici* (http://www.iisf.it/scuola/kant/giudizio.htm)
10. ^ Il sentimento del bello non va infatti confuso con il piacevole, che è invece collegato alla reale esistenza dell'oggetto.
11. ^ I.Kant, *op.cit.*, 1999. (9,32)
12. ^ I.Kant, *op.cit.*, 1999. (17,61)
13. ^ I.Kant, *op.cit.*, 1999. (22,68)
14. ^ I. Kant, Critica del giudizio, 1975:56
15. ^ Il sublime *matematico* si prova di fronte a qualcosa che ispira un senso di grandezza, come ad esempio le montagne.
16. ^ Il sublime *dinamico* si prova di fronte a qualcosa che ispira un senso di potenza, come ad esempio una tempesta.
17. ^ Emilio Garroni, *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla Critica del Giudizio*, Roma, Bulzoni, 1976, p. 110.
18. ^ I. Kant, *Critica della Facoltà di Giudizio*, trad. E. Garroni, cap. 68, § 306
19. ^ I. Kant, *Critica del Giudizio*, Utet libri, 2013 §§ 433, 434
20. ^ «*Questa è dunque un'esigenza in un senso assolutamente necessario, e giustifica la sua supposizione non semplicemente come ipotesi lecita, ma come postulato nel rispetto pratico; e, ammesso che la legge pura morale obblighi inflessibilmente ciascuno come comandamento (non come regola di prudenza), l'uomo onesto può ben dire: io voglio che vi sia un Dio; che la mia esistenza in questo mondo, anche fuori della connessione naturale, sia ancora un'esistenza in un mondo puro dell'intelletto; e finalmente, anche che la mia durata sia senza fine; io persisto in ciò e non mi lascio togliere questa fede; essendo questo l'unico caso in cui il mio interesse, che io non posso trascurare in niente, determina inevitabilmente il mio giudizio, senza badare alle sofisticherie, per quanto poco io sia capace di rispondervi o di contrapporne delle più speciose.* (I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Bari, Laterza, 1966, p. 249
21. ^ Pantaleo Carabellese, *Enciclopedia italiana Treccani* alla voce "Kant, Immanuel" (1933)

Bibliografia

- Antonio Gargano, Kant - le tre critiche (http://www.iisf.it/scuola/kant/giudizio.htm), *Istituto*

italiano per gli studi filosofici
- Ernst Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, Firenze, La Nuova Italia, 1984.
- Elio Franzini, Maddalena Mazzocut-Mis, *Estetica*, Milano, Bruno Mondadori, 2010.
- Piero Giordanetti, *L'estetica fisiologica di Kant*, Milano 2001.
- Piero Giordanetti, *Kant e la musica*, Milano 2001.
- Francesca Menegoni, *La Critica del Giudizio di Kant. Introduzione alla lettura*, Nuova Italia Scientifica, Roma 1995.
- Francesco Moiso, *Teleologia dopo Kant*, in "Giudizio e interpretazione in Kant", Atti del Convegno Internazionale per il II Centenario della Critica del Giudizio di Immanuel Kant, Macerata, 3-5 ottobre 1990, Genova 1992, pp. 37–94.
- Francis O'Farrell, *Per leggere la Critica del Giudizio di Kant*, PUG, Roma 1993.
- Luigi Pareyson, *Estetica dell'idealismo tedesco. Vol. 1: Kant e Schiller*, Mursia, Milano 2005 ISBN 88-425-3319-X (*Opere Complete*, vol. 7, Centro Studi Filosofico-Religiosi Luigi Pareyson).
- Stefano Poggi, *Il genio e l'unità della natura. La scienza della Germania romantica (1790-1830)*, Bologna 2000.

Voci correlate

- Critica della ragion pura
- Critica della ragion pratica

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni dalla ***Critica del Giudizio***

Collegamenti esterni

-
- *Critica del giudizio (Kritik der Urteilskraft)*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (**EN**) Otto Allen Bird, *Critique of Judgment*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) Hannah Ginsborg, *Kant's Aesthetics and Teleology*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- Reinhard Brandt, Kant, la Critica del Giudizio e scritti minori (https://web.archive.org/web/20161226055342/http://www.emsf.rai.it/interviste/interviste.asp?d=266), in RAI: Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche
- Il finalismo come "bisogno" della nostra mente (https://web.archive.org/web/20161226054944/http://www.emsf.rai.it/brani/brani.asp?d=99) in RAI: Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche
- Giudizi determinanti e giudizi riflettenti (https://web.archive.org/web/20161226144928/http://www.emsf.rai.it/brani/brani.asp?d=134) in RAI: Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche
- Il Giudizio Estetico (https://web.archive.org/web/20161226144928/http://www.emsf.rai.it/brani/brani.asp?d=134) in RAI: Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche
- Primo carattere del bello: il disinteresse (https://web.archive.org/web/20161226055923/http://www.emsf.rai.it/brani/brani.asp?d=135) in RAI: Enciclopedia Multimediale delle Scienze

Filosofiche

- Secondo carattere del bello: l'universalità (https://web.archive.org/web/20161226055800/http://www.emsf.rai.it/brani/brani.asp?d=136) in RAI: Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche
- Terzo carattere del bello: la finalità senza scopo (https://web.archive.org/web/20161226054710/http://www.emsf.rai.it/brani/brani.asp?d=137) in RAI: Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche
- Quarto momento del giudizio di gusto (https://web.archive.org/web/20161226055629/http://www.emsf.rai.it/brani/brani.asp?d=175) in RAI: Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche
- Il giudizio del sublime (https://web.archive.org/web/20161117032635/http://www.emsf.rai.it/brani/brani.asp?d=329) in RAI: Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche
- Accademia IISF: A.Gargano-Kant: *Critica del giudizio* (https://www.youtube.com/watch?v=988j3ThPOjw)

Controllo di autorità	VIAF (EN) 9149294389480522492 (https://viaf.org/viaf/9149294389480522492) · LCCN (EN) n95088686 (http://id.loc.gov/authorities/names/n95088686) · GND (DE) 4099257-3 (https://d-nb.info/gnd/4099257-3) · BNE (ES) XX2187079 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX2187079) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX2187079) · BNF (FR) cb119705449 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb119705449) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb119705449) · J9U (EN, HE) 987007590322905171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007590322905171) · NDL (EN, JA) 01158337 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/01158337)

Portale Filosofia: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di Filosofia

---

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Critica_del_giudizio&oldid=136829923"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta l'11 dic 2023 alle 02:26.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Romanticismo

WIKIPEDIA

Romanticismo

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – "Romantico" rimanda qui. Se stai cercando altri significati, vedi **Romantico (disambigua)**.*

*Disambiguazione – Se stai cercando altri significati, vedi **Romanticismo (disambigua)**.*

Francesco Hayez, *Il bacio*, 1859 (Pinacoteca di Brera), considerato l'immagine-simbolo del romanticismo italiano.[1]

Il **Romanticismo** è stato un movimento artistico, musicale, culturale e letterario sviluppatosi al termine del XVIII secolo in Germania (*Romantik*). Preannunciato in alcuni dei suoi temi dal movimento preromantico dello *Sturm und Drang*,[2] si diffuse poi in tutta Europa nel XIX secolo.

Indice

Origine del termine

Definizioni e interpretazioni

Punti chiave

Temi tipici
- L'eroe romantico

Romanticismo in letteratura
- Il Romanticismo letterario britannico
- Il Romanticismo letterario francese
- Il Romanticismo letterario italiano
- Il Romanticismo letterario statunitense

Romanticismo in filosofia
- Concezione romantica della storia

Romanticismo nell'arte
- La nuova sensibilità

Romanticismo nella musica

Note

Bibliografia
- Classica
- Critica

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Origine del termine

Il termine "Romanticismo" deriva dall'inglese *romantic* (da *romance*, traducibile in italiano come «romanzesco», nel senso di «non reale»), che nella metà del XVIII secolo indicava quei generi letterari, come i romanzi cavallereschi, che rappresentavano vicende fantastiche all'interno di un'ambientazione storica più o meno accurata. Accanto a questo primo significato si sviluppò e alla fine prevalse nel XVIII secolo quello di "pittoresco", riferito non solo a quanto veniva artisticamente raffigurato, ma soprattutto al sentimento che ne veniva suscitato.[3][4]

Definizioni e interpretazioni

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Preromanticismo***.

Non è possibile definire il Romanticismo in senso univoco poiché si tratta di un fenomeno complesso che assume connotazioni diverse a seconda delle nazioni in cui si sviluppa. Nel movimento romantico non c'è un riferimento preciso a un sistema chiuso di idee che possa compiutamente definirlo, ma esso fa piuttosto riferimento a un "modo di sentire" a cui gli artisti dell'epoca adeguarono il loro modo di esprimersi artisticamente.[3]

Caspar David Friedrich, *Sera con nuvole* (*Abend mit Wolken*), 1824 (Mannheim, Kunsthalle).

Per quanto il Romanticismo sia un movimento culturale di origini tedesche, esso si sviluppa anche in Francia, a seguito del declino dell'Illuminismo. Pittori come Géricault, Delacroix e Caspar David Friedrich emergono come importanti artisti romantici mentre in Inghilterra Turner dà una impronta personale al sentire visivo romantico.

Come reazione all'Illuminismo e al Neoclassicismo, cioè alla razionalità e al culto della bellezza classica, il Romanticismo contrappone la spiritualità, l'emotività, la fantasia, l'immaginazione, e soprattutto l'affermazione dei caratteri individuali d'ogni artista. Il termine "Romanticismo" venne applicato per primo da Friedrich von Schlegel (1772) alla letteratura da lui considerata "moderna" e contrapposta a quella "classica". August Wilhelm von Schlegel scrive (nell'opera *Corso di letteratura drammatica*) che era un termine più che adeguato per definire il movimento che si era venuto a creare verso il 1790, perché alludeva alla lingua romanza, originata dalla mescolanza dei dialetti tedeschi con il latino. E proprio la diversità e l'eterogeneità erano rappresentative, secondo lui, dell'era romantica, in cui l'uomo non era più integro, unico e sufficiente a se stesso come nell'antichità classica, quando veniva predicato il concetto latino dell'autarchia (cfr. Orazio). Infatti, secondo i filosofi come Schopenhauer che si rifanno in parte a Johann Gottlieb Fichte, l'uomo, essere finito, tende all'infinito, cioè è alla costante ricerca di un bene o di un piacere infinito, mentre nel mondo finito a sua disposizione non trova che risorse limitate. Questo fa sì che l'uomo senta un vuoto, una mancanza, che lo relega in una inevitabile situazione di infelicità. Tale posizione era già presente in Pascal, che però usava l'argomento a sostegno della ragionevolezza del Cristianesimo; è invece un elemento originalmente romantico l'aver confrontato tale condizione dell'uomo moderno con la condizione dell'uomo nel mondo classico. Come dice August Schlegel:

> «… presso i greci, la natura umana bastava a sé stessa, non presentava alcun vuoto […] la religione sensuale de' Greci non prometteva che beni esteriori e temporali.»

Tornando al termine "Romanticismo" che, utilizzato in modo sempre più ampio ed esteso, venne applicato già nell'Ottocento, dapprima ad una nuova tendenza della sensibilità basata sull'immaginazione e in seguito a un orientamento più diffuso del pensiero filosofico, parlando, via via, non solamente più di arte romantica, ma anche di scienza o filosofia romantiche.

Gli atteggiamenti interpretativi degli studiosi riguardo al termine romantico sono stati molto vari, e ciò crea problemi a chi voglia definire con maggior precisione questo termine. Wellek restringe il Romanticismo solamente a quei movimenti letterari europei che nella prima metà dell'Ottocento si rifecero a questo nome.

Praz collega il Romanticismo ad un cambiamento della sensibilità avvenuto nel Settecento e vivo ancora oggi. Lowy interpreta il Romanticismo come una rivolta contro la modernità, razionalista e capitalista, in nome degli ideali perduti del passato[5]. Filosofi come Schlegel e Nietzsche considerano il Romanticismo come uno dei due cardini sul quale ruota continuamente la spiritualità dell'uomo, distinguendo il primo fra *classico* e *romantico*, il secondo tra *apollineo* e *dionisiaco*.

Le opinioni divergono non solo sul termine, ma anche sull'omogeneità europea del fenomeno: alcuni, come Wellek, evidenziano una sostanziale omogeneità, altri, come Lovejoy, una maggiore diversità delle sue manifestazioni nazionali. Ancor oggi nel linguaggio comune le differenze sono molteplici: infatti, mentre in tedesco *romantisch* evoca immagini letterarie di paesaggi e di ricordi medievali, in inglese *romantic* si collega a concezioni sentimentali e all'amore.

Volendo assumere come riferimento temporale alcuni precisi fenomeni letterari, bisogna in ogni caso tener presente che essi si svilupparono in periodi differenti (tra il 1800 e il 1830) a seconda dei diversi paesi europei. Il Romanticismo nacque infatti dapprima in Germania con la fondazione della rivista *Athenaeum*, creata nel 1798 dallo stesso Schlegel insieme al fratello Wilhelm ed al poeta Novalis, riuniti nel gruppo usualmente chiamato *gruppo di Jena*; nello stesso anno 1798 esso nasceva in Inghilterra con la pubblicazione delle *Lyrical Ballads* di Coleridge e di Wordsworth; in Francia iniziò invece nel 1813 con la pubblicazione, a Londra ma in lingua francese, dell'opera *De l'Allemagne* di Madame de Staël, e infine in Italia nel 1816, previa autorizzazione del governo austriaco, grazie alla *Biblioteca Italiana*, il periodico letterario voluto e finanziato dai primi governanti austriaci della Lombardia, Bellegarde e Saurau, allo scopo di diffondere il consenso verso il nuovo governo succeduto ai francesi.

Punti chiave

Il Romanticismo si rifece in linea di massima alla necessità di attingere all'infinito. Di conseguenza sono spesso ricorrenti alcuni essenziali punti chiave come:

Eugène Delacroix, *La Libertà che guida il popolo*, 1833 (Parigi, Museo del Louvre).

- *Assoluto e titanismo*: caratteristica inequivocabile del Romanticismo è la teorizzazione dell'*assoluto*, l'infinito immanente alla realtà (spesso coincidente con la natura) che provoca nell'uomo una perenne e struggente tensione verso l'immenso, l'illimitato. Questa sensibilità nei confronti dell'assoluto si identifica nel titanismo: viene paragonata dunque allo sforzo dei titani che perseverano nel tentativo di liberarsi dalla prigione imposta loro da Zeus, pur consapevoli di essere stati condannati a restarci per sempre.[6][7]
- *Sublime*: secondo i romantici, l'infinito genera nell'uomo un senso di terrore e impotenza, definito *sublime*, che non è tuttavia recepito in modo violento, tale da deprimere il soggetto, ma al contrario l'incapacità e la paralisi nei confronti dell'assoluto si traduce nell'uomo in un piacere indistinto, dove ciò che è spaventevole e incontrollabile diventa bello.
- *Sehnsucht*: dal tedesco traducibile come *tensione ansiosa*. È la diretta conseguenza di quanto sperimenta l'uomo nei confronti dell'assoluto, un senso di continua inquietudine e struggente tensione verso qualcosa che per il momento non è possibile raggiungere, scatenando un sentimento che affligge il soggetto e lo spinge ad oltrepassare i limiti della realtà terrena, opprimente e soffocante, per rifugiarsi nell'interiorità o in una dimensione che supera lo spazio-tempo.

- *Ironia*: la consapevolezza della finzione delle cose che circondano l'uomo e che egli stesso crea si traduce nell'*ironia*, per cui l'uomo prende coscienza della sua stessa limitatezza. L'ironia, che Socrate medesimo usava per auto sminuirsi quando si confrontava con i suoi interlocutori (*ironia socratica*), si identifica quindi in un atteggiamento dissimulatore.

Temi tipici

Temi caratteristici di quasi tutti i campi toccati dal movimento romantico sono:

Johann Heinrich Füssli, *Incubo*, 1781 (Detroit, Institute of Fine Arts).

- *Negazione della ragione illuminista*: gli autori romantici rifiutano l'idea illuministica della ragione, poiché questa non si è rivelata in grado di spiegare la totalità del mondo e la realtà nella loro complessità. Nell'era romantica si verifica pertanto un notevole progresso nell'esplorazione dell'irrazionale: i sentimenti, la follia, il sogno, le visioni assumono un ruolo di primaria importanza.
- *Esotismo*: è una fuga dalla realtà, che può essere sia temporale che spaziale ("*Locus amoenus*") e perciò rivolge il proprio interesse verso mete esotiche o comunque lontane dai luoghi di appartenenza, oppure ad un'epoca diversa da quella attuale, come il Medioevo o l'età classica antica.
- *Soggettivismo e individualismo*: con l'abbandono della ragione illuministica, tutto ciò che circonda l'uomo, la natura, non ha più una sola, univoca, razionale chiave di lettura, e si approda così alla concezione per cui ogni uomo riflette i propri turbamenti, o comunque il proprio io, nella natura, che ne diventa la manifestazione oggettiva.
- *Concetto di popolo e nazione*: all'universalismo livellatore dell'illuminismo si sostituisce una rivalutazione delle specificità dell'individuo, che su grandi dimensioni, cioè a livello di stato e comunità, assume l'aspetto del nazionalismo, contribuendo così alla formazione della coscienza nazionale e risvegliando un grande interessamento alle espressioni popolari e folcloristiche, spesso unito al desiderio di ricercare le antiche origini da cui sono sorte le nazioni moderne: da qui la profonda passione per il Medioevo, tanto disprezzato dall'Illuminismo, considerato l'epoca mitica che vide la nascita dei moderni popoli europei.[8] Fonte di ispirazione dei poeti romantici sono quindi le opere medievali, ma in certi casi anche quelle classiche di Omero, ritenute più originali di quelle latine, in quanto risultato della tradizione orale e folcloristica dell'intero popolo greco antico.
- *Ritorno alla religiosità e alla spiritualità*: oltrepassando i limiti della ragione stabiliti dagli illuministi, l'uomo romantico cerca stabili supporti nella fede e nella conseguente tensione verso l'infinito. Si determina così un ritorno all'utilizzo di pratiche magiche e occulte, a volte accidentale motivo di importanti scoperte scientifiche.
- *Studio della Storia*: mentre nel Settecento illuminista l'uomo veniva considerato quale essere razionale sempre dotato di dignità a prescindere dal suo particolare contesto storico, in età romantica si recupera una visione dell'uomo *in fieri*, cioè in costante cambiamento. Si sviluppano così nuove discipline come la numismatica, l'epigrafia, l'archeologia, la glottologia. Due importanti teorizzatori della lettura più scientifica e oggettiva della storia sono Mommsen e Niebhur.

Parallelamente si sviluppa una forte critica all'uso spregiudicato del *lume della ragione*, che nel Settecento aveva condotto molti pensatori illuministi a stigmatizzare il popolo del Medioevo, ritenuto oppresso dal peso di una religione oscurantista: i romantici, predicando un ritorno alla religiosità e invitando al *tuffo nella fede*

(oggetto d'indagine peraltro già affrontato da Pascal[9] e successivamente da Kierkegaard[10]), riabilitano i tempi "bui" del Medioevo, apprezzando quei caratteri che l'Illuminismo criticava (lo stesso Hegel finirà per rivalutare le religioni "positive", condannate in età giovanile[11]).

L'eroe romantico

Un altro tema tipico è quello dell'eroe romantico, un archetipo letterario ricorrente nelle opere del romanticismo, che rifiuta norme e convenzioni stabilite, è stato rifiutato dalla società, e ha messo se stesso al centro della propria esistenza; spesso è il protagonista di un'opera letteraria in cui l'obiettivo principale è posto sui pensieri del personaggio piuttosto che sulle sue azioni.[12] Prototipi ed esempi di questo tipo di eroe (che spesso ha anche caratteristiche antieroiche), in cui talvolta l'autore traspone le proprie esperienze di vita, sono Werther di Goethe, Giulia di Rousseau, Jacopo Ortis di Foscolo, la tipologia dell'eroe byroniano (presente nelle opere di Lord Byron), Prometeo di Percy Shelley, il Vecchio Marinaio di Samuel Taylor Coleridge, René di François-René de Chateaubriand, Victor Frankenstein di Mary Shelley e molti altri.[13]

Napoleone Bonaparte è stato definito come un modello storico e vivente di eroe romantico.[14]

Romanticismo in letteratura

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Letteratura romantica*** *e* ***Romanticismo tedesco****.*

Il movimento romantico europeo ebbe origine nell'opera di alcuni letterati e ideologi tedeschi della fine del Settecento. Si faceva una netta distinzione tra la *poesia naturale*, "Naturpoesie", quella che esprime subito, con il sentimento, le caratteristiche di una nazione, e la *poesia riflessa* o d'arte che è quella che non nasce spontanea, ma nasce dalla imitazione dei modelli stranieri.

Il diverso atteggiamento che gli scrittori e i poeti assumono nella vita fa sì che nella produzione letteraria si sviluppino due correnti:

- la corrente soggettiva, che concepisce la poesia come una delle più alte espressioni di spirito, di fantasia, di sentimento dell'uomo, espressione spontanea degli ideali dell'artista. Costui dà voce all'inquietudine e all'insoddisfazione dello spirito umano, al contrasto tra reale e ideale, tra finito e infinito che dilaniano il suo cuore. La poesia è fonte di introspezione, scavo interiore, analisi degli stati d'animo dell'autore che sono universali e accomunano tutti gli uomini;
- la corrente oggettiva, che concepisce la letteratura come rappresentazione di una realtà storico-sociale; vuole rappresentare il vero esteriore, la vita e gli ideali degli uomini di un preciso tempo e luogo. Lo strumento principale di cui si serve è il romanzo.

Friedrich Schiller

Si sostenne che ogni nazione avesse la sua poesia, diversa dalle altre per lingua e forma, e pertanto fosse assurdo che la poesia tedesca si rifacesse a quella dei greci o dei romani. Essa doveva trovare un'espressione nuova e spontanea che fosse conforme ai suoi miti, alla sua storia e alla sua natura.

Johann W. Goethe

Al rigetto di tutti i modelli dell'arte classica si accompagnò, negli scrittori di questo gruppo, l'idea di una poesia schietta e popolare, intesa come immediata adesione alla natura, l'ammirazione verso le fonti primitive dell'arte germanica, l'esaltazione di un tipo di eroe appassionato e ribelle ad ogni legge.

Per quanto riguarda gli artisti romantici tedeschi, bisogna dire che in Germania si sviluppò tra il 1770 e il 1785 il movimento dello Sturm und Drang (trad. lett. "tempesta ed impeto"), che vantava artisti come Goethe e Schiller; nel 1797 si suole porre l'inizio del Romanticismo anno in cui venne pubblicata l'Introduzione di Friedrich Schlegel al proprio *Sullo studio della poesia greca*. Nel 1798, invece, venne fondato l'organo principale di diffusione delle discussioni e delle tematiche del Primo Romanticismo: la rivista "Athenaeum". Da allora si distinsero due diverse scuole: quella di Jena e quella di Heidelberg. Della prima facevano parte i due fratelli Schlegel, fondatori della sopracitata rivista, e altri artisti come Novalis, Tieck e Schelling; della scuola di Heidelberg (che aveva tendenze campanilistiche) facevano parte autori come Von Chamisso e Brentano. Altro scrittore romantico degli inizi fu E.T.A. Hoffmann.

Il Romanticismo letterario britannico

Contemporaneamente, in Inghilterra, si manifestò un analogo movimento letterario e poetico di cui i primi esponenti furono Wordsworth e Coleridge, anche se le radici possono essere trovate nella scuola preromantica della poesia cimiteriale, specialmente in Edward Young e Thomas Gray, e nell'ossianesimo di James MacPherson.

Gli autori romantici inglesi vengono generalmente divisi in due diverse generazioni: una che concerne la fine del 1700, e un'altra che è vissuta nella prima metà del 1800. Della prima fanno parte Wordsworth, legato al concetto di epifania (intesa come riflessione profonda stimolata inaspettatamente da un fatto prosaico e quotidiano), Coleridge, poeta generalmente definito *onirico* a causa dell'atmosfera suscitata dalle sue opere, nelle quali sembra di essere in un sogno, e Blake, poeta visionario, che vedeva nella natura dei simboli che si qualificavano come chiavi di lettura di una realtà oltre quella fenotipica. Della seconda generazione si possono definire poeti come John Keats, un nostalgico dell'era classica, Byron, il prototipo del poeta ribelle ed esule, e Percy Bysshe Shelley, che aveva molto caro il tema della libertà (basti pensare al titolo di una sua opera: *Prometeo liberato*), oltre a sua moglie Mary Shelley, autrice del famoso romanzo *Frankenstein*

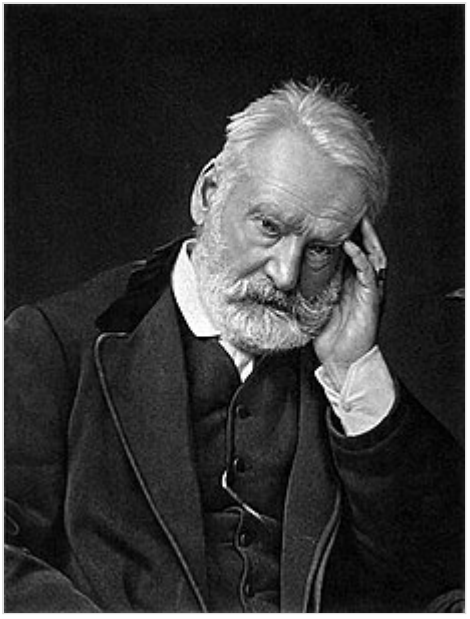
Un posto a sé stante merita, nel panorama romantico inglese dei primi decenni dell'Ottocento, il narratore e saggista Thomas de Quincey, dalla fantasia accesa e visionaria, anticipatore di correnti estetiche inquadrabili nel decadentismo europeo della seconda metà del secolo, e della letteratura vittoriana.

Nel romanzo storico si distinse lo scozzese Walter Scott.

Esponenti molto importanti del Romanticismo inglese furono i pittori John Constable e William Turner, appartenenti alla corrente naturalista, nonché il già citato William Blake, con la sua particolare pittura onirica. La pittura vittoriana è stata molto influenzata da quella romantica.

Il Romanticismo letterario francese

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Letteratura romantica in Francia***.



Victor Hugo

Il Romanticismo francese si è distinto tra gli altri per il profondo rinnovamento di temi, forme ed estetica della letteratura. Benché i primi fermenti romantici si trovino in opere di Jean-Jacques Rousseau (specie in *Discorso sulle scienze e le arti*, *Giulia o la nuova Eloisa*, *Le confessioni*) e nella lirica di André Chénier, i capofila dei romantici francesi sono stati in parte Madame de Staël, ma soprattutto autori come Alphonse de Lamartine con le *Meditations*, François-René de Chateaubriand (considerato il fondatore del romanticismo letterario francese) con *René* e il *Genio del Cristianesimo*, e Victor Hugo con le *Odes* e le sue due opere più importanti: *Notre-Dame de Paris* e *Les Miserables*.

Il Romanticismo letterario italiano

Vittorio Alfieri

Ugo Foscolo

In Italia si possono già trovare alcuni elementi tipici della nuova sensibilità romantica in Ugo Foscolo (1778-1827) e Ippolito Pindemonte (1753-1828), dove però risultano in parte legati alla corrente del Neoclassicismo, e nei poeti "cimiteriali" sul modello inglese. Il preromanticismo italiano, in generale, riprende tematiche già espresse nella poesia del Rinascimento[15] nella letteratura barocca (marinisti), e nell'opera di Dante e Petrarca, ai quali si guardava come capostipiti del nuovo sentimento nazionale.[15] Un'altra estensione dell'ideale letterario a fatto politico e sociale della rinascita dell'Italia si ebbe con Vittorio Alfieri (1749-1803), che diede inizio a quel filone letterario e politico risorgimentale che si sviluppò nei primi decenni del XIX secolo.[16]

La data vera e propria di inizio del Romanticismo italiano è il 1816: nel gennaio di tale anno, infatti, Madame de Staël pubblicò nella *Biblioteca Italiana* un articolo (*Sulla maniera e utilità delle traduzioni*) nel quale invitava gli italiani a conoscere e tradurre le letterature straniere come mezzo per rinnovare la propria cultura. Inoltre, sempre nello stesso anno, Giovanni Berchet scrisse quello che poi divenne il manifesto del Romanticismo letterario italiano: la *Lettera semiseria di Grisostomo al suo figliolo*, nella quale si esalta la nuova corrente letteraria e si deridono i canoni del Neoclassicismo (per questo l'opera è definita "semiseria").
Successivamente alcuni letterati si staccarono dalla *Biblioteca Italiana*, rivista a carattere conservatore, e

fondarono nel 1818 il *Conciliatore*, rivista diretta da Silvio Pellico con Ludovico Di Breme, Pietro Borsieri, Giovanni Berchet e Ermes Visconti. Il *Conciliatore* si proponeva di "conciliare" ricerca tecnico-scientifica con letteratura, sia illuminista che romantica, con pensiero laico e con il cattolicesimo. La rivista fu però chiusa nel 1819 per ordine degli austriaci.

Ma intanto si stavano già diffondendo nella penisola le prime istanze risorgimentali, alle quali risulterà strettamente legata la produzione romantica italiana. Esemplare fu in proposito la figura di Alessandro Manzoni, che diede un impulso fondamentale alla diffusione del genere letterario del romanzo storico, nell'ambito della corrente oggettivo-realistica. Altri scrittori di questo filone furono Massimo d'Azeglio (anche pittore e politico) e Niccolò Tommaseo. Ideologo e critico letterario nel movimento romantico fu anche il patriota e filosofo Giuseppe Mazzini.

Giacomo Leopardi

Dedito alla lirica poetica soggettiva fu invece Giacomo Leopardi,[17] sebbene la sua definizione come romantico sia discussa dalla critica letteraria, essendo stata da lui stesso negata vista la presenza nella sua poetica di elementi riconducibili anche all'Illuminismo e al Neoclassicismo.[18]

Nel complesso il Romanticismo italiano fu soprattutto l'espressione del nuovo ambiente storico e sociale della borghesia, come si era sviluppato, specie in Lombardia, durante la Rivoluzione francese, in cui si esprimevano quelle esigenze di nazionalità e popolarismo che contraddistinsero quest'epoca rispetto alle precedenti esperienze settecentesche.[19]

Uno scrittore romantico italiano che produsse opere di vari generi, compresi romanzi, racconti, parabole e discorsi, (come Ricciarda o i Nurra e i Cabras), fu anche il piemontese Giuseppe Botero (1815-1885), dedicando gran parte della sua carriera alla letteratura sarda. Botero non fu solo uno scrittore del movimento romantico, ma legò questa attività all'insegnamento nelle scuole del nord Italia, e anche, nel 1848, in un aspetto molto diverso della sua vita, sostenne gli insorti di Milano, sotto l'indirizzo del re Carlo Alberto di Savoia.[20] Il tardo romanticismo fu infine rappresentato da Giovanni Prati, Aleardo Aleardi ed altri e confluì poi, influenzato dal romanticismo straniero, dal realismo e dal simbolismo, nel movimento della Scapigliatura.

Il Romanticismo letterario statunitense

Negli Stati Uniti il movimento letterario romantico assunse caratteri peculiari, nella vocazione filosofico-profetica del Trascendentalismo di Ralph Waldo Emerson e Henry David Thoreau, e nel romanticismo *dark* di Edgar Allan Poe, reazione ai trascendentalisti e ispirato al gotico europeo[21], fino a confluire poi nelle poetiche tardo-romantiche e neoromantiche di Walt Whitman ed Emily Dickinson, con influssi anche sul romanzo di Herman Melville.

Romanticismo in filosofia

La filosofia in età romantica si riflette nel pensiero dei massimi esponenti dell'idealismo, in particolare di quello tedesco, rappresentato da Fichte, Schelling ed Hegel; esso fu però anticipato da Kant, che nella *Critica del Giudizio* aveva aperto la strada alla concezione della natura come inesauribile e spontanea forza

vitale dove si esprime la divinità.

Friedrich Schelling

È importante inoltre evidenziare che l'idealismo non si identifica come la filosofia del Romanticismo, pur risultando a pieno titolo la sintesi meglio riuscita della corrente: colui che riuscì maggiormente a interpretare la sensibilità romantica fu Schelling, soprattutto per l'importanza attribuita al momento estetico dell'arte, e al mito; sarà invece l'idealismo di Hegel a dare adito a pesanti critiche al Romanticismo, pur eccependone i princìpi cardine, contestandone la svalutazione delle facoltà non solo intellettuali ma anche razionali dell'individuo.

La filosofia romantica proponeva infatti un superamento della filosofia illuminista, il cui massimo esponente, Immanuel Kant, pur tracciando le fondamenta del sapere umano con l'attribuzione all'intelletto (facoltà del finito) della possibilità di costruire scienza, stabilisce l'impossibilità di poter conoscere l'Assoluto, come illustrato nella *Critica della ragione pura*. La posizione di Kant era stata in parte ripresa da Fichte, il quale rivalutò l'intuizione e accentuò l'impossibilità di cogliere l'Assoluto con la sola ragione. Mentre il Romanticismo predicava così una sostanziale incapacità della ragione nel cogliere la più intima essenza della realtà, contrapponendo ad essa il sentimento, l'ironia e l'istinto, l'idealismo hegeliano intendeva invece attingere all'assoluto proprio mediante l'uso della razionalità (intesa in Hegel quale espressione dello spirito immanente alla realtà).

Un altro movimento filosofico che rientra appieno nell'ambito romantico, pur essendo posteriore agli anni d'oro del Romanticismo tedesco, è il Trascendentalismo di Ralph Waldo Emerson ed Henry David Thoreau.

Concezione romantica della storia

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Concezione romantica della storia***.

Nell'età del Romanticismo si ebbe un superamento della concezione illuminista della storia, a cui fu rimproverato di basarsi su un'idea della ragione astratta e livellatrice, che in nome dei suoi principi generici era giunta a produrre le stragi del Terrore della Rivoluzione francese, e a spegnere il sogno di libertà sotto la tirannide napoleonica. A quella i romantici sostituirono perciò una «ragione *storica*», che tenesse conto anche delle peculiarità e dello spirito dei diversi popoli, a volte assimilati a degli organismi viventi, con una loro anima e una loro storia.[22]

Le vicende con cui il secolo dei lumi era tramontato avevano inoltre dimostrato che gli uomini si propongono di perseguire alti e nobili fini che s'infrangono dinanzi alla realtà storica. Fu così elaborata una nuova concezione della storia che mettesse in discussione la convinzione illuminista della capacità degli uomini di costruire e guidare la storia con la loro meschina ragione: la storia non è guidata dagli uomini ma è Dio che agisce in essa.[23]

Nel complesso, la polemica contro l'ugualitarismo e il cosmopolitismo illuministi assunse aspetti e caratteri diversi a seconda dei contesti, aspetti che tuttavia restarono intrecciati e difficilmente separabili in maniera netta. Vi fu da un lato una tendenza restauratrice, rivolta però non tanto al ripristino anacronista dell'Ancien régime, quanto al recupero di quelle tradizioni, religiose in particolare, ritenute patrimonio della coscienza collettiva.[24]

Significativa fu l'opera di De Maistre e altri autori, per i quali «la storia umana è diretta da una Provvidenza che supera gli accorgimenti politici e che drizza a ignote mete la nave dell'umanità».[26] In generale «s'identificò la storia della civiltà con la storia della religione, e si scorse una forza provvidenziale non solo nelle monarchie, ma sin nel carnefice, che non potrebbe sorgere e operare nella sua sinistra funzione se non lo suscitasse, a tutela della giustizia, Iddio: tanto è lungi dall'essere operatore e costruttore di storia l'arbitrio individuale e il raziocino logico».[27]

Chateaubriand mentre medita sulle rovine di Roma (1809)[25]

D'altro lato, la stessa concezione provvidenziale della storia diede luogo ad altre tendenze che si potrebbero definire liberali, per le quali i principi proclamati nel 1789 restavano validi, pur essendo da condannare gli esiti giacobini della Rivoluzione francese.[28] Lo scrittore François-René de Chateaubriand in una sintesi esprimeva ad esempio l'esigenza di «conservare l'opera politica che è scaturita dalla rivoluzione» e «costruire il governo rappresentativo sulla religione». La libertà di religione fu ritenuta in particolare un antidoto basilare sia al dispotismo assolutistico, che all'anarchia rivoluzionaria.[29]

Come conservatore moderato e uomo di lettere della restaurata monarchia francese, egli sente inoltre il dovere di testimoniare il valore dell'essere umano oppresso: «quando (...) si sente rimbombare soltanto la catena dello schiavo e la voce del delatore; quando tutto trema di fronte al tiranno (...) appare lo storico, incaricato della vendetta dei popoli. Invano Nerone prospera, nell'impero è già nato Tacito» scrive nelle sue *Memorie d'oltretomba*. La concezione romantica reazionaria o conservatrice si trasforma infatti in democratica nell'opera successiva di politici e ideologi come Giuseppe Mazzini, Hugo e Lamartine. È anche il momento delle nuove rivoluzioni, che sfoceranno nella grande primavera dei popoli.

Romanticismo nell'arte

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Arte romantica***.

Nel 1819 viene definita romantica la scuola che mira alla rappresentazione fedele di profonde e toccanti emozioni, mentre nel 1829 l'attributo romantico viene esteso a molti fenomeni collaterali delle arti visive, entrando nel gergo delle sarte, delle modiste e persino dei pasticcieri, romantico è tutto ciò che ha un'aria di inverosimile, irreale e fantastico, tutto quello che si contrappone all'arte accademica definita forzata, artificiale dogmatica e priva di fantasia. Charles Baudelaire a commento del Salon del 1846 scrisse il saggio *Che cos'è il Romanticismo?*, in questo definisce romantico chi "conosce gli aspetti della natura e le situazioni degli uomini che gli artisti del passato hanno sdegnato o misconosciuto". Lo scrittore inoltre fa coincidere Romanticismo e modernità affermando: "Chi dice romantico dice arte moderna, cioè intimità, spiritualità, colore, aspirazione verso l'infinito espresse con tutti i mezzi che le arti offrono".

Un dipinto romantico è facilmente riconoscibile perché fa largo uso di panorami naturali sterminati e violenti, definiti *sublimi* come nel caso del *viandante sul mare di nebbia,* di Friedrich,[30] dove un uomo è ritratto di spalle (questo rappresenta la parte inconscia e nascosta del suo animo) ed è affacciato su un mare di nebbia che invade un paesaggio montuoso. È importante il fatto che l'uomo venga identificato come viandante, che lo ricollega al tema romantico dell'esule. «In eroica solitudine, l'uomo è assorto nella contemplazione dell'infinito e la sua grandezza tragica si pone di fronte alla potenza simbolica delle forze della natura...»[31]

Caspar David Friedrich, *Viandante sul mare di nebbia*, 1818 (Amburgo, Kunsthalle): il dipinto è considerato uno dei manifesti del romanticismo.[30]

Allo stesso tempo, un altro quadro, *paesaggio invernale*, presenta altri tòpoi, come quello dell'inverno e della neve, che rappresenta la vecchiaia, oppure gli alberi spogli che rappresentano la morte. L'uomo nel dipinto si regge ad un bastone: quelle sono le illusioni che l'uomo coltiva per vivere. Così si va delineando un tipo di arte che riflette la filosofia e le tendenze artistiche di quegli anni, dove l'artista era in conflitto con la società borghese ed i suoi valori, che vedevano l'arte come qualcosa di commercialmente non produttivo e quindi inutile.

Gustave Courbet, *L'onda*, 1870 (Winterthur, Sammlung Oskar Reinhart am Römerholz).

Inoltre, dipinti come *L'onda*, di Gustave Courbet, riflettono quel senso di vuoto e di mancanza di punti di riferimento dell'uomo romantico. Autori tipici del Romanticismo sono anche Goya, Delacroix, Gericault, Turner, Constable, Hayez.

La nuova sensibilità

La nuova poetica romantica alla fine del Settecento non va ricercata nelle novità formali, ma nell'invenzione di numerosi temi e motivi che verranno più ampiamente sfruttati tra il 1820 e il 1840. Il principale mutamento nella scelta del soggetto concerne sia l'aspetto letterario che storico. Da una parte ormai si preferiva Shakespeare, Froissart e Ossian agli autori classici; dall'altra è la storia nazionale e non più quella antica a diventare protagonista delle tele. Com'è naturale, la riscoperta di Shakespeare avviene in Inghilterra, dove venne promossa la creazione di una *Shakespeare Gallery* a Boydell, composta di opere commissionate a una trentina di artisti a partire dal 1786, su temi tratti dalle tragedie del drammaturgo. Tra queste il quadro di John Runciman con *Re Lear nella tempesta* (1767, Edimburgo, National Gallery).

Théodore Géricault, *La zattera della Medusa*, 1819 (Parigi, Louvre).

In Francia, per iniziativa del conte d'Angiviller, furono commissionate pitture e statue dedicate agli eroi della storia francese, tra queste nel 1781 Robert Ménageot realizzò la tela con *La morte di Leonardo*, un quadro di forte assonanza con la pittura romantica, anche nei colori e negli effetti teatrali tesi a drammatizzare l'avvenimento. Con la *Deposizione di Atala*, del 1799, Anne-Louis Girodet-Trioson allievo di David, inserì

le figure in un mondo primitivo, fonte di turbamenti e sentimenti non più controllati dalla ragione. Nel Salon del 1808 Antoine-Jean Gros presenta la tela con *Napoleone sul campo di battaglia di Eylau il 9 febbraio 1807*, una tela storica di carattere encomiastico, che presenta, nei morti e feriti in primo piano, forti accenti di carattere realistico. Nel 1831 il periodico romantico «L'Artiste» scriverà: *Non abbiamo dubbi: "Napoleone sul campo di battaglia di Eylau" segna la nascita della scuola romantica*.

Romanticismo nella musica

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Musica romantica***.

Nel corso del tempo la musica aveva riservato a se stessa la definizione di arte specialistica che rinchiusa nel suo isolamento tendeva ad estraniarsi dalla cultura. Nel XVIII secolo questa situazione cambia radicalmente: i letterati e gli intellettuali illuministi cominciano a dibattere della funzione della musica nella cultura contemporanea.

Robert Schumann, dagherrotipo del 1850

Franz Liszt, dagherrotipo del 1858

Il superamento del divario musica-cultura fu dovuto soprattutto al grande sviluppo del melodramma dopo il 600 quando la poesia entra nella musica che si esprime nelle rappresentazioni teatrali. La tendenza degli illuministi era quella di assegnare alla musica il gradino più basso delle arti per la sua inferiorità espressiva semantica mentre con il romanticismo non solo si rivaluta la superiorità dell'espressione musicale «la musica parla il linguaggio più universale da cui l'anima è liberamente, indeterminatamente eccitata» ma si concepisce un nuovo rapporto tra le arti per cui «l'estetica di un'arte è quella delle altre, soltanto il materiale è diverso»[32]

Nel panorama musicale dell'epoca romantica nel dibattito finalmente aperto sull'arte musicale si distinguono a prima vista due correnti contrastanti: la "musica assoluta" e la "musica a programma" nel senso che alla contemplazione delle forme musicali per ciò che sono nella prima, come avviene ad esempio con il quartetto d'archi, si contrappone una composizione musicale che vuole descrivere o narrare con mezzi puramente musicali, una storia basata su temi letterari, pittorici o creare un'imitazione di sonorità extramusicali come il suono di campane, canti di uccelli ecc.[33] La funzione descrittiva è stata sempre uno degli scopi principali del linguaggio musicale, molto usata soprattutto agli inizi, prima che la musica acquisisse una propria autonomia attorno al Cinquecento. Tuttavia la musica a programma vera e propria si sviluppò agli inizi dell'Ottocento, in epoca romantica soprattutto con il poema sinfonico che poteva ispirarsi a un'opera letteraria in versi (*Les préludes* di Franz Liszt) o in prosa (*Don Chisciotte* di Richard Strauss), a un'opera filosofica (*Così parlò Zarathustra* di Richard Strauss) o che voleva essere un omaggio a luoghi od occasioni particolari (*I pini di Roma*, *Le fontane di Roma*, *Feste romane* di Ottorino Respighi), ma anche che voleva esprimere una puramente libera intuizione del compositore (*Una saga* di Jean Sibelius). Tra i musicisti che più svilupparono questo tipo di composizione si devono citare tra gli altri: Liszt[34], Čajkovskij, Richard Strauss, Smetana, Sibelius e Respighi.[35] Per l'esecuzione del poema sinfonico furono introdotte delle novità nella composizione dell'orchestra romantica che, pur mantenendo la struttura di quella classica, aumentò la presenza degli strumenti a fiato e introdusse strumenti del tutto nuovi per creare originali effetti

timbrici come avvenne soprattutto nelle opere di Berlioz (autore di un famoso trattato di orchestrazione), Richard Wagner, Gustav Mahler e Richard Strauss. A Wagner si deve anche l'uso del golfo mistico, la buca dove siede l'orchestra, per una migliore acustica e per non ostacolare la vista completa del palcoscenico.[36]

Nella prosecuzione del dibattito tra le due concezioni contrastanti sulla musica pura e su quella a programma si distinse il pensiero di Johann Carl Friedrich Triest (1764-1810) un musicologo dilettante e filosofo eclettico che nelle sue *Bemerkungen über die Ausbildung der Tonkunst in Deutschland im achtzehnten Jahrhundert.*[37] (*Note sullo sviluppo dell'arte dei suoni in Germania nel diciottesimo secolo*) afferma il primato della musica tedesca in Europa iniziato con Johann Sebastian Bach e contrasta l'idea che la musica pura possa identificarsi con la musica strumentale e sostiene invece che la vera differenza tra le due vada ricercata sul piano estetico e non su quello pratico. Rifacendosi alla *Critica del giudizio* kantiana del 1790 Triest afferma che la musica pura è un «bel gioco di suoni» che realizza di per sé una finalità estetica; «di contro rendere sensibile attraverso la musica un soggetto (i suoi sentimenti e le sue azioni) ...si chiama musica applicata.» come quei brani cantati in cui «il testo non dice nulla alla musica pura»[38]

Dagherotipo di Chopin nel 1846

Ludwig van Beethoven ritratto da Joseph Karl Stieler nel 1820

Sebbene l'alternativa tra musica pura e musica a programma continuasse a porsi come chiaramente indubitabile tuttavia non mancarono confusioni ed equivoci dovuti soprattutto alla produzione di Ludwig van Beethoven che sembrava inizialmente il campione della musica pura nelle prime sinfonie, nei quartetti e nei concerti per pianoforte e orchestra. A partire però dalla *Quinta* vi fu una svolta verso la musica a programma che trovò la sua piena realizzazione nella *Sinfonia fantastica* di Hector Berlioz pubblicata poco tempo dopo la *Nona* di Beethoven.

Hector Berlioz, dagherrotipo del 1863

In quest'ultima, con l'*Inno alla gioia* di Schiller, la concezione di Beethoven superò le forme allora in uso del linguaggio sinfonico e proiettò il musicista in una dimensione inesplorata: da semplice artigiano egli diventò poeta e ideologo, creatore di miti e apostolo di una speranza nuova.

In effetti il problema di fondo alla base del contrasto tra musica pura e musica a programma era quello di chiedersi se quei musicisti che accostano musica e letteratura, musica e poesia non vogliano in fondo che far entrare la vita nell'arte.[39] Per Schumann non vi sono dubbi l'arte non sarà più incontaminata ma avrà più significato reale. Scriveva infatti a proposito della *Sinfonia in do maggiore* di Franz Schubert:

> «...qui c'è la vita in tutte le sue fibre, l colorito sino alla sfumatura più fine, v'è significato dappertutto, v'è la più acuta espressione del particolare e soprattutto infine v'è diffuso il Romanticismo che già conosciamo in altre opere di Fr. Schubert.[40]»

In base a queste considerazioni per Liszt non vi sono dubbi i grandi musicisti sono in grado di seguire alternativamente le diverse strade della musica pura e della musica a programma come ha fatto Beethoven ma quella più aderente al progresso dei tempi è quest'ultima che pur non rispettando la tradizione e non rigettando la musica pura, è ormai in grado di rispondere alle esigenze del nuovo pubblico musicale di massa.

Franz Schubert ritratto da Wilhelm August Rieder nel 1825

> «Da quando la musica gode in tutti i paesi di una diffusione generalizzata, da quando provoca, con le grandi feste, appuntamenti per migliaia di persone, ed è divenuta inseparabile da ogni cerimonia pubblica, da ogni momento di riposo e di divertimento appartenente alla sfera privata, e persino dai momenti più intimi e personali del singolo individuo, non soltanto il pubblico ha sentito l'esigenza di farsi guidare attraverso i suoi labirinti da un filo d'Arianna, ma anche gli artisti hanno imparato ad ammettere di dover garantire questo filo.[41]»

Note

1. ^ Stefano Zuffi, *Grande atlante della pittura dal Mille al Duemila*, Electa, 2001, pag. 247.
2. ^ Il cui significato è letteralmente «tempesta e impeto», o meglio «impeto tempestoso» (cfr. Luigi Fontana, *Il romanticismo in Europa e in Italia: panorama storico-critico del movimento romantico europeo e italiano, nei suoi principi, precedenti e sviluppi*, Edizioni Urban, 1987, p. 13).
3. *Romanticismo*, su *treccani.it*, Enciclopedia Treccani. URL consultato il 10 aprile 2014.
4. ^ Per un'analisi più approfondita delle origini del termine si vedano René Wellek, *The Concept of "Romanticism" in Literary History. I. The Term "Romantic" and Its Derivatives*, *Comparative Literature*, Vol. 1,1949, pp. 1-23 (tr. it. in R. Wellek, *Concetti di critica*, Bologna, Massimiliano Boni Editore, 1972, pp. 145-217) e Hans Eichner (ed.), *'Romantic' and Its Cognates: The European History of a Word*, Toronto, University of Toronto Press, 1972.
5. ^ Michael Löwy, Robert Sayre, *Rivolta e malinconia. Il romanticismo contro la modernità*, Editore Neri Pozza, 2017
6. ^ Il critico Umberto Bosco scrive nel suo saggio *Preromanticismo e Romanticismo* ("Questioni e correnti di storia letteraria", vol. III, pp. 609-611, Marzorati, Milano, 1948): "Il mito principale dei romantici è il conflitto individuo-società (o natura). [....] Questo conflitto si presenta sotto due aspetti fondamentali. L'uno può dirsi un delirio volontaristico, per cui s'idoleggiano eroi e uomini-eroi che combattono fino all'estremo, si pongono con caparbia decisione di fronte a tutto il mondo, e magari a Dio, e tanto più si esaltano quanto meglio sanno che la loro sconfitta è ineluttabile. È il *titanismo*. L'altro aspetto trova le sue espressioni in personaggi-vittime, che sanno e si gloriano d'essere tali, e si compiacciono intimamente del loro soffrire, insopprimibile appannaggio della loro qualità d'uomini superiori. Si ha quello che si potrebbe chiamare *vittimismo*.....".
7. ^ Il *titanismo* è presente nei personaggi del poeta inglese Byron (Aroldo, Corsaro, Caino); nel culto dell'io (egotismo) degli eroi del francese Stendhal; nell'esaltazione delle virtù profetiche del poeta, come in Novalis. Anche il *vittimismo* fu una forma di individualismo. Di esso si hanno esempi nel Werther di Goethe, nel Renato di Chateaubriand, nell'Adolfo di Benjamin Constant.

8. ^ Sulle storie e le leggende medievali d'Italia che hanno ispirato autori come Foscolo, Manzoni, Leopardi, Carducci, e compositori musicali ottocenteschi come Verdi, ecc., cfr. Paolo Giolinelli, *Medioevo romantico. Poesie e miti all'origine della nostra identità*, Mursia, 2011, ISBN 978-88-425-4942-0.
9. ^ "Scommessa su Dio", *Pensieri*, Blaise Pascal
10. ^ "Lo stadio religioso della vita", *Stadio del cammino della vita*, Søren Kierkegaard
11. ^ *"Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino"*, Georg Hegel
12. ^ Wilson, James D. (Winter 1972). "Tirso, hat, and Byron: The emergence of Don Juan as romantic hero". The South Central Bulletin. The Johns Hopkins University Press on behalf of The South Central Modern Language Association. 32 (4): 246–248.
13. ^ *What are examples of a romantic hero?*, su *Reference.com*.
14. ^ Furst, Lilian R. (Spring 1976). "The romantic hero, or is he an anti-hero?". Studies in the Literary Imagination. 9 (1): 53–67.
15. Alcuni studiosi, tra i quali Benedetto Croce (in B. Croce, *Storia di Isabella Morra e Diego Sandoval De Castro*), individuano i prodromi del Romanticismo nel canzoniere di Isabella di Morra (in *Isabella Morra e la Basilicata: atti del Convegno di studi su Isabella Morra*, a cura di Mario Sansone, ed. A. Liantonio, 1981 p.22), poetessa associata al Petrarchismo ma che si distacca dalla corrente per i suoi temi incentrati sull'abbandono e l'isolamento, strettamente connessi alla sua tragica esistenza. La lirica della poetessa, morta assassinata in giovane età, presenta alcune peculiarità di quel che diventerà secoli a venire il movimento romantico. (Nunzio Rizzi, *E donna son, contra le donne dico: il canzoniere di Isabella di Morra*, in *Carte Italiane*, vol. 1, Los Angeles, UCLA, gennaio 2001, p. 18.)
16. ^ Alfieri fu definito dallo storico Walter Maturi il «primo intellettuale uomo libero del Risorgimento» in *D'Azeglio*, in *Dizionario biografico degli iItaliani*, vol. 4, Roma, 1962, pp. 746-752.
17. ^ Nicola Gardini, *Storia della poesia occidentale: lirica e lirismo dai provenzali ai postmoderni*, Mondadori, Milano 2002, pag. 115.
18. ^ Franco Rella, *L'estetica del romanticismo*, Donzelli editore, 1997, p.66 e sgg.
19. ^ G. Petronio, *L'Ottocento*, in Autori vari, *Antologia della letteratura italiana*, IV, Rizzoli, Milano, 1967, p. 1285 e sgg.
20. ^ Egidio Pilia, *Scrittori Sardi* (**PDF**), a cura di Giuseppe Marci, illustrazioni di A. De Cicco, vol. 2, Cagliari, Italia, Centro di Studi Filologici Sardi / CUEC - Sardegna Novamedia Soc. Coop., Dicembre 2013, p. 183, ISBN 978-88-8467-859-1. URL consultato il 16 luglio 2022.
21. ^ Donald N. Koster, Influences of Transcendentalism on American Life and Literature, in David Galens (a cura di), Literary Movements for Students Vol. 1., Detroit, Thompson Gale, 2002., p. 336
22. ^ Traniello, *Storia Contemporanea*, Torino, Sei, 1989, p. 32.
23. ^ «La storia umana appariva perciò guidata non dalla mente e dal volere dell'uomo, fosse pure il più alto genio, non dal caso, ma da una Provvidenza che supera gli accorgimenti politici e che drizza a ignote mete la nave dell'umanità» (Adolfo Omodeo, Introduzione a G. Mazzini, *Scritti scelti*, Milano, Edizioni scolastiche Mondadori, 1952, p. 6).
24. ^ G. Verucci, *La restaurazione* in "Storia delle idee politiche", a cura di L. Firpo, Torino, UTET, 1973.
25. ^ Opera di Anne-Louis Girodet de Roussy-Trioson.
26. ^ A. Omodeo, Introduzione a G. Mazzini, *Scritti scelti*, Milano, 1934, 2ª ed. 1952, op. cit.
27. ^ A. Omodeo, *L'età del Risorgimento italiano*, Napoli, 1955, p. 24.
28. ^ Traniello, *op. cit.*, p. 36.
29. ^ *Ivi*, p.38.
30. In esso Friedrich vive l'esperienza della natura come la via privilegiata per avvicinarsi all'assoluto (*Primo incontro con l'arte*, a cura di Michele Lauro, Giunti, 2005, pag. 150).

31. ^ Michele Lauro, Roberta Ceruti, *Primo incontro con l'arte*, Giunti Editore, 2005, p.150
32. ^ R. Schumann in L. Ronga (a cura di), *La musica romantica*, Mondadori, Milano 1958 p.29
33. ^ *Enciclopedia Italiana Treccani* alla voce "Programma"
34. ^ «Liszt durante una tournée in Inghilterra coniò la denominazione "piano-recital" poi universalmente adottata. Ma allora il termine era impopolare: cosa mai si poteva "recitare" su un pianoforte?» (in Luciano Chiappari, *Franz Liszt: la vita, l'artista, l'uomo*, Edizioni "Tempo sensibile", 1987 p.124)
35. ^ Enrico Fubini, *Il pensiero musicale del Romanticismo*, EDT srl, 2005, pp.109-110
36. ^ *Enciclopedia Italiana Treccani* alla voce "Orchestra"
37. ^ In *Allgemeine musikalische Zeitung* 3 (1801)
38. ^ J.K.F. Triest, *Bemerkungen...*, p.228 nota
39. ^ Enrico Fubini, op.cit. p.113
40. ^ R.Schumann, *La musica romantica* op.cit. p.153
41. ^ F. Liszt, *Un continuo progresso. Scritti sulla musica* a cura di G.Kroo, Milano, Ricordi-Unicopli 1987, p.322

Bibliografia

Classica

- *Lettera semiseria di Grisostomo al suo figliuolo* - Giovanni Berchet
- *Avventure letterarie d'un giorno* - Pietro Borsieri
- *Intorno all'ingiustizia di alcuni giudizi letterari* - Ludovico Di Breme
- *Prefazione al Cromwell* - Victor Hugo
- *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica* - Giacomo Leopardi
- *Lettera sul romanticismo a Cesare D'Azeglio* - Alessandro Manzoni
- *Sermone sulla Mitologia* - Vincenzo Monti
- *Polline* in "Athenäum" - Novalis
- *El Romanticismo* - Carlo Porta
- *Allgemeine Brouillon* - Novalis
- *Della poesia considerata rispetto alle diverse età delle nazioni* - Gian Domenico Romagnosi
- *Frammenti* - Friedrich von Schlegel
- *Idee elementari sulla poesia romantica* e *Dialogo sulle unità drammatiche di luogo e di tempo* - Ermes Visconti
- *Ballate liriche* - William Wordsworth - Samuel Taylor Coleridge
- *Lo studente di Salamanca* - José de Espronceda

Critica

- C. Casaliggi - P. Fermanis, *Romanticism: A Literary and Cultural History*. London e New York: Routledge, 2016.
- S. Battaglia, *Introduzione al Romanticismo italiano* Napoli, Liguori, 1965.
- F. C. Beiser, *The Romantic Imperative*. *The Concept of Early German Romanticism*, Harvard Ma., Harvard University Press, 2006
- A. De Paz, *La rivoluzione romantica. Poetiche, estetiche, ideologie*, Napoli, Liguori, 1984.

- A. De Paz, *Europa romantica. Fondamenti e paradigmi della sensibilità moderna*, Napoli, Liguori, 1994.
- M. Fubini, *Il Romanticismo italiano* - Bari, Laterza, 1953.
- R. Haym, *La Scuola romantica: contributo alla storia dello spirito tedesco* [1870], Napoli, Ricciardi, 1965.
- G. Moretti, *Heidelberg romantica. Romanticismo tedesco e nichilismo europeo*, Napoli, Guida, 2001.
- M. Pagnini *Il Romanticismo*, Bologna, Il Mulino, 1986.
- M. Puppo, *Romanticismo italiano e Romanticismo europeo*, Milano, IPL, 1985.
- P. Quaglia, *Invito a conoscere il Romanticismo*, Milano, Mursia, 1987.
- F.Rossi , L'età romantica -Letteratura tedesca tra Rivoluzione e Restaurazione. Carocci. Roma 2023

Voci correlate

- Arte romantica
- Concezione romantica della storia
- Idealismo
- Musica romantica
- Positivismo
- Sturm und Drang

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni di o su **romanticismo**
- Wikizionario contiene il lemma di dizionario «**romanticismo**»
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **romanticismo (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Romanticism?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Romanticismo*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Giuseppe Gabetti, Giovanni Maver, Giulio Carlo Argan, *, *ROMANTICISMO*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1936.
- Italo Pantani, *Romanticismo*, in *Enciclopedia Italiana*, VII Appendice, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2007.
- *Romanticismo*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Romanticismo*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (**IT**, **DE**, **FR**) *Romanticismo*, su *hls-dhs-dss.ch*, Dizionario storico della Svizzera.
- (**EN**) *Romanticism* / *romantisme*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- M. Fiorot, *Il Romanticismo inglese* (http://www.ilgiardinodeipensieri.eu/storiafil/fiorot-1.htm) Archiviato (https://web.archive.org/web/20130727100420/http://www.ilgiardinodeipensieri.eu/storiafil/fiorot-1.htm) il 27 luglio 2013 in Internet Archive.', in ilgiardinodeipensieri.eu. Studi di Storia della Filosofia, Dicembre 2003;
- *La verità in frantumi: Romanticismo e Tradizione, un rapporto controverso*, su *elapsus.it*.

- (EN) *Romanticismo letterario (poetica)*, su *poetseers.org*.
- (EN) *Dictionary of the History of Ideas* (http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv4-26) Archiviato (https://web.archive.org/web/20090914233216/http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv4-26) il 14 settembre 2009 in Internet Archive., Romanticismo
- (EN) *Dictionary of the History of Ideas* (http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv4-27) Archiviato (https://web.archive.org/web/20081001234406/http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv4-27) il 1º ottobre 2008 in Internet Archive., Romanticismo in politica

Controllo di autorità	Thesaurus BNCF 5670 (https://thes.bncf.firenze.sbn.it/termine.php?id=5670) · LCCN (EN) sh85115078 (http://id.loc.gov/authorities/subjects/sh85115078) · GND (DE) 4050491-8 (https://d-nb.info/gnd/4050491-8) · BNE (ES) XX525357 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX525357) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX525357) · BNF (FR) cb11932798f (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11932798f) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11932798f) · J9U (EN, HE) 987007543889205171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007543889205171) · NDL (EN, JA) 00569675 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00569675)

Portale Arte **Portale Filosofia** **Portale Letteratura**

Portale Musica **Portale Storia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Romanticismo&oldid=138237203"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta l'8 mar 2024 alle 18:24.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Johann Wolfgang von Goethe

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – "Goethe" rimanda qui. Se stai cercando altri significati, vedi **Goethe (disambigua)**.*

(DE)
«Mehr Licht!»

(IT)
«Più luce!»

(Goethe, parole attribuitegli in punto di morte)

Johann Wolfgang von Goethe (in tedesco , [ˈjoːhan ˈvɔlfgaŋ fɔn ˈgøːtə]; Francoforte sul Meno, 28 agosto 1749 – Weimar, 22 marzo 1832) è stato uno scrittore, poeta, drammaturgo, saggista, pittore, teologo, filosofo, umanista, scienziato, critico d'arte e critico musicale tedesco.

Johann Wolfgang von Goethe, ritratto da J. K. Stieler nel 1828

Considerato dalla scrittrice George Eliot «… uno dei più grandi letterati tedeschi e l'ultimo uomo universale a camminare sulla terra»[1], viene solitamente reputato uno dei casi più rappresentativi nel panorama culturale europeo. La sua attività fu rivolta alla poesia, al dramma, alla letteratura, alla teologia, alla filosofia, all'umanesimo e alle scienze, ma fu prolifico anche nella pittura, nella musica e nelle altre arti. Il suo *magnum opus* è il *Faust*, un'opera monumentale alla quale lavorò per oltre sessant'anni[2].

Firma di Goethe

Goethe fu l'originario inventore del concetto di *Weltliteratur* (letteratura mondiale), derivato dalla sua approfondita conoscenza e ammirazione per molti capisaldi di diverse realtà culturali nazionali (inglese, francese, italiana, greca, persiana e araba)[3]. Ebbe grande influenza anche sul pensiero filosofico del tempo[4], in particolare sulla speculazione di Hegel, Schelling[5] e, successivamente, Nietzsche[6].

Indice

Biografia

- A Lipsia (1765-1768)
- A Strasburgo (1770-1771)
- Il Götz von Berlichingen
- A Wetzlar (1772)
- *I dolori del giovane Werther* (1774)
- A Weimar (1775-1786)

Goethe in Italia (1786-1788)
Ritorno a Weimar (1788-1832) e ultimi anni
Importanza storica
Eredità culturale
Goethe scienziato
Filosofia e religiosità di Goethe
L'esoterismo di Goethe
Riconoscimenti dell'importanza storica
Onorificenze
Opere
Romanzi e novelle
Opere teatrali
Poemi e poesie
Saggi
Scritti autobiografici
Conversazioni
Opere complete
Opere in italiano (in ordine di pubblicazione)
Dediche
Note
Bibliografia
Critica
Edizioni
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

> «Sono venuto al mondo a Francoforte sul Meno il 28 agosto 1749 al suono delle campane di mezzogiorno. La costellazione era fortunata; il Sole era nella Vergine, al culmine in quel giorno; Giove e Venere gli ammiccavano amichevolmente, Mercurio senza ostilità; Saturno e Marte erano indifferenti; solo la Luna, quasi piena, esercitava la sua forza avversa con maggior intensità perché entrata nella sua ora planetaria. Essa si oppose dunque alla mia nascita, che non poté succedere fin che quell'ora non fu passata. Questi aspetti fortunati, a cui in seguito gli astrologi diedero molta importanza, possono ben essere stati causa della mia conservazione, perché per inabilità della levatrice io venni al mondo come morto, e solo con molti sforzi riuscirono a farmi vedere la luce.»
>
> (Goethe, dal libro autobiografico *Poesia e verità*, vol. I, trad. di Emma Sola, Firenze, Sansoni, 1944[7])

Primogenito di Johann Caspar (1710-1782), *doctor juris* e consigliere imperiale, uomo di formazione, e di Katharina Elisabeth Textor (1731-1808), Johann Wolfgang von Goethe nacque a Francoforte sul Meno poco dopo il mezzogiorno del 28 agosto 1749, giorno del primo anniversario del matrimonio dei genitori.

La casa natale di Goethe a Francoforte

I genitori di Goethe

Katharina ebbe delle difficoltà nel parto, provocate dall'imperizia della levatrice, che sembra spinsero il nonno materno, Johann Wolfgang Textor, sindaco di Francoforte, a istituire in città l'istruzione ostetrica obbligatoria[8].

Il giorno dopo fu battezzato secondo il rito protestante. Nel dicembre del 1750 nacque la sorella Cornelia Friederike Christiana (1750-1777), la sua compagna di giochi dell'infanzia; gli altri cinque successivi fratelli sarebbero invece morti in tenera età.

Nel periodo che va dal 1752 al 1755, Johann e la sorella frequentarono un asilo, ma il grosso dell'istruzione la ricevettero in casa, sotto la direzione del padre. Entrarono a contatto con il mondo della lettura e impararono divertendosi. Nel 1753, per Natale, il piccolo Johann ricevette in regalo un teatro di marionette.[9]

A partire dal 1755 Johann imparò a leggere e a scrivere il tedesco in una scuola pubblica, poi, privatamente, il latino e un poco di greco. Nel 1757 compose i suoi primi versi, rigorosamente in rima. Nel 1758 studiò il francese e prese lezioni di disegno.

A seguito della guerra dei sette anni, il 1º gennaio 1759 i francesi conquistarono Francoforte e in casa Goethe si installò il luogotenente François de Théas, conte di Thoranc, comandante della piazza; alle truppe francesi si accompagnavano attori e cantanti e Johann ebbe modo di assistere a recite delle tragedie di Racine, di Corneille e delle commedie di Molière, oltre ad altre opere e intermezzi musicali, fino alla partenza dei francesi, avvenuta il 2 dicembre 1762.

Nel 1760 Johann apprese l'arte della calligrafia e studiò l'italiano: il padre era stato in Italia nel 1740 e aveva scritto, in un italiano impreciso, un diario di viaggio e fatto incisioni approssimative di Roma, messe in mostra nella casa natale dei Goethe a Francoforte.

Nel 1762 Johann apprese l'inglese e un po' di ebraico. Nel 1763 cominciò lo studio del pianoforte e nello stesso anno, il 25 agosto, assistette a un concerto di pianoforte di Mozart, allora bambino di sette anni, imparruccato e con lo spadino al fianco. Adolescente, imparò l'equitazione e la scherma.[10]

Nel 1764, l'anno della salita al trono di Giuseppe II, gli capitò di raccomandare al nonno materno un giovane per un impiego nell'amministrazione cittadina; dopo l'assunzione, si scoprì che quell'impiegato era un truffatore. Johann fu, in un primo tempo, perfino sospettato di complicità, ma presto si riconobbe la sua estraneità ai fatti.

Ormai diciassettenne, fu tempo per Johann di frequentare l'università: egli avrebbe voluto seguire i corsi di lettere classiche e retorica a Gottinga, ma il padre scelse per lui gli studi di diritto a Lipsia e così, il 30 settembre 1765, Johann partì da Francoforte per quella città, con in tasca la buona somma di 1.200 fiorini per garantirsi un più che decoroso mantenimento.[9]

A Lipsia (1765-1768)

A Lipsia Johann si inserì senza difficoltà nella frivola vita di società, così diversa da quella conservatrice e patriarcale di Francoforte; ebbe una relazione con Kätchen Schönkopf (1746-1810), scrisse *Die Laune des Verliebten* ("Il capriccio dell'innamorato"), una commedia arcadica, e *Die Mitschuldigen* ("I correi"), altra commedia senza pretese, e varie poesie musicate da quel Bernhard Breitkopf, proprietario di una Casa editrice musicale che sarebbe diventata molto famosa, del quale il giovane Goethe frequentò la famiglia. Relativamente a questo periodo, egli commentò di avere allora cominciato a seguire la tendenza a «trasformare in un'immagine, in una poesia e a portare a compimento in me quel che mi dava gioia o tormento o che comunque occupava il mio spirito», e che «tutto ciò che si è conosciuto di me sono solo frammenti di una grande confessione». Fra il febbraio e il marzo del 1768 si recò a Dresda, visitando le collezioni d'arte raccolte nella città e in giugno venne a conoscenza della tragica morte di Johann Joachim Winckelmann, che egli apprezzava molto.

Tuttavia i componimenti di Johann non vennero apprezzati ed egli stesso si convinse che fosse meglio bruciare la maggior parte di quella prima produzione; il 28 agosto 1768 ritornò a Francoforte senza aver concluso nulla.[11]

A Strasburgo (1770-1771)

Johann Gottfried Herder

A Francoforte Johann soffrì di coliche, vomitò sangue e dovette subire anche un intervento chirurgico al collo; il giovane Goethe non pensò di poter vivere a lungo e si aprì all'influsso religioso pietistico della madre e della sua amica Susanna Katharina von Klettenberg (1723-1774), una signora quarantacinquenne che egli avrebbe ricordato affettuosamente in *Poesia e verità*, e nelle *Confessioni di un'anima bella*. Fu un breve periodo in cui, oltre a partecipare, in verità senza entusiasmo, a pratiche devozionali, lesse la *Storia della Chiesa e degli eretici* di Gottfried Arnold insieme con l'ascetica *Imitazione di Cristo*. Interessandosi anche di occultismo e astrologia occidentale,[12] Goethe fu sempre anticonfessionale, pur guardando con simpatia e interesse alla ricerca spirituale, e si definì un eretico che i cristiani avrebbero volentieri messo al rogo.

Con il ritorno della buona salute tornò anche il tempo di riprendere gli studi universitari; a Strasburgo avrebbe potuto imparare bene il francese e studiare in una università di cultura tedesca: così, partito alla fine del marzo 1770, il 2 aprile Johann giunse a Strasburgo. Qui si fece molti amici, come Johann Heinrich Jung-Stilling, che scrisse *La giovinezza di Heinrich Stilling*, e il futuro drammaturgo Jakob Michael Reinhold Lenz; all'inizio dell'estate visitò con due amici l'Alsazia e la Lorena. Conobbe e subì l'influenza di Johann Gottfried Herder, letterato e filosofo già noto, il quale, al termine di un suo viaggio in Francia, era stato costretto a soffermarsi in settembre a Strasburgo per un'operazione agli occhi. Per un ammiratore della poesia popolare (*Volkspoesie*) come Herder, Goethe compose il lied *Rosellina della landa*, gabellandoglielo

come autentica poesia popolare, e ne ascoltò le tesi sullo spirito nazionale tedesco elaborandole in scritti su Shakespeare e sull'architettura gotica: «l'architettura tedesca», scrisse Goethe, «la nostra architettura, mentre gli italiani non ne hanno alcuna da vantare come propria e ancor meno i francesi».

Coevo di Maria Antonietta, non solo fu presente alla sua parata nuziale a Strasburgo nel 1770, ma fu anche un importante testimone dell'allestimento del padiglione temporaneo realizzato per la cerimonia di consegna. Nella sua opera *Poesia e Verità* descrisse dettagliatamente l'edificio e raccontò la sua emozione nell'intravedere la principessa imperiale dietro i finestrini della sua carrozza dorata.

Lesse con interesse i romanzi inglesi di Goldsmith, Fielding e Sterne e si interessò a un personaggio storico, Götz von Berlichingen, e a un personaggio di fantasia che attraverso di lui ottenne poi una fama immortale, il Dottor Faust. Nella primavera del 1771, nel vicino paese di Sessenheim, ebbe un'impegnativa relazione amorosa con Friederike Brion (1752-1813), figlia di un pastore protestante. La relazione gli ispirò diverse liriche, come *Willkommen und Abschied* (Benvenuto e addio), *Maifest* (Festa di maggio), *Ob ich dich liebe, weiß ich nicht* (Non so se ti amo) e *Jetzt fühlt der Engel* (Ora l'angelo sente). Nell'estate dello stesso anno Johann presentò la dissertazione che avrebbe dovuto procurargli la laurea, ma poiché questa venne respinta, egli non poté ottenere il titolo di dottore in legge. In sostituzione, il 6 agosto 1771, presentò alcune tesi di diritto che, approvate, gli valsero il titolo inferiore di *Licentiatus juris*. Salutò Friederike, che avrebbe rivisto a Sessenheim amichevolmente otto anni dopo, e ritornò a Francoforte.[13]

Il Götz von Berlichingen

Götz von Berlichingen

Tornato a Francoforte, la città nido, scrisse: «*nidus*, buono a covarci uccellini ma in senso figurato, *spelunca*, un tristo paesucolo. Dio ci scampi da tanta miseria. Amen». Il 28 agosto 1771, giorno del suo ventiduesimo compleanno, Goethe ottenne il permesso di esercitare la professione di avvocato, che però avrebbe abbandonato da lì a quattro anni. Continuò a scrivere, in quegli anni, seguendo la nuova corrente dello *Sturm und Drang*, la nuova poetica preromantica della *Tempesta e Impeto* (dal dramma omonimo di Friedrich Maximilian Klinger). Scrisse poi che in quegli anni «giovani geniali vennero improvvisamente alla ribalta con grandissimo coraggio e presunzione, com'è peculiare a quell'età, e impiegando le loro energie produssero molte cose buone, donarono molta gioia ma, abusandone, diedero molti dispiaceri e provocarono parecchi guai».

Il frutto di Goethe fu la storia drammatizzata, in prosa, *Die Geschichte Gottfriedens von Berlichingen mit der eisernen Hand* (Storia di Goffredo di Berlichingen dalla mano di ferro), compiuta alla fine del 1771 che, rielaborata alla fine del marzo 1773, fu pubblicata anonima nel giugno successivo con il titolo *Götz von Berlichingen mit der eisernen Hand. Ein Schauspiel*. Testo di lettura da non rappresentare in teatro, fu pubblicato con autorizzazione di Goethe nel 1787; Goethe vi ritornerà ancora nel 1804 per adattarla al teatro e la prima rappresentazione fu data a Weimar il 22 settembre 1804.

Tratto dall'autobiografia dello stesso Götz, scritta nel 1562 e nota a Goethe in un'edizione del 1731, è la vicenda di un piccolo feudatario tedesco che si ribella ai potenti schierandosi con i contadini in rivolta contro l'Impero nella guerra del 1525; Goethe rappresenta la tragedia dell'onestà e della lealtà cavalleresca -

in un'epoca in cui la cavalleria era decaduta ad attività di ladrocini, di sopraffazioni e di arbitrii - che soccombono contro la viltà, la corruzione e l'adulazione. Ma è anche la denuncia delle condizioni miserabili di una società che impedisce alle persone di ingegno di realizzarsi, e opprime e si oppone alla virtù.

In realtà Goethe, che segue la concezione möseriana dell'epoca feudale classica come "epoca della libertà", non comprende né la natura reazionaria della rivolta dei nobili né la natura progressista della rivolta dei contadini, ma individua correttamente il processo storico che trasforma i cavalieri in nobili di corte di Stati assolutisti.

A Wetzlar (1772)

A maggio del 1772, dietro consiglio del padre, Johann si trasferì nella cittadina di Wetzlar, dove era stata istituita la Corte imperiale di giustizia, un tribunale presso il quale si iscrisse il 23 maggio come praticante. Naturalmente non si occupò di faccende legali: preferì frequentare la taverna del "Principe ereditario", dove conobbe, fra tanti, Karl Wilhelm Jerusalem (1747-1772), figlio di un noto teologo, giovane intellettuale inquieto, innamorato di una donna sposata, e l'avvocato Johann Christian Kestner (1741-1800), del quale si conosce un interessante giudizio sul giovane e ancora sconosciuto Goethe:

> «Ha molti talenti, è un vero genio e un uomo di carattere, ha un'immaginazione straordinariamente viva, per cui si esprime per lo più con immagini e similitudini. Nei suoi affetti è impetuoso, tuttavia spesso sa dominarsi bene. Il suo modo di pensare è nobile. Libero da pregiudizi quanto più è possibile, agisce come gli viene in mente, senza curarsi di quel che pensano gli altri. Ogni costrizione gli è infatti odiosa. Ama i bambini ed è molto bravo a trattarli. È bizzarro e nel suo modo di fare, nell'apparenza esteriore, ha diverse cose che potrebbero renderlo sgradevole ma gode di molto favore fra i bambini, le donne e molti altri ancora. Ha moltissima stima del sesso femminile. I suoi principi non sono ancora molto saldi, non è quello che si può definire un ortodosso, ma non per orgoglio o per capriccio o per darsi delle arie.
>
> Non ama turbare negli altri la tranquillità delle loro convinzioni. Odia lo scetticismo, aspira alla verità e alla chiarezza su alcune materie principali e crede anche di avercela, questa chiarezza sulle cose importanti. Ma secondo me, non la possiede ancora. Non va in chiesa, non si comunica, prega raramente: "non sono abbastanza simulatore per farlo", dice. Della religione cristiana ha molto rispetto, ma non nella forma presentata dai teologi. Crede in una vita futura, in una condizione migliore. Aspira alla verità, ma preferisce sentirla più che darne una dimostrazione. Ha già fatto molto e ha dalla sua molte conoscenze e molte letture; ma è più quello che ha pensato e ha ragionato. La sua occupazione principale consiste nelle belle arti e nelle scienze o meglio, in tutte le scienze, tranne quelle che ci procurano il pane... insomma, è un uomo assai notevole.»
>
> (Johann Christian Kestner, da una lettera all'amico Hennings, autunno 1772[14])

Kestner era fidanzato con una ragazza, Charlotte (o Lotte) Buff (1753-1828) che, egli scrisse, «non è una bellezza straordinaria ma è quello che si dice una bella ragazza e a me nessuna è mai piaciuta più di lei», mentre Goethe, che la conobbe il 9 giugno e la frequentò quasi giornalmente, la definì una «di quelle che sono fatte, se non per ispirare passioni violente, certo per suscitare la simpatia generale».

L'insistente assiduità della presenza di Goethe provocò la reazione di Lotte che, il 16 agosto, gli dichiarò che egli «non può sperare altro che amicizia» e l'11 settembre 1772 Goethe lasciò Wetzlar. A Francoforte, ricevette da Kestner la notizia che il comune amico Jerusalem si era ucciso il 30 ottobre; nella vicenda vi era

tutto l'intreccio del prossimo romanzo *I dolori del giovane Werther*.

Charlotte Buff Kestner

I dolori del giovane Werther (1774)

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***I dolori del giovane Werther***.

Werther conosce e frequenta due giovani fidanzati, Charlotte e Albert; si innamora della ragazza, che pure potrebbe ricambiarlo, ma è respinto da quest'ultima (chiamata amichevolmente Lotte) che è promessa in sposa ad Albert e può concedere a Werther solo la propria amicizia.

Frontespizio della prima edizione

Werther è un intellettuale borghese le cui possibilità di realizzarsi sono condizionate dalla capacità o meno di adeguarsi alla realtà delle piccole corti aristocratiche tedesche. Egli vive una duplice contraddizione: l'incapacità di realizzare il fine dell'umanesimo borghese di una piena realizzazione della propria personalità nella viva realtà sociale e l'incapacità di accettare la convenzione pietistica del tempo, secondo la quale l'amore fra uomo e donna, se non permesso, deve trasformarsi in amore fraterno. La contraddizione non si risolve perché Werther non separa gli interessi sociali dai suoi interessi individuali: intellettuale in una Germania semifeudale, non riesce a realizzarsi e la sua coscienza, che non scinde in sé le esigenze della ragione da quelle del sentimento, le esigenze dell'ambizione sociale da quelle dell'amore, lo spinge al suicidio.

Leggendo il *Werther*, dipinto di Wilhelm Amberg, 1870

Napoleone, nel noto incontro a Erfurt nel 1808, fece rilevare a Goethe proprio la mancata separazione, in Werther, fra ambizione e amore; e infatti Napoleone seppe ben distinguere, nella sua vita, la necessità della realizzazione del successo politico da quella del sentimento privato: in quanto non diviso dalla realtà di una società ben più matura, egli aveva ben chiara tale distinzione, da lui vissuta nella scissione della propria coscienza. Werther ha invece una coscienza indivisa proprio perché egli vive separato dalla realtà; per continuare a vivere, egli avrebbe dovuto "uccidere la sua coscienza", avrebbe dovuto "morire nella propria coscienza" per poter vivere senza sofferenze nella realtà.

Il successo di questo romanzo epistolare, scritto di getto dal febbraio al marzo 1774, fu straordinario e fu anche pretesto di non poche funeste imitazioni; lo stesso Goethe assistette al recupero del cadavere di una ragazza suicidatasi a Weimar con in tasca il romanzo. La maggior parte dei lettori credette di ravvisare in Werther, come scrisse il Croce, «l'apologia della passione e ragione, la protesta contro le regole, i pregiudizi e le convenzioni sociali» non vedendo invece la sostanza reale, la rappresentazione di una malattia, che non è tuttavia la malattia psichica di un individuo, ma è la malattia della Germania dell'epoca. Al tempo in terra tedesca, ancora lontana dagli ideali di libertà e autodeterminazione francesi o americani, il disagio e la ristrettezza dovuti alla condizione di cittadino rinchiuso tra le mura di mille staterelli era sentore comune tra le classi medio-alte. Werther, come borghese, ne è l'esempio ma anche al contempo la parodia: lo scopo di Goethe era infatti quello di mettere in ridicolo questo atteggiamento di passività fisica e mentale, cosa che

non fu pienamente capita dai lettori meno attenti. In molti casi, la sottile ironia del maestro tedesco, soprattutto un'errata e affrettata interpretazione, finì per portare molti giovani di buona famiglia al suicidio. Quarant'anni più tardi, in *Poesia e verità*, Goethe scriverà al riguardo:

> «L'effetto di questo libro fu grande, anzi enorme, specialmente perché comparve nel tempo giusto. Perché, come basta una pagliuzza per far scoppiare una mina potente, anche l'esplosione che si produsse nel pubblico risultò così potente perché il mondo dei giovani era già minato e la commozione fu tanto grande perché ciascuno veniva allo scoppio con le sue esigenze esagerate, le sue passioni inappagate e i suoi dolori immaginari.»
>
> (Goethe, *Poesia e verità*, 1811-1833)

A Weimar (1775-1786)

Ritratto di Goethe nella campagna Romana, di Tischbein

Goethe conobbe Klopstock e il teologo svizzero e appassionato di fisiognomica Johann Caspar Lavater, il quale credeva di individuare nel profilo dei volti il carattere delle persone e, a questo scopo, fece eseguire dal pittore Schmoll diversi ritratti di Goethe. Incontrò anche il filosofo Jacobi, il quale, polemizzando contro Spinoza e qualificandolo come ateo, stimolò Goethe, che pure non amava la filosofia, ad approfondire la conoscenza del filosofo olandese. In seguito Goethe si sarebbe sempre riconosciuto nelle teorie panteiste di Spinoza.

Nel 1775 ebbe un nuovo breve fidanzamento con la sedicenne Lili Schönemann (1758-1817), figlia di un banchiere, ma in ottobre, non sopportando la prospettiva di un vincolo matrimoniale, ruppe con lei[15] e il 7 novembre giunse a Weimar come precettore del diciottenne Carlo Augusto, duca di Sassonia-Weimar-Eisenach, che governava uno staterello formato unicamente dalla capitale Weimar, cittadina di 6.000 abitanti, dalla città universitaria di Jena e da alcune "ville di delizia".

Nel 1776 Goethe divenne membro del Consiglio segreto: il 6 settembre 1779 venne nominato consigliere segreto e confessò: «mi sembra meraviglioso raggiungere, come in un sogno, a trent'anni, il più alto grado onorifico che un cittadino tedesco possa ottenere». Il 10 aprile 1782 ottenne il titolo nobiliare dall'imperatore Giuseppe II. Nel frattempo scrisse il dramma *Stella*.

Gli anni che vanno dal 1776 al 1788 furono segnati dall'amicizia con Charlotte von Stein (1742-1827), donna che si impegnò a educarlo ai compiti che lo avrebbero atteso come precettore e poi come consigliere del duca. La von Stein dovette innanzitutto trasformare l'illustre poeta in un uomo di mondo, poi ridurre il viziato idolo del momento in un uomo rispettoso delle regole di vita esistenti nel ristretto e selezionato ambiente in cui viveva la duchessa Anna Amalia. Questi insegnamenti di equilibrio, misura e autocontrollo, che furono la base della sua evoluzione, vennero ben accettati da Goethe, pur costandogli considerevoli sforzi e sacrifici.

Nel 1777 morì la sorella Cornelia. Johann visitò la zona dello Harz e cominciò il *Wilhelm Meister*. Nel 1778 fece un viaggio a Berlino e cominciò a scrivere l'*Ifigenia in Tauride* (*Iphigenie auf Tauris*), completata nella versione in prosa l'anno successivo. Studiò mineralogia, anatomia, osteologia, geologia e botanica e, nel

1782, anno di morte del padre, si trasferì in una nuova e definitiva casa.

Charlotte von Stein

I primi dieci anni trascorsi a Weimar, caratterizzati da una certa povertà nella produzione poetica, mostrarono soprattutto questa sua lenta trasformazione. Vi furono opere ancora improntate alla sua poesia precedente, come, per esempio, *I canti di Mignon* inclusi nel *Wilhelm Meister*, le due ballate *Il pescatore* (*Der Fischer*) e *Il re degli elfi* (*Erlkönig*), e lo stupendo *Canto notturno del viandante* (*Wanderers Nachtlied*), poesia nella quale l'anima del poeta lentamente si sostituisce al cuore capriccioso che aveva dominato la produzione precedente.

La ricerca della verità ultima dell'anima dominò altre composizioni; scrisse infatti il *Canto degli spiriti sopra le acque* (*Gesang der Geister über dem Wasser*, che fu poi musicato da Franz Schubert), i *Limiti dell'umano* (*Grenzen der Menschheit*) e *Il divino* (*Das Göttliche*). In quel periodo (dal 1777 al 1785) Goethe compose anche il romanzo *La missione teatrale di Wilhelm Meister* (*Wilhelm Meisters theatralische Sendung*), in questa prima versione ritrovato e pubblicato solo nel 1911. Quegli anni, inoltre, lo videro impegnato su diversi fronti come consigliere ministeriale per gli affari militari, per la viabilità, per le miniere e la pubblica amministrazione.

Durante il suo soggiorno a Weimar, Goethe fu iniziato alla massoneria nella loggia «Amalia» il 23 giugno 1780.[16] Un anno dopo, il 23 giugno 1781, diventò «Compagno», «Maestro» il 2 marzo 1782, con il duca Carlo Augusto di Sassonia-Weimar-Eisenach, che era un suo amico e protettore. Il 4 dicembre 1782 ricevette il quarto grado scozzese della «Stretta Osservanza» e l'11 febbraio 1783 aderì agli «Illuminati».

Fu anche sovrintendente ai musei, e - come si è detto - nel 1782 venne insignito del titolo nobiliare. Quel periodo di radicali cambiamenti, e senza dubbio negazione di sé, finì quando Goethe, nel 1786, all'insaputa di tutti, fuggì in Italia.

Goethe in Italia (1786-1788)

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Viaggio in Italia (saggio)***.

Lapide in memoria di Goethe a Rovereto

Nel 1786 Goethe, a 37 anni, intraprese il suo primo viaggio in Italia, durato quasi due anni: arrivò a Trento il 10 settembre e poi continuò il suo viaggio verso Rovereto e Torbole.

«Eccomi a Rovereto, punto divisorio della lingua; più a nord si oscilla ancora fra il tedesco e l'italiano. Qui per la prima volta ho trovato un postiglione italiano autentico; il locandiere non parla tedesco, e io devo porre alla prova le mie capacità linguistiche. Come sono contento che questa lingua amata diventi ormai la lingua viva, la lingua dell'uso!»

(*Viaggio in Italia*, 1829)

Entrato nel territorio della Repubblica di Venezia si fece malaccortamente sorprendere a Malcesine mentre redigeva uno schizzo del castello. Fu quindi sospettato di essere una spia e tratto in arresto, per essere poi liberato appena venne confermata la sua identità.

Il lago di Garda gli fece una grandissima impressione, in quanto il clima mediterraneo, gli uliveti e gli agrumi del Benaco gli schiudevano un nuovo mondo e quando, poche settimane dopo, giunse a Verona, ricchissima di resti romani, il suo entusiasmo salì alle stelle, soprattutto dopo la visita all'Arena.

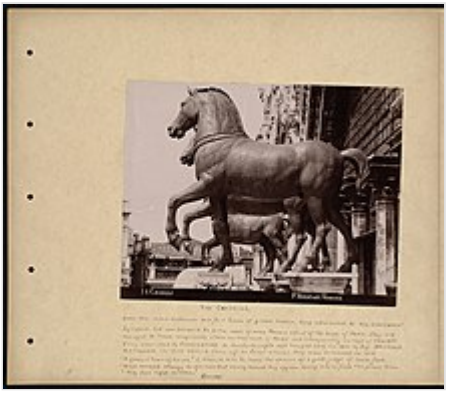
Cipresso di Johann Wolfgang von Goethe nel 1994 (abbattuto da una tempesta nel 2020), palazzo Giusti del Giardino[17]

Dopo Verona, Goethe si spostò dapprima a Vicenza. Qui visitò alcune opere architettoniche di Andrea Palladio, lodando l'artista, e Villa Valmarana ai Nani, elogiando il Tiepolo.

Venezia, Calle dei fuseri

Il 28 settembre, alle cinque di sera, Goethe arrivò a Venezia e, alla vista di una gondola, lo scrittore rammentò un modello in miniatura che il padre aveva portato dal suo viaggio in Italia. Qua si fermò per 16 giorni dove, oltre alle opere artistiche, tra cui i Cavalli di San Marco, si divertì molto a vedere nei teatri gli spettacoli della Commedia dell'arte; inoltre si fece portare al Lido di Venezia, dove per la prima volta vide il mare.

Proseguì quindi per Roma e soggiornò in via del Corso 18 dove oggi c'è il museo la Casa di Goethe e riscrisse *Ifigenia in Tauride* in versi, poi nel febbraio-giugno 1787 arrivò a Napoli, dove si fermò più di un mese. In città soggiornò presso Palazzo Filangieri d'Arianello (dove è ora presente anche una targa in suo onore) e Palazzo Sessa, all'epoca sede dell'Ambasciata inglese nel Regno di Napoli.[18][19]



I cavalli di San Marco

A Napoli conobbe Jakob Philipp Hackert e Gaetano Filangieri. Salì per due volte sul Vesuvio in eruzione, visitò Pompei, Ercolano, Portici, Caserta, Torre Annunziata, Pozzuoli, Salerno, Paestum e anche Cava de' Tirreni, città da cui rimase particolarmente affascinato. Sbarcò poi in Sicilia, visitando Palermo, Segesta, Selinunte e Agrigento, passando per Caltanissetta, quindi sul versante est a Catania, Taormina e Messina. Ne rimase estasiato, affermando alla fine del suo lungo viaggio:

> «L'Italia, senza la Sicilia, non lascia nello spirito immagine alcuna. È in Sicilia che si trova la chiave di tutto. […] La purezza dei contorni, la morbidezza di ogni cosa, la cedevole scambievolezza delle tinte, l'unità armonica del cielo con il mare e del mare con la terra […] chi li ha visti una sola volta, li possederà per tutta la vita.»

Dopo un secondo soggiorno a Napoli rientrò a Roma e infine il 18 giugno 1788 a Weimar, dopo aver trascorso due anni di piena felicità, nel duplice appagamento dei sensi e dello spirito, grazie all'amore e all'incanto della civiltà antica. Il paesaggio, l'arte e il carattere del popolo italiano incarnarono il suo ideale di fusione di spirito e sensi. Qui egli riuscì a dare la forma definitiva a quella *Ifigenia in Tauride* che, scritta in prosa, trovò il suo compimento nel *Blank verse* o "pentapodia giambica". Durante il suo soggiorno di più di un anno a Roma commissionò allo scultore di Sciaffusa Alessandro Trippel il proprio famoso busto marmoreo.

Goethe alloggiò a Catania nel 1787, epigrafe di Mario Rapisardi

La *Ifigenia* venne giudicata il vangelo del moderno umanesimo. Questo dramma, come tutti i drammi di Goethe, fu una tragedia solo in potenza, infatti Ifigenia avrebbe salvato il fratello dalla follia e Toante dall'ingiustizia, ma, soprattutto, grazie alla propria forza morale, avrebbe trionfato sul destino e mantenuto la propria libertà. Un altro esempio di questo peculiare intendere il dramma, fu il *Torquato Tasso*, altra opera portata a termine in Italia (Goethe visitò la cella del Tasso e la casa di Ludovico Ariosto a Ferrara e gli antichi palazzi degli Estensi), nel quale lo scrittore tedesco celebrò nel poeta italiano il proprio demone giovanile.

Ritorno a Weimar (1788-1832) e ultimi anni

Al ritorno a Weimar trovò una fredda accoglienza. Rinunciò a quasi tutti gli incarichi e si legò stabilmente a Christiane Vulpius (1765-1816), una semplice fioraia. Dei cinque figli avuti con lei, solo August (1789-1830) sarebbe sopravvissuto[20].

La pubblicazione delle *Elegie romane* (*Römische Elegien*), racconto del periodo italiano, suscitò indignazione per i suoi aspetti sensuali e licenziosi. Studiò anatomia e ottica.

Targa commemorativa di Goethe a Venezia sulla Riva del Carbon

Nel 1790 fece un breve viaggio a Venezia che gli ispirò gli *Epigrammi veneziani* (*Venezianische Epigramme*). Scrisse la *Metamorfosi delle piante* (*Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären*) e i *Saggi sull'ottica*. Nel 1792 assistette alla battaglia di Valmy e l'anno successivo all'assedio di Magonza. Poi pubblicò, senza successo, *La volpe Reinardo* (*Reineke Fuchs*), poema animalesco. Non condivise gli ideali della rivoluzione francese, fu invece ammiratore di Napoleone, pur avendo capito che era un tiranno, che ebbe modo di conoscere nel 1808.

L'insieme degli eventi chiuse Goethe in una sorta di isolamento sociale, ma soprattutto spirituale. La consapevolezza di essere incompreso e la dolorosa coscienza della propria momentanea

aridità poetica lo portarono al disprezzo e rifiuto di tutto ciò che fosse lontano dal proprio modo di pensare. La crisi di quegli anni fu gravissima, ma, come già in passato, nel 1794, la comparsa e l'amicizia di un uomo come Friedrich Schiller lo salvò da tale situazione. Dal 1794 si dedicò principalmente alla letteratura. Nel 1808 uscì l'edizione *Opera omnia* in 12 volumi, ma ancora doveva pubblicare *Le affinità elettive* (*Die Wahlverwandschaften*), la *Teoria dei colori* (*Zur Farbenlehre*) e molto altro, tanto che nel 1826 cominciò l'edizione completa in 40 volumi[21].

Nel 1814 incontrò Marianne von Willemer (1784-1860). Nel 1817 assistette al matrimonio del figlio August con Ottilie von Pogwisch (1796-1872), dalla quale ebbe poi tre figli che Goethe poté conoscere[22]. Intorno agli anni 1821-1823 amò (dopo la morte della moglie, avvenuta nel 1816) una certa Ulrike von Levetzow (1804-1899), di 55 anni più giovane di lui.

Negli ultimi anni conobbe e si affezionò al giovane Felix Mendelssohn, allora poco più che ventenne, che lo venerava e poté abbellire le sue ore con la musica e la colta conversazione.

Dopo una vita di straordinaria fecondità creativa, morì nel 1832 a Weimar, probabilmente per un attacco cardiaco. Le sue spoglie riposano nella Cripta dei Principi nel cimitero storico di Weimar.

Anche se la questione è assai controversa, le sue ultime parole, divenute comunque famosissime, sarebbero state: *Mehr Licht* («Più luce»), quasi a conferma della sua convinzione che, se a un uomo vivo è inconcepibile la propria morte, allora la nostra vita non finirà[23]. Tuttavia per altri la frase avrebbe una spiegazione molto più prosaica: Goethe chiedeva semplicemente che gli si aprisse la finestra. Per altri ancora, le sue ultime parole sarebbero state: *Mehr Nicht* («Non più»), quasi l'opposto di *Mehr Licht*[23].

Importanza storica

L'importanza di Goethe nel XIX secolo fu enorme. Per molti aspetti, fu l'iniziatore di molti concetti e idee che sarebbero con il tempo divenuti familiari a tutti. Goethe produsse volumi di poesia, saggi, critiche e lavori scientifici, inclusa una teoria sull'ottica e ricerche anticipatrici della teoria evolutiva e linguistica. Era affascinato dai minerali e dalla mineralogia; il minerale goethite prende nome da lui. Come filosofo e scrittore fu una delle figure chiave della transizione dall'Illuminismo al Romanticismo.

Eredità culturale

La seguente lista di lavori chiave può dare il senso dell'impatto che la sua opera ha sul suo e sul nostro tempo.

Il romanzo epistolare *I dolori del giovane Werther*, pubblicato nel 1774, narra una triste storia d'amore che si conclude con un suicidio. Goethe ammise di aver "ucciso il suo eroe per salvare se stesso". Il romanzo è tuttora in stampa in dozzine di lingue. Da quest'opera trasse ispirazione Ugo Foscolo per il romanzo epistolare *Ultime lettere di Jacopo Ortis*.

Il poema epico *Faust* fu composto a intervalli, e pubblicato integralmente soltanto postumo. La prima parte fu pubblicata nel 1808 e suscitò grande impressione. La prima versione operistica musicata da Spohr apparve nel 1814, e divenne l'ispirazione per le opere di Charles Gounod, Hector Berlioz, Arrigo Boito e Ferruccio Busoni, i poemi sinfonici di Richard Wagner e Franz Liszt, Gustav Mahler, nonché per la cantata per soli, coro e orchestra *Scene dal Faust di Goethe* di Robert Schumann. La trama essenziale del "vendersi l'anima al diavolo" in cambio di potere nel mondo terreno assunse importanza crescente e divenne una

metafora del trionfo della tecnologia e della rivoluzione industriale con tutto il suo fardello di umane sofferenze. L'opera poetica di Goethe fu modello per un intero movimento poetico tedesco detto *Innerlichkeit* (introversione), rappresentato per esempio da Heine. Le opere di Goethe ispirarono molti compositori, fra i quali Mozart, Tomášek, Beethoven, Schubert, Brahms e Wolf.

Monumento di Goethe a Lipsia

L'influenza di Goethe fu capitale perché rappresentò la transizione e il mutamento della sensibilità europea, un aumentato interesse per la sensualità, l'indescrivibile e l'emozionale. Ciò non vuol dire che Goethe fosse iperemotivo o sensazionalista, al contrario: predicava la moderazione e percepiva l'eccesso come una malattia. "Non vi è nulla di peggiore dell'immaginazione senza gusto". Argomentò che la legge scaturisce dalle profondità dello spirito di un popolo e dalla terra in cui vive, e che quindi anche le leggi più avvedute non possono sempre essere imposte dall'alto: una tesi che lo mise in opposizione diretta con coloro che cercavano di costruire monarchie "illuminate" basate su leggi "razionali", per esempio Giuseppe II d'Austria o, più tardi, Napoleone imperatore dei francesi.

Questa sensibilità avrebbe con il tempo costituito la base delle rivoluzioni liberali del XIX secolo. Ciò lo rende, insieme con Adam Smith, Thomas Jefferson, Ralph Waldo Emerson e Ludwig van Beethoven, una figura fondamentale dei due mondi culturali, dell'Illuminismo come del Romanticismo: da un lato, seguace del gusto, dell'ordine e del dettaglio cesellato che è il marchio di fabbrica dell'*Età dei Lumi* e del periodo neoclassico in architettura, dall'altro, vòlto alla ricerca di una personale e intuitiva forma di espressione.

Tra i grandi eredi della scrittura e del pensiero goethiano nella letteratura tedesca dell'Ottocento va citato senz'altro Friedrich Nietzsche e per il Novecento il romanziere Thomas Mann e il poligrafo Ernst Jünger.

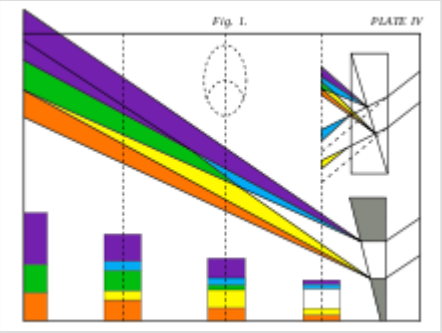
Goethe scienziato

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Scienza goethiana****.*

Come già accennato, Goethe era animato anche da profondi interessi di natura scientifica, riguardanti in particolare la morfologia, la botanica, la zoologia, la mineralogia, la meteorologia, l'ottica,[24] che egli indagò con un suo metodo peculiare, contrapposto a quello tradizionale della scienza newtoniana, da lui giudicata astratta e unilaterale,[25] pervenendo tra l'altro a scoperte anatomiche di una certa rilevanza come quella dell'osso intermascellare.[26]

Ritratto di Goethe del 1774

La natura, per Goethe, va indagata nel suo divenire, a partire dalle idee archetipe originarie (*urphänomen*) di cui è intessuta, e che si evolvono progressivamente come un organismo manifestandosi nella concretezza dei fenomeni particolari: tali sono per esempio l'idea della pianta-tipo illustrato nella *Metamorfosi delle piante*, che genera l'infinita varietà e molteplicità degli organismi vegetali a



Lo spettro luminoso, dalla *Teoria dei colori*: Goethe osservò che facendo passare un raggio attraverso un prisma i colori sorgevano solo lungo i bordi tra la luce e il buio, e lo spettro si verificava quando i bordi colorati si sovrapponevano.

seconda delle differenti condizioni ambientali in cui si imbatte; oppure la luce, che incontrandosi con i fenomeni dell'oscurità dà luogo alla varietà dei colori percepibili ordinariamente con il senso della vista.

La convinzione che sia l'idea a operare nei fenomeni, e non la materia o gli atomi, lo portò a scontrarsi con la mentalità del mondo scientifico del suo tempo, che non ammetteva che un poeta potesse essere considerato uno scienziato. La distanza che separò Goethe dalla scienza moderna, di stampo newtoniano, fu rimarcata da Gottfried Benn con le seguenti parole:

«Da Omero a Goethe c'è un'ora sola, da Goethe a oggi ventiquattro ore, ventiquattro ore di trasformazione.»

(Gottfried Benn, *Doppia vita*, Sugar, 1967, p. 129)

Goethe non vedeva alcuna incompatibilità tra arte e scienza,[25] ritenendo anzi che quest'ultima fosse «uscita dalla poesia»:[27] entrambe le discipline, infatti, si propongono di rivelare in forma più compiuta e comprensibile quei modelli e archetipi che si nascondono alla percezione dei sensi, e possono essere dischiusi dallo scienziato solo mediante un'osservazione attiva, cioè una disposizione d'animo intuitiva che normalmente si attribuisce all'artista.

Il metodo della scienza goethiana verrà accolto e integrato nella disciplina spirituale dell'antroposofia fondata agli inizi del Novecento da Rudolf Steiner, il quale sosterrà che Goethe aveva raggiunto «concezioni fondamentali per la scienza dell'organico che hanno la stessa importanza delle leggi fondamentali di Galileo per quella dell'inorganico».[28]

Filosofia e religiosità di Goethe

> «La vita appartiene ai viventi, e chi vive deve essere preparato ai cambiamenti.»
>
> (Goethe, da *Gli anni di pellegrinaggio di Wilhelm Meister*)

Goethe fu anche portatore di una sua visione filosofica del mondo, che egli tuttavia non tradusse mai in un sistema compiuto di pensiero, ma lo spinse a ricercare nei filosofi del suo tempo, o a lui precedenti, quei concetti in grado di esprimere ciò che sentiva: egli li trovò dapprima in Giordano Bruno, per il quale la ragione universale è l'«artista interiore» che plasma e permea l'universo in ogni sua parte. In seguito si rivolse a Spinoza e alla sua concezione della divinità immanente al mondo, da ricercare all'interno di questo: le leggi della natura non sono soltanto una creazione di Dio, ma costituiscono la Sua stessa essenza.

Goethe non poté invece trovare in Kant alcuna affinità, ritenendo che costui eludesse il vero problema della conoscenza, poiché si occupava del modo in cui la realtà risulta apparirci e non di come essa fosse oggettivamente.[29] Maggiore fonte di ispirazione trovò in Schiller, che lo spinse a vedere nel "tipo" della pianta o dell'animale, che Goethe chiamava *entelechìa*, l'"Idea" in senso filosofico. Goethe poté così venire attratto dagli esponenti dell'idealismo tedesco, soprattutto dal giovane Schelling, da cui apprese l'importanza

di risalire dalla natura quale mero prodotto (*natura naturata*) alla natura creante (*natura naturans*) in via di divenire, e quindi da Hegel e dal suo tentativo di ricostruire il processo dialettico che dall'Assoluto conduce al dato finito.[30]

Pianta di cannabis dall'Erbario di Goethe

Comune alla mentalità filosofica del Romanticismo, che egli stesso contribuì a forgiare, è la consapevolezza di Goethe che la natura è un organismo vivente, una totalità organizzata unitariamente, che si evolve in particolare attraverso l'alternanza di due forze: una di sistole, cioè di concentrazione in un'entità individuale, e una di diastole, ossia di espansione illimitata. Si tratta di un approccio contemplativo al divino, non però di tipo mistico, né fideistico nel senso religioso tradizionale, perché non esclude la riflessione e la possibilità di una conoscenza chiara e trasparente delle forme in cui si rivela la divinità. Questa va ricercata non nell'ultramondano, ma restando all'interno della natura, che è «la veste vivente della divinità»,[31] a partire dalle sue espressioni immediate.

> «Il Vero è simile al Divino: non appare mai immediatamente; noi dobbiamo indovinarlo dalle sue manifestazioni.»
>
> (Goethe, *Detti in prosa*, 1819)

La religiosità da cui era profondamente pervaso[32] si conciliò pertanto raramente con il cristianesimo protestante in cui era stato educato, sebbene Goethe rispettasse i riti di qualsiasi credo. Fece battezzare i suoi figli e non si pose mai in aperta ostilità con la Chiesa.[33] Nel *Faust* mostra di conoscere la Bibbia e di essere esperto in questioni teologiche. Attribuiva a Gesù Cristo una grandezza «di natura così divina come mai più il divino è apparso su questa terra».[34] Franz Rosenzweig lo definì «il primo cristiano come Cristo l'ha voluto».[35]

Sempre nel *Faust* Goethe si dimostra attento al sentire religioso di Margherita, preoccupata di sapere se il suo amante onorasse i sacramenti, pur ricevendo da lui risposte elusive: «Amore, chi può dire: "Io credo in Dio?" Domandalo pure ai saggi o ai preti, e la risposta sembrerà solo prendere in giro chi l'ha domandato».[36] Nel suo viaggio in Italia, Goethe provò una spontanea simpatia per la religione cattolica, al punto da affermare: «Come sono contento ora di addentrarmi completamente nel cattolicesimo e di conoscerlo in tutta la sua vastità!».[37] Dall'altro lato si accrebbe in quell'occasione la sua avversione per le reliquie e la venerazione dei santi, con l'eccezione di san Filippo Neri, del quale apprezzò l'umorismo,[33] definendolo il «santo spiritoso».[38]

Goethe provò interesse anche per la religiosità pagana dell'antichità greca e romana, attratto dalla sua esperienza del divino nelle forme della natura tradotte in sembianze antropomorfiche; nel gennaio del 1813 scriverà:

> «Come poeta, io sono politeista; come naturalista, io sono panteista; come essere morale, io sono teista; e ho bisogno, per esprimere il mio sentimento, di tutte queste forme.»
>
> (Goethe, cit. in *Nuova antologia di lettere, scienze ed arti*, vol. 188, p. 113, Direzione della Nuova Antologia, 1903)

Tra le religioni di cui Goethe subì il fascino non mancò l'Islam,[39] al punto che dopo aver letto il Corano per la prima volta nel 1772, consigliato da Johann Gottfried Herder, suo mentore a Strasburgo, compose i frammenti di una tragedia, *Mahomet*, che ha per protagonista Maometto,[40] e da cui pubblicherà, riadattandolo, il *Canto a Muhammad*.[41] Goethe in seguito tradusse, per il teatro di Weimar, il *Mahomet* di Voltaire, dal quale ometterà i passaggi più critici nei confronti di Maometto,[39] ma l'opera in cui ricorrono le influenze islamiche più evidenti è il *Divano Occidentale-Orientale*, dove oltre al Corano, egli mostra di conoscere approfonditamente gli Hadith, nonché la letteratura mistica araba e persiana.[42]

L'esoterismo di Goethe

Nella religiosità di Goethe confluiscono in ogni caso anche concezioni esoteriche, che pur allontanandolo dalla credulità popolare, lo inducono piuttosto a vedere nella fede di ognuno il momento di un percorso progressivo, che consiste in un'evoluzione della natura, e di cui l'uomo libero rappresenta la meta finale.[43] Pochi giorni prima di morire confidò al suo amico Johann Peter Eckermann:

> «Se mi si chiede se appartenga o no alla mia natura esprimere di fronte a Cristo rispetto e adorazione, io rispondo: assolutamente! Mi inchino davanti a Lui come alla rivelazione divina del più alto principio della moralità. Ma se mi si domanda se sia nella mia natura venerare il Sole, rispondo anche: certamente! [...] In esso adoro la luce e la forza procreatrice di Dio. [...] Se qualcuno poi mi domanda se io sarei disposto a inchinarmi davanti all'osso del pollice dell'apostolo Pietro o Paolo, rispondo: risparmiatemi! e lasciatemi in pace con codeste assurdità.»
>
> (Goethe, da una conversazione avvenuta con Johann Eckermann l'11 marzo 1832[44])

L'esoterista Rudolf Steiner, che si occupò a lungo delle sue opere, afferma che Goethe era un «iniziato inconsapevole», in quanto molte di esse confermerebbero il possesso di conoscenze sul mondo spirituale.[45] Il testo contenente espliciti contenuti ermetici, e presumibilmente massonici, è la favola del *Serpente verde*, densa di allusioni all'alchimia,[46][47] ma costanti sono nei suoi scritti i riferimenti agli studi sull'astrologia, sull'occultismo, e in generale al mistero che egli continuamente presagiva.[48]

> «Siamo avvolti nei misteri […] in particolari circostanze le antenne della nostra anima possono andare al di là dei nostri limiti corporei […]. È anche probabile che un'anima influisca in maniera decisiva su un'altra attraverso la semplice vicinanza silenziosa. […] Quando ero giovane mi credevo anche circondato da intelligenze superiori e invisibili.»
>
> (Goethe, cit. da *L'esoterismo di Goethe*, di Paola Giovetti[49])

Riconoscimenti dell'importanza storica

James McKeen Cattell pone Goethe settimo tra quelli che ritiene essere i più grandi uomini della storia.[50]

Nietzsche lo cita più volte come esempio per l'oltreuomo,[51] mentre Ralph Waldo Emerson lo cita tra i suoi uomini rappresentativi.[52]

Charles Murray, tramite metodi storiometrici e di analisi delle voci enciclopediche, classifica Goethe come secondo scrittore occidentale più influente di sempre, dietro solo a Shakespeare.[53] Nonostante la sua influenza in più campi, non è riuscito a raggiungere la top 20 di altre categorie.[54]

In base all'analisi delle visualizzazioni delle pagine di Wikipedia, il progetto Pantheon 1.0 del gruppo Macro Connections del MIT ha riconosciuto Goethe come il sesto uomo più influente tra quelli nati tra il 1500 e il 1749;[55] il progetto Pantheon 2.0 di Datawheel invece ha riconosciuto Goethe come 62º uomo più influente di sempre, quarto tra gli scrittori e sesto tra i tedeschi.[56]

Numerosi psicologi e ricercatori hanno riconosciuto l'eccezionale intelligenza di Goethe: tra questi ricordiamo Catherine Cox Miles,[57] Maud Merrill e Lewis Terman,[58] Tony Buzan[59] ed Herbert J. Walberg.[60] Nonostante sia impossibile fare test psicometrici sui defunti, a conferma della sua ampia cultura e alta intelligenza verbale Goethe risulta essere l'autore con il più ampio vocabolario di sempre, contando oltre 93.000 termini diversi (circa il triplo di Shakespeare).[61]

Onorificenze

Cavaliere dell'Ordine della Legion d'Onore
— [Erfurt - 1808]

Commendatore dell'Ordine Imperiale di Leopoldo (Impero austriaco)

Cavaliere di Gran Croce dell'Ordine del Falco Bianco (Sassonia-Weimar-Eisenach)

Opere

Romanzi e novelle

- *Die Leiden des jungen Werthers* (*I dolori del giovane Werther*) - opera del periodo "Sturm und Drang", con tratti richiamanti il Rococò e l'Empfindsamkeit, 1774
- *Wilhelm Meisters theatralische Sendung* (*La missione teatrale di Wilhelm Meister*), 1777-1785
- *Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten* (*Conversazioni di emigrati tedeschi*), 1795
- *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (*Gli anni di apprendistato di Wilhelm Meister*), 1796
- *Novelle* (*Novella*), 1786-1798
- *Die Wahlverwandschaften* (*Le affinità elettive*), 1809
- *Wilhelm Meisters Wanderjahre* (*Gli anni di pellegrinaggio di Wilhelm Meister*), 1807-1821

Una manifestante di Occupy Wall Street innalza un cartello con una massima di Goethe sulla libertà: *Nessuno è più inesorabilmente schiavo di coloro che falsamente credono di essere liberi*

Opere teatrali

- *Die Laune des Verliebten* (*I capricci dell'innamorato*), 1768, dramma pastorale
- *Die Mitschuldigen* (*I correi*), 1769, commedia
- *Götz von Berlichingen*, 1773, dramma in prosa
- *Prometheus* (*Prometeo*), 1773, frammento drammatico
- *Ein Fastnachtsspiel vom Pater Brey* (*La commedia di Padre Brey*), 1774, satira
- *Satyros* (*Satiro*), 1774, dramma
- *Clavigo*, 1774, tragedia

- *Götter, Helden und Wieland* (*I numi, gli eroi e Wieland*), 1774, farsa
- *Das Jahrmarktsfest zu Plundersweilern*, 1774, farsa per marionette
- *Hanswursts Hochzeit* (*Le nozze di Hanswurst*), 1775, farsa
- *Erwin und Elmire* (*Erwin ed Elmire*), 1775
- *Stella*, 1776, commedia; 1806, tragedia
- *Die Geschwister* (*Fratello e sorella*), 1776, tragedia
- *Der Triumph der Empfindsamkeit* (*Il trionfo della sensibilità*), 1777, capriccio drammatico
- *Iphigenie auf Tauris* (*Ifigenia in Tauride*), 1787, dramma
- *Egmont*, 1775-1788, tragedia
- *Claudine von Villa Bella*, 1775-1788, melodramma
- *Lila*, 1777-1788, melodramma
- *Torquato Tasso*, 1780-1790, dramma
- *Der Groß-Cophta*, 1791, commedia
- *Der Bürgergeneral*, 1793, tragedia
- *Mahomet der Prophet*, 1802, traduzione e revisione da Voltaire
- *Die natürliche Tochter* (*La figlia naturale*), 1803, tragedia
- *Faust, Parte 1*, 1797-1808, opera del periodo della "Weimarer Klassik"
- *Pandora*, 1807-1808), tragedia
- *Faust, Parte 2*, 1832, opera del periodo romantico

Monumento a Goethe, Chicago

Poemi e poesie

- *Prometeo*, 1773, inno
- *Der Erlkönig* (*Il re degli elfi*), 1782
- *Römische Elegien* (*Elegie romane*), 1788-1790
- *Venezianische Epigramme* (*Epigrammi veneziani*), 1790
- *Reineke Fuchs* (*La volpe Reineke*), 1794, epopea animalesca
- *Der Zauberlehrling* (*L'apprendista stregone*), 1797, ballata
- *Hermann und Dorothea* (*Arminio e Dorotea*), 1798, poema idillico
- *West-östlicher Divan* (*Il divano occidentale-orientale*), 1819

Saggi

- *Von deutscher Baukunst* (Dell'architettura tedesca), 1773
- *Briefe aus der Schweiz* (*Lettere dalla Svizzera*), 1779
- *Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären* (*La metamofosi delle piante*), 1790, saggio scientifico

Giardino di Goethe, Weimar

- *Belagerung von Mainz* (*L'assedio di Magonza*), 1793, durante l'assedio di Magonza del 1793, Goethe era al seguito del duca Carlo Guglielmo Ferdinando di Brunswick-Wolfenbüttel
- *Über den Dilettantismus* (*Sul dilettantismo*), 1799, in collaborazione con Schiller
- *Zur Farbenlehre* (*Teoria dei colori*), 1810, saggio scientifico
- *Über Kunst und Altertum* (*Scritti sull'arte e sull'antichità*), 1816-1832
- *Scritti postumi*, 1832-1833, opere postume

Casa di Goethe, Strasburgo

Scritti autobiografici

- *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit* (*Dalla mia vita. Poesia e verità*), 1811-1833
- *Italienische Reise* (*Viaggio in Italia*), 1816-1817
- *Kampagne in Frankreich 1792* (*Campagna di Francia del 1792*), 1822

Conversazioni

- Johann-Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe* (*Conversazioni con Goethe*), 1836; II ed. aumentata, 1848. [ricordi di colloqui con Goethe, ricostruiti a memoria, scritti dal suo segretario]

Opere complete

- (DE) *Goethes Werke*, 63 voll., Weimar 1887-1919
- (DE) *Goethes Sämtliche Werke*, 40 voll., Stuttgart-Berlin 1902 (detta "edizione del giubileo")
- (DE) *Goethes Werke*, 14 voll., a cura di Erich Trunz, Hamburg 1948-69; n. ed. München, Dtv, 1981-82
- (DE) *Goethes Briefe*, 4 voll. e *Briefe an Goethe*, 2 voll., a cura di Karl Robert Mandelkow, Hambourg 1965-67; n. ed. München 1976-82 (lettere)
- (DE) *Goethes Gespräche*, 5 voll., a cura di Woldemar Freiherr von Biedermann, Leipzig 1901-11 (conversazioni)

Opere in italiano (in ordine di pubblicazione)

- *Clavigo*, trad. Lodovico Ventura, Lao, Palermo 1852
- *Fausto. Tragedia*, trad. Andrea Maffei, due volumi, Le Monnier, Firenze 1873
- *Erminio e Dorotea*, trad. Anselmo Guerrieri Gonzaga, Le Monnier, Firenze 1873
- *Werther*, trad. Riccardo Ceroni, Le Monnier, Firenze 1873; Sonzogno, Milano 1883
- *Ifigenia in Tauride. Dramma*, trad. Andrea Maffei, Le Monnier, Firenze 1874
- *Gli amori*, trad. Domenico Gnoli, Vigo, Livorno 1875
- *Elegie romane* e *Idilli*, trad. Andrea Maffei, Le Monnier, Firenze 1875
- *I canti e altre poesie* , trad. Pio Bracchi, Taddei, Ferrara 1878

- *Clavigo* e *Stella*, trad. Casimiro Varese, Le Monnier, Firenze 1878
- *Fausto*, trad. Giovita Scalvini, due volumi, Sonzogno, Milano 1882-83 e 1905-06; come *Faust*, Einaudi, Torino 1953
- *Principii di filosofia zoologica e anatomia comparata*, trad. Michele Lessona, Perino, Roma 1885
- *Ermanno e Dorotea*, trad. Luigi Virbio, Genova 1889
- *Autobiografia (Poesia e verità)*, trad. A. Courthéoux, due volumi, Sonzogno, Milano 1891-92
- *Arminio e Dorotea*, a cura di Vittorio Betteloni, Rechiedei, Milano 1892; Istituto editoriale italiano, Milano 1922; Paravia, Torino 1929; Bietti, Milano 1933
- *Elegie romane*, trad. Luigi di S. Giusto, Roux, Torino 1893; Paravia, Torino 1924
- *Le affinità elettive*, trad. Emma Perodi e Arnaldo De Mohr, Libreria editrice nazionale, Milano 1903
- *Studi scientifici sulle origini, affinità e trasformazioni degli esseri*, trad. Giuseppe e Giovanni Monti, Bocca, Torino 1903
- *Viaggio in Italia*, trad. Alessandro Tomei, Officina poligrafica italiana-Franck, Roma 1905
- *La metamorfosi delle piante*, trad. Giovanni Castelli, Lazzeri, Siena 1907
- *Cinquant'anni* e *Le calze di seta. Due novelle*, trad. Casimiro Coldart, Belforte, Livorno 1909
- *Torquato Tasso*, trad. Giuseppe Rota, Garroni, Roma 1910
- *Gli anni di noviziato di Guglielmo Meister*, trad. Giovanni Berchet, Carabba, Lanciano 1912
- *Il romanzo della volpe*, trad. Nicola De Bello, Sinatti, Arezzo 1913; Laterza, Bari 1925
- *Scritti su l'arte*, trad. Nicola De Ruggiero, Ricciardi, Napoli 1914
- *Le esperienze di Wilhelm Meister*, a cura di Rosina Pisaneschi e Alberto Spaini, 2 voll., Laterza, Bari 1913-15
- *Viaggio in Italia*, trad. Giacomo Schwarz, Rosenberg e Sellier, Torino 1915
- *La Campagna di Francia* e *L'assedio di Magonza*, trad. Marino Lesti, Sonzogno, Milano 1916
- *Lettere da Napoli*, trad. Giustino Fortunato, Ricciardi, Napoli 1917; con introduzione di Manlio Rossi Doria, Guida, Napoli 1983; con un testo di Luigi Einaudi, Osanna, Venosa 1993
- *Poesie liriche*, trad. Lorenzo Bianchi, Zanichelli, Bologna 1917
- *Le quattro stagioni*, trad. Adriano Belli, Emiliana, Venezia 1917
- *Scelta di liriche nuovamente tradotte*, trad. Benedetto Croce, in id., *Scritti di storia letteraria e politica*, vol. XII. *Goethe*, Laterza, Bari 1919
- *Ifigenia in Tauride*, trad. Natale Addamiano, Sonzogno, Milano 1920
- *L'amante geloso* e *I complici: commedie*, trad. Natale Addamiano, Caddeo, Milano 1921
- *Le elegie, le epistole e gli epigrammi veneziani*, trad. Guido Manacorda, Sansoni, Firenze 1921
- *I dolori del giovane Werther*, trad. Luisa Graziani, Sansoni, Firenze 1922
- *Egmont: tragedia in cinque atti*, trad. Matilde Accolti-Egg, Richter, Napoli 1922; Loescher, Torino 1931
- *Torquato Tasso*, trad. Antonio Carafa, Sansoni, Firenze 1923
- *Viaggio in Italia*, trad. Eugenio Zaniboni, 2 voll., Sansoni, Firenze 1924
- *Ifigenia in Tauride*, trad. Nicola Terzaghi, Sansoni, Firenze 1924
- *Torquato Tasso*, trad. Barbara Allason, Paravia, Torino 1923
- *Pagine scelte*, trad. Angiolo Biancotti, introduzione di Arturo Farinelli, Paravia, Torino 1924
- *Viaggio in Italia* [scelta], trad. Giacomo Perticone e Maria De Vincolis, Carabba, Lanciano 1924
- *Viaggio in Italia* [scelta], trad. Susanna Gugenheim, Principato, Messina 1924

- *Gotz di Berlichingen*, trad. Nicola De Ruggiero, Sansoni, Firenze 1925
- *Fiaba*, trad. Emma Sola, Le edizioni del Baretti, Torino 1927
- *Ifigenia in Tauride*, trad. Antonio Zardo, Le Monnier, Firenze 1925
- *Annali, ovvero, Diario giornaliero e annuale ad integrazione delle altre mie confessioni*, trad. Cristina Baseggio, Bolla, Milano 1928
- *Nausica*, trad. Giovanni Angelo Alfero, Perrella, Napoli 1928
- *Poesia e verità*, trad. Emma Sola, 2 voll., Alpes, Milano 1929; id. [scelta], Signorelli, Milano 1930
- *L'Achilleide*, trad. Lorenzo Bianchi, Zanichelli, Bologna 1930
- *I dolori del giovane Werther*, trad. Giuseppe Antonio Borgese, Mondadori, Verona 1930
- *Satiro, ovvero il diavolo dei boschi divinizzato*, trad. Lorenzo Bianchi, Zanichelli, Bologna 1930
- *La campagna di Francia*, trad. Edvige Levi, Rinascimento del libro, Firenze 1931; come *Incomincia la novella storia*, Sellerio, Palermo 1981
- *Faust*, trad. Guido Manacorda, due volumi, Mondadori, Milano 1932
- *Le affinità elettive*, trad. Eugenio Levi, Sonzogno, Milano 1932
- *Confessioni poetiche*, trad. Oreste Ferrari, Treves, Milano 1932
- *Egmont*, trad. Gemma Volli, Signorelli, Milano 1932
- *Elegie romane*, trad. Giulio D. Leoni, Polemica, Faenza 1932
- *Ifigenia in Tauride*, trad. Vincenzo Errante, Mondadori, Milano 1932
- *Lettere giovanili (1765-1775)*, trad. Edvige Levi, Rinascimento del libro, Firenze 1932
- *Liriche scelte dalle migliori traduzioni italiane*, a cura di Tomaso Gnoli e Amalia Vago, Mondadori, Milano 1932
- *La missione teatrale di Guglielmo Meister*, trad. Silvio Benco, Mondadori, Milano 1932
- *La vita di Goethe seguita nell'epistolario*, a cura di Lavinia Mazzucchetti, Sperling & Kupfer, Milano 1932; Sansoni, Firenze 1949
- *Faust*, trad. Liliana Scalero, Maglione, Roma 1933; come *Il primo Faust*, Rizzoli (BUR nn. 39-40), Milano 1949; *Il secondo Faust*, ivi (BUR n. 339-342), 1951
- *Achilleide (frammento epico)*, trad Giannina Böhm, Signorelli, Milano 1933
- *Il cittadino generale: commedia in un atto*, a cura di Riccardo D'Imola, Calzone, Roma 1933
- *Viaggio in Italia*, a cura di Arturo Farinelli, due volumi, Reale Accademia d'Italia, Roma 1933
- *I dolori del giovane Werther*, trad. Alberto Spaini, Einaudi, Torino 1938; con un saggio di Ladislao Mittner, (NUE n. 5), ivi, 1962; trad. rivista a cura di Giuliano Baioni, note di Stefania Sbarra, ivi 2011
- *Lettere* [scelta], trad. Renzo Lustig, Rinascimento del libro, Firenze 1938
- *Il primo libro degli anni di viaggio di Wilhelm Meister*, trad. Giovanni Guerra, Laterza, Bari 1938
- *Le ballate*, trad. Giovanni Angelo Alfero, Bona, Torino 1939
- *La trilogia della passione e l'ultimo atto del Faust*, trad. Ferruccio Amoroso, Ricciardi, Napoli 1939
- *Elegie romane*, trad. latina di Luigi Illuminati, prefazione di Guido Mazzoni, Degli Orfini, Genova 1939
- *Elegie ed epigrammi*, trad. Emilio Weidlich, Andò, Palermo 1938
- *Il re di Tule*, trad. Odoardo Gori, Arte della stampa, Pistoia 1940
- *Faust. Tragedia*, trad. Vincenzo Errante, due volumi, Sonzogno, Firenze 1941-42
- *La bella genovese*, a cura di M. C., Bompiani, Milano 1942 [contiene anche: *Viaggio dei figli di Megaprazone, Il furto, La cantante incantata, La peste, Colloquio sulle donne dispotiche, Il fanciullo e il leone*]

- *Faust* [scelta], trad. Enzo Cetrangolo, Federici, Pesaro 1942
- *Le affinità elettive*, a cura di Massimo Mila, Einaudi, Torino 1943; ivi (NUE n. 6), 1966
- *Massime e riflessioni*, trad. Barbara Allason, De Silva, Torino 1943
- *Stella*, trad. Lavinia Mazzucchetti, Sansoni, Firenze 1943
- *Ifigenia* e *Stella*, a cura di Giansiro Ferrata, Bompiani, Milano 1944
- *Opere*, 5 voll., a cura di Lavinia Mazzucchetti, Sansoni, Firenze 1944-61
- *Le affinità elettive*, a cura di Cristina Baseggio, Utet, Torino 1946; con introduzione di Pietro Citati, Rizzoli, Milano 1978
- *Lirica e gnomica dell'ultimo Goethe: versioni poetiche*, a cura di Ferruccio Amoroso, Laterza, Bari 1946
- *Carteggio* con Friedrich Schiller, a cura di Antonino Santangelo, Einaudi (Saggi n. 78), Torino 1946
- *Colloqui con il cancelliere Von Müller*, Astrolabio, Roma 1946
- Johann Peter Eckermann, *Colloqui con Goethe*, Sansoni, Firenze 1947
- *Goethe a colloquio*, conversazioni scelte e tradotte da Barbara Allason, De Silva, Torino 1947
- *Ifigenia in Tauride*, trad. Rinaldo Küfferle, Bocca, Milano 1949
- *Faust*, trad. Barbara Allison, De Silva, Torino 1950; con introduzione di Cesare Cases, Einaudi (NUE n. 53), Torino 1965 ISBN 88-06-00331-3
- *Faust e Urfaust*, trad. Giovanni Vittorio Amoretti, due volumi, Utet, Torino 1950; Feltrinelli (UEF nn. 500-501, poi nn. 2018-19), Milano 1965 e 2001
- *La provincia pedagogica. Il secondo libro degli "Anni di viaggio di Wilhelm Meister"*, trad. Giovanni Guerra, Laterza, Bari 1950
- *Scienza e natura. Scritti vari*, trad. Arturo Pellis, introduzione di Francesco Albèrgamo, presentazione di Alberto V. Geremicca, Laterza, Bari 1952
- *I dolori del giovane Werther*, trad. Piero Bianconi, due volumi, Rizzoli (BUR nn. 437-438), Milano 1952; con introduzione di Silvana De Lugnani, ivi, 1981
- *Le esperienze di Guglielmo Meister*, trad. Tom Gnoli, due volumi, Rizzoli (BUR nn. 678-680), Milano 1954
- *Cinquanta poesie*, trad. Diego Valeri, Sansoni, Firenze 1954
- *Ifigenia in Tauride*, trad. Diego Valeri, Neri Pozza, Venezia 1954
- *Torquato Tasso*, trad. Leone Traverso, Sansoni, Firenze 1954
- *Viaggio in Italia*, a cura di Aldo Oberdorfer, Vallecchi, Firenze 1955
- *Dalla mia vita: poesia e verità*, due volumi, a cura di Alba Cori, Utet, Torino 1957
- *Giornale del viaggio in Italia per la signora von Stein*, a cura di Dario De Tuoni, Einaudi, Torino 1957
- *Poesie scelte*, trad. Giorgio Orelli, Mantovani, Milano 1957
- *Teoria della natura*, scelta e trad. Mazzino Montinari, Boringhieri, Torino 1958
- *Lettere di Wolfgang Goethe alla signora von Stein*, a cura di Alberto Spaini, 2 voll., Parenti, Firenze, 1959
- *Divano occidentale-orientale*, trad. F. Borio, Boringhieri, Torino 1959
- *Egmont*, trad. Enrico Burich, Mursia, Milano 1962
- *Viaggio in Italia*, a cura di Giuliana Parisi Tedeschi, Babuino, Roma 1965
- *Viaggio in Italia*, a cura di Giovanni Vittorio Amoretti, Utet, Torino 1965
- *Viaggio in Italia*, trad. Antonio Masini, Salani, Firenze 1965
- *I dolori del giovane Werther*, a cura di Carlo Picchio, Mursia, Milano 1966
- *Egmont: tragedia in cinque atti*, trad. Fedele D'Amico, Einaudi (Collezione di teatro n. 117), Torino 1967

- *Inni*, a cura di Giuliano Baioni, Einaudi (Collezione di poesia n. 42), Torino 1967
- *Arminio e Dorotea*, trad. Mario Cassa, Curcio, Roma 1968
- *Romanzi*, trad. Amina Pandolfi e Francesco Saba Sardi, Fabbri, Milano 1968 [contiene: *I dolori del giovane Werther*, e *Le affinità elettive*]; poi separatamente Bompiani, Milano 1987
- *Sette liriche di Goethe*, trad. Bonaventura Tecchi, Ricciardi, Milano-Napoli 1969
- *Faust*, a cura di Franco Fortini, Mondadori, Milano 1970 ISBN 978-88-04-08800-4
- *Settanta liriche*, trad. Gilberto Forti, introduzione di Diego Valeri, Rusconi, Milano 1970
- *Viaggio in Italia*, trad. Iolanda Dilena, introduzione di Gioacchino Grasso, Calderini, Bologna 1971
- *I dolori del giovane Werther*, trad. Carlo Picchio [già Mursia 1966], Garzanti (Grandi libri n. 6), Milano 1973; ed. sostituita da idem, introduzione di Franco Fortini, trad. Aldo Busi, ivi, 1983
- *Stella: commedia per amanti*, a cura di Italo Alighiero Chiusano, Einaudi (Collezione di teatro n. 317), Torino 1973 ISBN 88-06-11687-8
- *Teatro*, trad. Italo Alighiero Chiusano e altri, prefazione di André Gide, Einaudi (I millenni), Torino 1973
- *Poesie* [scelta], a cura di Giorgio Orelli, Mondadori (Oscar L 171), Milano 1974
- *La provincia pedagogica*, a cura di Antimo Negri, Armando, Roma 1974
- *Elegie Romane*, trad. Anselmo Turazza, saggio introduttivo di Sergio Solmi, Ricciardi, Milano-Napoli 1974
- *Ballate*, trad. Roberto Fertonani, introduzione di Giorgio Cusatelli, Garzanti, Milano 1975
- *Le affinità elettive*, trad. Giorgio Cusatelli, Garzanti, Milano 1975
- *Wilhelm Meiser. Gli anni dell'apprendistato*, trad. Anita Rho ed Emilio Castellani, Adelphi, Milano 1976 e n. ed. 2006 ISBN 978-88-459-2063-9
- *La teoria dei colori*, a cura di Renato Troncon, Il Saggiatore, Milano 1978; con introduzione di Giulio Carlo Argan, ivi, 1981 ISBN 978-88-565-0009-7
- *I dolori del giovane Werther. Prima stesura*, a cura di Maria Fancelli, Mondadori, Milano 1979
- *Elegie romane*, a cura di Roberto Fertonani, Mondadori, Milano 1979
- *Romanzi*, a cura di Renato Caruzzi, prefazione di Claudio Magris, Mondadori (I Meridiani), Milano 1979 [contiene: *I dolori del giovane Werther, La vocazione teatrale di Wilhelm Meister* e *Le affinità elettive*] ISBN 978-88-04-16689-4
- *La vocazione teatrale di Wilhelm Meister*, introduzione di Nello Saito, Garzanti, Milano 1979
- *Le cento pagine più belle di Goethe*, a cura di Valentina Fortichiari, Mondadori, Milano 1982
- *Massime e riflessioni*, a cura di Siegfried Seidel, trad. Marta Bignami, introduzione di Paolo Chiarini, 2 voll., Theoria, Roma 1983, 2018 ISBN 978-88-99997-28-1
- *Il flauto magico*, a cura di Maria Teresa Galluzzo, Novecento, Palermo 1983
- *Viaggio in Italia*, a cura di Emilio Castellani, prefazione di Roberto Fertonani, Mondadori (I Meridiani), Milano 1983 ISBN 978-88-04-22981-0
- *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, a cura di Stefano Zecchi, trad. Bruno Groff, Bruno Maffi e Stefano Zecchi, Guanda, Parma 1983 ISBN 978-88-7746-187-2
- *Conversazioni di profughi tedeschi*, trad. Bruno Arzeni e Bonaventura Tecchi, prefazione di Italo Alighiero Chiusano, Passigli, Firenze 1984
- *Favola* e *Novella*, Studio Tesi, Pordenone, 1984
- *La fiaba*, a cura di Maria Paola Arena, Theoria, Roma 1984
- *Metamorfosi degli animali*, a cura Bruno Maffi, SE, Milano 1986
- *Lettere alla Signora von Stein* [scelta], prefazione di Pietro Citati, Rosellina Archinto, Milano

1986

- *Opere*, antologia a cura di Vittorio Santoli, Sansoni (Le querce), Firenze 1988 ISBN 88-383-0661-3
- *Torquato Tasso*, a cura di Eugenio Bernardi, trad. Cesare Lievi, Marsilio, Venezia 1988 ISBN 978-88-317-6766-8
- *Il gran Cofto*, trad. Giuseppe Raciti, introduzione di Giuseppe Giarrizzo, Sellerio (La diagonale n. 40), Palermo 1989
- *Faust. Urfaust*, a cura di Andrea Casalegno, introduzione di Gert Mattenklott, prefazione di Erich Trunz, Garzanti, Milano 1990 ISBN 978-88-11-58648-7
- *Il divano occidentale-orientale*, a cura di Ludovica Koch, Ida Porena e Filiberto Borio, Rizzoli, Milano 1990 ISBN 88-17-17163-8
- *Il divano occidentale-orientale*, a cura di Giorgio Cusatelli, Einaudi (I millenni, Torino 1990 ISBN 88-06-11695-9
- *Favola*, trad. Luciano Foà e Gilberto Forti, con un saggio di Katharina Mommsen, Adelphi (Piccola biblioteca Adelphi n. 251), Milano 1990 ISBN 88-459-0769-4
- *Scritti sull'arte e sulla letteratura*, a cura di Stefano Zecchi, Bollati Boringhieri, Torino 1992 ISBN 88-339-0711-2
- *Sulla musica*, a cura di Giovanni Insom, Studio Tesi, Pordenone 1992 ISBN 88-7692-317-9
- *Vita di J. J. Winckelmann*, a cura di Elena Agazzi, con uno scritto di Giorgio Cusatelli, Moretti & Vitali, Bergamo 1992 ISBN 88-7186-024-1
- *Massime e riflessioni*, a cura di Sossio Giametta, Rizzoli, Milano 1992 ISBN 978-88-17-06332-6
- *Le affinità elettive*, trad. Ada Vigliani, Mondadori, Milano 1993 ISBN 88-04-37408-X; postfazione di Hans-Georg Gadamer, con un saggio di Thomas Mann, ivi, 2009
- *L'apprendista stregone e altre ballate*, a cura di Luciano Zagari, Salerno, Roma 1993 ISBN 88-8402-117-0
- *Il collezionista e i suoi familiari*, a cura di Daria Santini, Signorelli, Roma 1993
- *I dolori del giovane Werther*, trad. Angelo G. Sabatini e Anna Maria Pozzan, Newton Compton, Roma 1993
- *I dolori del giovane Werther*, a cura di Paola Capriolo, Feltrinelli (UEF 2062), Milano 1993; SE, Milano 2012; Feltrinelli, Milano 2014
- *L'uomo di cinquant'anni: tre racconti*, a cura di Giovanni Sampaolo, Castelvecchi, Roma 1993; Elliot, Roma 2016 ISBN 978-88-6192-965-4
- *Aforismi sulla natura*, a cura di Mazzino Montinari, con uno scritto di Giorgio Colli, SE, Milano 1984 ISBN 88-7710-484-8
- *Laocoonte e altri scritti sull'arte 1789-1805*, a cura di Roberto Venuti, Salerno, Roma 1994 ISBN 88-8402-136-7
- *La missione teatrale di Wilhelm Meister*, trad. Gabriella Piazza, introduzione di Italo Alighiero Chiusano, Rizzoli, Milano 1994
- *La nuova Melusina* e *La fiaba*, trad. Maria Paola Arena, Theoria-L'Unità, Roma 1994
- *Il procuratore. Quattro novelle da Conversazioni di emigrati tedeschi*, trad. Ada Vigliani, introduzione di Roberto Fertonani, Mondadori, Milano 1994 ISBN 88-04-38065-9
- *Tutte le poesie*, 3 voll. in 5 tomi, a cura di Roberto Fertonani con la collaborazione di Enrico Ganni, Mondadori (I Meridiani), Milano 1994-97 ISBN 978-88-04-43358-3
- *Faust*, illustrazioni di Eugène Delacroix, trad. Andrea Casalegno, presentazione di Mario Luzi, Le lettere, Firenze 1997 ISBN 88-7166-347-0
- *Poesie d'amore*, a cura di Anna Reali, introduzione di Giorgio Manacorda, Newton Compton, Roma 1997
- *Cento poesie*, scelte da Siegfried Unseld, introduzione di Luigi Forte, Einaudi (Collezione di

poesia n. 395), Torino 1999 ISBN 978-88-06-20737-3
- *Diari e lettere dall'Italia 1786-1788*, a cura di Roberto Venuti, Artemide, Roma 2002
- *Saggi sulla pittura: Leonardo, Mantegna, i quadri di Filostrato*, a cura di Roberto Venuti, Artemide, Roma 2005
- *Gli errori rendono amabili*, a cura di Sossio Giametta, BUR Rizzoli, Milano 2007 ISBN 978-88-17-01616-2
- Johann Peter Eckermann, *Conversazioni con Goethe negli ultimi anni della sua vita*, a cura di Enrico Ganni, Einaudi (I millenni), Torino 2008 ISBN 978-88-06-16866-7
- Frédéric Soret - J. W. Goethe, *Conversazioni*, a cura di Francesca Botticchio e Renato Pettoello, Morcelliana (Il pellicano rosso n.s. n. 116), Brescia 2010 ISBN 978-88-372-2409-7
- *Le affinità elettive*, a cura di Luca Crescenzi, Netwon Compton, Roma 2010
- *Le affinità elettive*, introduzione a cura di Alessandra Tugnoli, con un saggio di Madame de Staël, Barnera, Siena 2011
- *I dolori del giovane Werther*, trad. Loredana Pancino, Dalai, Milano 2011
- *Le affinità elettive*, trad. Ruggero Alasia, Dalai, Milano 2011
- *Le affinità elettive*, a cura di Umberto Gandini, Feltrinelli, Milano 2011
- *Le affinità elettive*, trad. Mario Santagostini, introduzione di Enrico De Angelis, L'Espresso, Roma 2011
- *Gli anni di apprendistato di Wilhelm Meister*, trad. Isabella Bellingacci, con un saggio di Giuliano Baioni e uno scritto di Martin Walser, Oscar Mondadori, Milano 2013
- *Il Carnevale romano*, trad. Isabella Bellingacci, introduzione e note di Luigi Reitani, Salerno, Roma 2014 ISBN 978-88-8402-904-1
- "Il tuo cuore sa ancora far festa. Le lettere più belle di Natale", con testi di Charles Baudelaire, Johann Wolfgang Goethe, James Joyce, Rainer Maria Rilke, Lev Nikolaevič Tolstoj, Novara, Interlinea edizioni, 2015 ISBN 978-88-6857-065-1
- *Poesie erotiche*, a cura di Claudio Groff, con uno scritto di Andreas Ammer, SE, Milano 2016 ISBN 978-88-6723-216-1
- *L'apprendista stregone*, trad. Simona Santarelli, illustrazioni di Fabian Negrin, Donzelli, Roma 2017
- *Elegie romane. Epigrammi veneziani*, trad. Andrea Landolfi, con un saggio di Giorgio Manacorda, Elliot, Roma 2017 ISBN 978-88-6993-454-4
- *La forma delle nuvole e altri saggi di meteorologia*, a cura di Gabriella Rovagnati, Archinto, Milano 2017
- *Dalla mia vita. Poesia e verità*, a cura di Enrico Ganni, introduzione di Klaus-Detlef Müller, Einaudi (I millenni), 2018 ISBN 978-88-06-22352-6
- *Mirabile libro è il mondo*, a cura di Marco Federici Solari, L'orma, Roma, 2020, ISBN 9788831312080
- *I sapori del giovane Goethe* a cura di Laura Melana Durbeck, il leone verde, Torino 2021, ISBN 9788865803134
- *Reineke la volpe. In dodici canti* a cura di Micaela Latini e Ginevra Quadrio Curzio, La vita felice, Milano 2023, ISBN 9788893466929

Dediche

- A Goethe è stato intitolato il cratere Goethe, sulla superficie di Mercurio.
- A Goethe è stato intitolato un particolare minerale, composto principalmente da idrossido di ferro, la Goethite.
- La Repubblica Democratica Tedesca dedicò due banconote del valore di 20 Marchi a Goethe nel 1964 e nel 1975.

- L'istituto culturale della Repubblica Federale tedesca, il Goethe-Institut, prende il nome dallo scrittore francofortese.
- A Dornach, in Svizzera, Rudolf Steiner fece costruire il Goetheanum in suo omaggio.
- Nel 2010 gli è stato dedicato un film dal titolo *Goethe!*, diretto da Philipp Stölzl.
- A Tubinga, in Germania, su un palazzo nel centro della città di fronte alla Stiftskirche, sotto una finestra del primo piano, è presente una targa con scritto "*hier kotzte Goethe*" (qui ha vomitato Goethe).[62]

Il Goetheanum progettato da Steiner a Dornach

- A Goethe è dedicato un monumento situato a Villa Borghese, a Roma, lungo un viale anch'esso dedicato a lui. Questo monumento in marmo di Carrara venne donato dall'imperatore Guglielmo II di Germania nel 1904.[63]

Note

1. ^ Bruno D'Amore, *Arte e matematica: Metafore, analogie, rappresentazioni*, Dedalo, 2015, p. 272.
2. ^ Fausto Cercignani, *Il «Faust» goethiano. Forma e sostanza*, in *Il «Faust» di Goethe. Antologia critica*, a cura di F. Cercignani ed E. Ganni, Milano, Led, 1993, pp. 21-38.
3. ^ Il termine *Weltliteratur* fu utilizzato nelle *Conversazioni con Goethe*, pubblicate postume dal suo confidente Johann Peter Eckermann nel 1835.
4. ^ Rudolf Steiner, *L'Evoluzione della Filosofia dai presocratici ai postkantiani*, in *L'epoca di Kant e di Goethe*, ed. Bocca, 2016. URL consultato il 26 giugno 2016 (archiviato dall'url originale il 14 agosto 2016).
5. ^ Luigi Pareyson, *Estetica dell'idealismo tedesco: Goethe e Schelling*, a cura di Marco Ravera, Mursia, 2003.
6. ^ Karl Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel secolo XIX*, trad. it., p. 285 e segg., Torino, Einaudi, 1971, 2ª edizione.
7. ^ Incipit di *Dichtung und Wahrheit* (1811-1833), che testimonia degli interessi ermetici e astrologici di Goethe, da lui coltivati soprattutto in gioventù: il culmine del Sole nell'ora della nascita fu da lui interpretato come espressione di una grande forza creativa, mentre il segno della Vergine ne avrebbe orientato l'intellettualità nel senso della concretezza (Marino Freschi, *Goethe: l'insidia della modernità*, op. cit., pag. 9).
8. ^ Informazione tratta dallo stesso incipit di *Dichtung und Wahrheit* (http://www.incipitario.com/incipitgmgz.html).
9. Marino Freschi, *Goethe: l'insidia della modernità*, op. cit., pp. 9-16.
10. ^ Paola Giovetti, *Goethe a Roma: Un grande poeta nell'Italia del Settecento*, Mediterranee, 2013.
11. ^ Marino Freschi, *Goethe: l'insidia della modernità*, op. cit., pp. 17-38.
12. ^ *Goethe*, su *filosofico.net*.
13. ^ Marino Freschi, *Goethe: l'insidia della modernità*, op. cit., pp. 39-54.
14. ^ Wilhelm Bode, *Goethe in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen* (1921).
15. ^ Nonostante la brevità e l'incertezza del fidanzamento un gruppo di liriche è comunque ispirato a lei.
16. ^ Goethe, *Le Serpent Vert*. Conte Symbolique tradotto e commentato da Oswald Wirth, Parigi, Dervy-Livres, 1964, p. 104.
17. ^ *Corriere del Veneto: Verona, abbattuto il cipresso di Goethe. Devastato il Giardino Giusti*, su *corrieredelveneto.corriere.it*, 25 agosto 2020 (archiviato il 18 gennaio 2021).

18. ^ Dal 2012 il Goethe Institut di Napoli si è trasferito in questo palazzo dal forte valore simbolico.
19. ^ *Il genio di Goethe a Cappella Vecchia*, in *La Repubblica*, Napoli, 4 ottobre 2012. URL consultato il 28 agosto 2018.
20. ^ I suoi resti sono al Cimitero acattolico di Roma.
21. ^ Chiusa nel 1833, verrà riaperta con altri 20 volumi di opere postume pubblicati fino al 1842.
22. ^ Si tratta di Walther Wolfgang (1818-1885), Wolfgang Maximilian (1820-1883) e Alma 1827-1844).
23. Simon Critchley *Il libro dei filosofi morti*, p. 209, Garzanti, 2009.
24. ^ Goethe sembrava anzi tenere in maggior considerazione le sue ricerche scientifiche rispetto alle sue produzioni letterarie, affermando, a proposito della teoria dei colori da lui elaborata: «Io non provo orgoglio per tutto ciò che come poeta ho prodotto. Insieme a me hanno vissuto buoni poeti, altri ancora migliori hanno vissuto prima di me, e ce ne saranno altri dopo. Sono invece orgoglioso del fatto che, nel mio secolo, sono stato l'unico che ha visto chiaro in questa difficile scienza del colore, e sono cosciente di essere superiore a molti saggi» (Goethe, da una conversazione con Johann Eckermann del 19 febbraio 1829, cit. in J. P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe*, Lahr, 1948, pag. 235, trad. it.: *Colloqui con Goethe*, Sansoni, 1947).
25. Come rilevato da Giulio Argan, Goethe «era anti-newtoniano come lo erano tutti i romantici, ma con la moderazione dello Herder invece che con l'intolleranza dello *Sturm und Drang* per cui la scienza era la falsa e la poesia la vera conoscenza dell'universo. Ma perché contrapporle come incompatibili quando nella loro diversità realizzavano l'unità e la totalità dello spirito?» (Giulio Carlo Argan, introduzione a *La teoria dei colori*, pag. X, a cura di Renato Troncon, Il Saggiatore, 2008.
26. ^ Federica Cislaghi, *Goethe e Darwin: la filosofia delle forme viventi*, pp. 37-49, Mimesis Edizioni, 2008.
27. ^ Goethe, *Metamorfosi delle piante*, ne *Il tempo e la metamorfosi*, a cura di S. Zecchi, pag. 86, Guanda, Parma 1983.
28. ^ R. Steiner, *Le opere scientifiche di Goethe (http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/maestri/leoperescientifiche.pdf) Archiviato (https://web.archive.org/web/20150924022148/http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/maestri/leoperescientifiche.pdf) il 24 settembre 2015 in Internet Archive.*, pag. 53, Milano, Fratelli Bocca Editori, 1944.
29. ^ Dell'opera kantiana Goethe apprezzò soltanto la *Critica del Giudizio* per la reciproca interazione che essa individuava tra arte e natura (cfr. Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, a cura di Giulio Raio, pp. 55-56, Donzelli Editore, 1999.
30. ^ Ciò nonostante vi fosse una differenza di metodologia tra Goethe e Hegel, cfr. Karl Löwith, *Goethe ed Hegel*, in *Da Hegel a Nietzsche*, trad. it., pp. 23-62, Torino, Einaudi, 1949.
31. ^ Andrzej Kobyliński, *Modernità e postmodernità: l'interpretazione cristiana dell'esistenza al tramonto dei tempi moderni nel pensiero di Romano Guardini*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1998, p. 159.
32. ^ Cfr. Karl Julius Schröer, *Goethe e l'amore*, a cura di Elisa Lieti, Milano, Filadelfia Editore, 2006.
33. Goethe e la religione (http://www.viaggio-in-germania.de/goethe-religione3.html) Archiviato (https://web.archive.org/web/20151208114122/http://www.viaggio-in-germania.de/goethe-religione3.html) l'8 dicembre 2015 in Internet Archive..
34. ^ Goethe, da una confidenza con Johann Eckermann dell'11 marzo 1832, cit. in Italo Alighiero Chiusano, *Vita di Goethe*, p. 554, Rusconi, 1981.
35. ^ F. Rosenzweig, *La scrittura*, saggio n. 242, Roma, Città nuova, 1991, cit. in Daniela Toti, *Franz Rosenzweig: possibilità di una fondazione della nuova filosofia nella storia*, p. 29, Gregorian Biblical BookShop, 2000.

36. ^ *Faust*, vv. 3414-3543.
37. ^ Goethe, *Viaggio in Italia*, cit. in Paola Giovetti, *Goethe a Roma: Un grande poeta nell'Italia del Settecento*, Roma, Mediterranee, 2012.
38. ^ Titolo di una biografia del santo abbozzata da Goethe il 26 maggio del 1786 a Napoli (*Philipp Neri, der humoristische Heilige*).
39. Francesca Bocca-Aldaqre e Pietrangelo Buttafuoco, *Sotto il suo passo nascono i fiori. Goethe e l'Islam*, Milano, La Nave di Teseo, 2019, pp. 39-40, ISBN 8834600533.
40. ^ Il suo progetto tuttavia non sarà portato a termine, forse perché Goethe non riuscì a superare un dissidio tra l'aspetto poetico e celestiale dell'Islam, e le forme molto più prosaiche e terrene con cui tale religione avrebbe potuto diffondersi, cfr. Vito Punzi, *Il rapporto di Goethe con l'islam fu rispettoso ma non certo acritico*, su *loccidentale.it*, 2011.
41. ^ *Canto a Muhammad*, su *ojs.uniroma1.it*.. Fu tradotto per la prima volta in Italiano da Benedetto Croce (Benedetto Croce, *Tre poesie "titaniche" del Goethe. I. Prometeo. II. Canto di Maometto. III. Ganimede*, in *La Critica. Rivista di letteratura, storia e filosofia diretta da B. Croce*, vol. 16, n. 0, 1918, pp. 182–187. URL consultato il 29 febbraio 2020.)
42. ^ In particolare, nel libro ricorrono i personaggi di Hafez e Rumi. Secondo alcuni autori, l'Islam sarebbe una chiave per rileggere molte delle altre opere di Goethe, e si troverebbero passaggi coranici nel *Faust*, nel *Wilhelm Meister*, e nella *Teoria dei Colori*, cfr. *Il "Faust" di Goethe parla la lingua dei versetti coranici*, su *Il Fatto Quotidiano*. URL consultato il 29 febbraio 2020. L'inclusione di termini e temi islamici anche nelle lettere personali di Goethe, infine, suggerirebbe il profondo legame del poeta con la religione di Maometto (Francesca Bocca-Aldaqre, *Johann Wolfgang von Goethe: A life With Islām.*, in *Intellectual Discourse*, vol. 27, n. 2, 2019, pp. 507–530.) Secondo Mommsen, tuttavia, Goethe era attratto più che altro dall'aspetto estetico ed esoterico dell'Islam, deviandone la teologia entro il fatalismo naturalista di Spinoza (cfr. Luca D'Ascia, *Il Corano e la tiara: l'epistola a Maometto di Enea Silvio Piccolomini (https://books.google.it/books?id=BdOAPpugQ7AC&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=%22correggendo%20quando%20occorre%20il%20Corano%20con%20la%20poesia%20persiana%20ed%20araba%22&f=false)*, pag. 73, Edizioni Pendragon, 2001). Pur rispettando il Corano, non fu del tutto acritico nei confronti dell'Islam quando ne sottolineava l'«evidente penalizzazione delle donne», o il «cupo velo della religione» nel vietare di bere alcool (cfr. in proposito Katharina Mommsen, *Goethe und die arabische Welt*, Frankfurt am Main, Insel, 1988).
43. ^ Sonia Giorgi, *Goethe illuminato*, Archè, 1989.
44. ^ J. P. Eckermann, *Gespràche mit Goethe* (1839-1840), trad. it. *Colloqui con Goethe*, pag. 231, Torino, Utet, 1957.
45. ^ Rudolf Steiner, *Universo, terra, uomo* (*Welt, Erde und Mensch, deren Wesen und Entwickelung, sowie ihre Spiegelung in dem Zusammenhang zwischen iiuptischem Mythos und gegenwärtiger Kultur*), Editrice Antroposofica, Milano, p. 133, 2005 ISBN 88-7787-370-1.
46. ^ Francesco Lamendola, *Il pensiero iniziatico di Goethe nella misteriosa «Favola del Serpente Verde»*, su *accademianuovaitalia.it*, 2010. URL consultato il 5 luglio 2020 (archiviato dall'url originale il 5 luglio 2020).
47. ^ Rudolf Steiner, *La fiaba del serpente verde e della bella Lilia* (**PDF**), su *cristianesimoeliberta.org*, 1904.
48. ^ Valentino Bellucci, *Goethe Esoterico. I 7 segreti iniziatici di Goethe*, Fontana Editore, 2019.
49. ^ Articolo su «L'eterno Ulisse», 17 aprile 2014.
50. ^ Cattell, J.M. (1903). *A statistical study of eminent men*. Popular Science Monthly, 62, 359-377. In prima posizione pone Napoleone.
51. ^ Nietzsche, Friedrich (1901) *La Volontà di Potenza*, libro secondo, aforisma n.380. Altri "oltreuomini" citati sono Omero, Aristofane, Giulio Cesare e Leonardo
52. ^ Emerson, R.W. (1850), *Representative Men*. Gli altri sono Platone, Swedenborg, Shakespeare, Montaigne e Napoleone.

53. ^ Murray, Charles (2003) *Human Accomplishment*, p.142
54. ^ op.cit.,pp.122-142. I personaggi che figurano in più di una categoria sono Faraday, Huygens, Leibniz, Cartesio, Newton, Archimede, Galileo, Leonardo, Aristotele, Rousseau. Si veda inoltre la seguente intervista (https://www.upi.com/Odd_News/2003/10/16/QA-Charles-Murrays-Human-Accomplishment/63221066339488/) dove Murray esprime il parere che tra tutti il più influente sia Aristotele.
55. ^ Yu, A. Z., et al. (2016) *Pantheon 1.0, a manually verified dataset of globally famous biographies* doi: 10.1038/sdata.2015.75; in prima posizione vi era Aristotele.
56. ^ Si veda il ranking di Pantheon 2.0, (https://pantheon.world/explore/rankings?show=people) in testa al quale risulta esserci Maometto.
57. ^ Cox, Catherine (1926). *The Early Mental Traits of Three Hundred Geniuses*. Genetic Studies of Geniuses, vol. 2. Gli assegna il primo posto della sua classifica finale dei più grandi geni, stimando un QI di 210. In un'altra versione della classifica, riportata nella stessa opera, gli assegna invece la terza posizione, con un QI di 180, assieme a J.S. Mill e Leibniz, dietro a William Pitt il Giovane (185), Honoré Mirbeau e Grozio (190).
58. ^ Ibidem, pp. 54-55. Merrill gli assegna il secondo posto in classicia (QI 195) con Pascal, dietro a Mill, Mozart e T.B. Macaulay (200); Terman invece gli assegna il terzo posto (180) con Macaulay, Pascal, Coleridge, Constant, von Haller, dietro a Grozio (185), Bentham, Leibniz e Mill (190).
59. ^ Buzan, Tony & Keene, Raymond. (1994). *Buzan's Book of Genius - And How To Unleash Your Own*. Stanley Paul. Gli assegna il secondo posto in classifica (QI 215) dietro a Leonardo (220). Calcola inoltre un personale "genius score", in base al quale pone invece Goethe quarto, venendo superato da Shakespeare e dai "costruttori delle piramidi".
60. ^ Walberg, Herbert J. et al. (1978). *IQ Correlates with High Eminence*. Gifted Child Quarterly, vol. 22, n. 2, pp. 196-200. Lo pone al primo posto (QI 200) assieme a Leibniz.
61. ^ Si veda Goethe-Wörterbuch (http://www.bbaw.de/en/research/gwb/) Archiviato (https://web.archive.org/web/20180930082341/http://www.bbaw.de/en/research/gwb) il 30 settembre 2018 in Internet Archive..
62. ^ *Cottahaus - Da vedere - Tübingen, Germania*, su *Lonely Planet Italia*. URL consultato il 6 ottobre 2021.
63. ^ *Monumento a Wolfgang Goethe*, su *rerumromanarum.com*. URL consultato il 6 ottobre 2021.

Bibliografia

Critica

- John Armstrong, *Love, Life, Goethe*, 2006, trad. it. *Come essere felici in un mondo imperfetto. La vita e l'amore secondo Goethe*, Guanda, Parma, 2011.
- Giuliano Baioni, *Il giovane Goethe*, Collana Saggi n.806, Einaudi, Torino, 1996, ISBN 978-88-06-14179-0.
- Francesca Bocca-Aldaqre, Pietrangelo Buttafuoco, *Sotto il suo passo nascono i fiori. Goethe e l'Islam*, La Nave di Teseo, Milano, 2019, ISBN 978-8834600535.
- Erik Battaglia, *Gioia e dolore diventano canto*. *Mille Lieder su poesie di Goethe dal 1769 al 1999*, pref. di Dietrich Fischer-Dieskau, Accademia di Santa Cecilia, Roma, 2008.
- Valentino Bellucci, *Goethe Esoterico. I 7 segreti iniziatici di Goethe*, Fontana Editore, 2019, ISBN 978-8898750634.
- Fausto Cercignani, Enrico Ganni, *Il «Faust» di Goethe. Antologia critica*, Milano, LED, 1993.
- Italo Alighiero Chiusano, *Vita di Goethe*, Collana Le Vite, Rusconi, Milano, 1981, ISBN 978-88-18-23608-8; Collana Biografie n. 12, Rusconi, Milano, 1994 ISBN 978-88-18-70049-7; Collana Ritratti, Castelvecchi, Roma, 2014, ISBN 978-88-6826-188-7.

- Italo Alighiero Chiusano, *Goethiana. Otto temi facili su temi del cavalier von Goethe*, Collezione Biblioteca, Studio Tesi, Pordenone, 1983-1989, ISBN 978-88-7692-085-1.
- Pietro Citati, *Goethe*, Collana Saggi n.14, Mondadori, Milano, I ed. 1970; n. ed. Collana Biblioteca n.220, Adelphi, Milano, 1990.
- Cornelia Diekamp (a cura di), *Goethe: la natura e le sue forme* (Atti del Convegno Arte, scienza e natura in Goethe; Torino 2000), Milano, Mimesis, 2002.
- Gian Franco Frigo, Raffaella Simili, Federico Vercellone, Dietrich von Engelhardt (a cura di), *Arte, scienza e natura in Goethe*, Trauben, Torino, 2005 ISBN 8888398740
- Johann-Peter Eckermann, *Conversazioni con Goethe negli ultimi anni della sua vita*, trad. di Ada Vigliani, pref. di Hans Ulrich Treichel, a cura di Enrico Ganni, Collana I Millenni, Einaudi, Torino, 2008 ISBN 978-88-06-16866-7.
- Marino Freschi, *Goethe: l'insidia della modernità*, Roma, Donzelli Editore, 1999, ISBN 978-88-7989-496-8.
- Richard Friedenthal, *Wolfgang Goethe. Biografia critica*, trad. di Elena Croce, Mursia, Milano, 1966, ISBN 978-88-425-9213-6
- Paola Giovetti, *Goethe a Roma: Un grande poeta nell'Italia del Settecento*, Roma, Mediterranee, 2013, ISBN 978-88-272-2473-1.
- Leonardo Grassi, *Commento alla vita di Faust*, Torino, F.lli Bocca Editori, 1932.
- Paolo Mariani, *L' «altro» Goethe. Gnosi, esoterismo, massoneria*, Solfanelli editore, 2018.
- Francesco Moiso, *Goethe tra arte e scienza*, Milano, Cuem, 2001.
- Francesco Moiso, *Goethe: la natura e le sue forme*, edizione postuma a cura di Cornelia Diekamp, Milano, Mimesis, 2002.
- Katharina Mommsen, *Goethe und die arabische Welt*, Frankfurt am Main, Insel, 1988 ISBN 978-3458146247
- José Ortega y Gasset, *Goethe. Un ritratto dall'interno* (prefazione di Stefano Zecchi); Milano, Medusa Edizioni, 2003. ISBN 978-88-88130-56-9
- Bent Parodi, *Goethe in Sicilia. L'isola iniziatica*, con Anna Maria Corradini, Armando Siciliano, Messina, 2008.
- Rudolf Steiner, *Le opere scientifiche di Goethe (https://web.archive.org/web/20150924022148/http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/maestri/leoperescientifiche.pdf)*, Milano, Fratelli Bocca Editori, 1944.

Edizioni

- Johann Wolfang Goethe, *Opere*, Stuttgart und Tübingen, J. G. Cotta'sche Verlag, 1840.
- Johann Wolfang Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, vol. 1, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, [1903-1904?].
- Johann Wolfang Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, vol. 2, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, [1903-1904?].
- Johann Wolfang Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, vol. 3, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, [1903-1904?].
- Johann Wolfang Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, vol. 4, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, [1903-1904?].
- Johann Wolfang Goethe, *Annalen*, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, [1903?].
- Johann Wolfang Goethe, *Opere. Poesia*, vol. 1, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, [1902].
- Johann Wolfang Goethe, *Opere. Poesia*, vol. 2, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, [1902-1907?].

- Johann Wolfang Goethe, *Opere. Poesia*, vol. 3, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, [1902-1907?].
- Johann Wolfang Goethe, *Opere. Poesia*, vol. 4, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, [1902-1907?].
- Johann Wolfang Goethe, *Faust*, vol. 1, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, [1903-1906?].
- Johann Wolfang Goethe, *Faust*, vol. 2, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, [1903-1906?].
- Johann Wolfang Goethe, *Benvenuto Cellini*, vol. 1, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, [1903?].
- Johann Wolfang Goethe, *Benvenuto Cellini*, vol. 2, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, [1903?].
- Johann Wolfang Goethe, *Wahlverwandtschaften*, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, [1904?].

Dichtung und Wahrheit

- Johann Wolfang Goethe, *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, vol. 1, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, [1904?].
- Johann Wolfang Goethe, *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, vol. 2, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, [1904?].
- Johann Wolfang Goethe, *Kampagne in Frankreich*, vol. 2, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, [1903?].
- Johann Wolfang Goethe, *Iphigenie auf Tauris*, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, [1912?].
- Johann Wolfang Goethe, *Götz von Berlichingen*, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, [1906?].
- Johann Wolfang Goethe, *Reineke Fuchs*, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, [1903?].
- Johann Wolfang Goethe, *Leiden des jungen Werthers*, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, [1906?].
- Johann Wolfang Goethe, *Schriften zur Naturwissenschaft*, vol. 1, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, [1905-1907?].
- Johann Wolfang Goethe, *Schriften zur Naturwissenschaft*, vol. 2, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, [1905-1907?].
- Johann Wolfang Goethe, *Dramatische Fragmente und Ubersetzungen*, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, [1906?].
- Johann Wolfang Goethe, *Italienische Reise*, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, [1907?].
- Johann Wolfang Goethe, *West-ostlicher Divan*, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, [1905?].
- Johann Wolfang Goethe, *Zeitdramen*, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, [1905?].
- Johann Wolfang Goethe, *Schriften zur Kunst*, vol. 1, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, [1903-1904?].
- Johann Wolfang Goethe, *Schriften zur Kunst*, vol. 2, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche

Buchhandlung Nachfolger, [1903-1904?].
- Johann Wolfang Goethe, *Schriften zur Kunst*, vol. 3, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, [1903-1904?].
- Johann Wolfang Goethe, *Dramen in Prosa*, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, [1905?].
- Johann Wolfang Goethe, *Singspiele*, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, [1903?].
- Johann Wolfang Goethe, *Opere. Teatro*, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, [1905?].
- Johann Wolfang Goethe, *Aus einer Reise in die Schweiz*, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, [1906?].
- Johann Wolfang Goethe, *Schriften zur Literatur*, vol. 1, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, [1906-1907?].
- Johann Wolfang Goethe, *Schriften zur Literatur*, vol. 2, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, [1906-1907?].
- Johann Wolfang Goethe, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, vol. 1, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, [1904?].
- Johann Wolfang Goethe, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, vol. 2, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, [1904?].
- Johann Wolfang Goethe, *Register*, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1912.

Voci correlate

- Faust (Goethe)
- Casa di Goethe
- Casa di Goethe (Weimar)
- Park an der Ilm
- August von Goethe
- Johann Carl Wilhelm Voigt
- Christian August Vulpius
- Scienza goethiana

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Johann Wolfgang von Goethe**
- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Johann Wolfgang von Goethe**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Johann Wolfgang von Goethe**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Johann Wolfgang von Goethe (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Johann_Wolfgang_von_Goethe?uselang=it)**

- Wikispecies (https://species.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene informazioni su **Johann Wolfgang von Goethe (https://species.wikimedia.org/wiki/Johann_Wolfgang_von_Goethe?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Johann Wolfgang von Goethe - Topic* (canale), su *YouTube*.
- *Goethe, Johann Wolfgang von*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Arturo Farinelli, *GOETHE, Johann Wolfgang von*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1933.
- *Goethe, Johann Wolfgang*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Goethe, Johann Wolfgang*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (**IT**, **DE**, **FR**) *Johann Wolfgang von Goethe*, su *hls-dhs-dss.ch*, Dizionario storico della Svizzera.
- (**EN**) Nicholas Boyle, *Johann Wolfgang von Goethe*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) *Johann Wolfgang von Goethe*, in *Encyclopædia Iranica*, Ehsan Yarshater Center, Columbia University.
- (**EN**) *Johann Wolfgang von Goethe*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- *Johann Wolfgang von Goethe*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (**EN**) *Johann Wolfgang von Goethe*, su *Dictionary of Art Historians*, Lee Sorensen.
- (**FR**) *Johann Wolfgang von Goethe*, su *CÉSAR - Calendrier Électronique des Spectacles sous l'Ancien régime et sous la Révolution*, Huma-Num.
- *Opere di Johann Wolfgang von Goethe*, su *Liber Liber*.
- *Opere di Johann Wolfgang von Goethe*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Johann Wolfgang von Goethe*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Opere di Johann Wolfgang von Goethe*, su *Progetto Gutenberg*.
- (**EN**) *Audiolibri di Johann Wolfgang von Goethe*, su *LibriVox*.
- (**EN**) *Opere riguardanti Johann Wolfgang von Goethe*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Bibliografia di Johann Wolfgang von Goethe*, su *Internet Speculative Fiction Database*, Al von Ruff.
- (**EN**) *Johann Wolfgang von Goethe*, su *Goodreads*.
- *Bibliografia italiana di Johann Wolfgang von Goethe*, su *Catalogo Vegetti della letteratura fantastica*, Fantascienza.com.
- (**EN**) *Johann Wolfgang von Goethe*, su *The Visual Novel Database*.
- (**EN**) *Johann Wolfgang von Goethe* (musica per videogiochi e anime), su *VGMdb.net*.
- *Johann Wolfgang von Goethe*, in *Archivio storico Ricordi*, Ricordi & C..
- (**EN**) *Spartiti o libretti di Johann Wolfgang von Goethe*, su *International Music Score Library Project*, Project Petrucci LLC.
- (**EN**) *Johann Wolfgang von Goethe*, su *Discogs*, Zink Media.
- (**EN**) *Johann Wolfgang von Goethe*, su *MusicBrainz*, MetaBrainz Foundation.
- (**EN**) *Johann Wolfgang von Goethe*, su *MyAnimeList*.
- (**EN**) *Johann Wolfgang von Goethe*, su *IMDb*, IMDb.com.
- (**EN**) *Johann Wolfgang von Goethe*, su *AllMovie*, All Media Network.

- (EN) *Goethe* / *Johann Wolfgang von Goethe*, su *Internet Broadway Database*, The Broadway League.
- (DE, EN) *Johann Wolfgang von Goethe*, su *filmportal.de*.
- (EN) Anthony K. Jensen, *Johann Wolfgang von Goethe (1749—1832)*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- *Opere di Goethe contenenti testi con discordanze e liste di frequenza.*, su *intratext.com*.
- *Immagini di Goethe in Italia.*, su *wga.hu*.
- *Le opere scientifiche di Goethe* (TXT), su *archive.org*.
- (EN) *Weimar Classics Foundation (includes the National Goethe Museum and the Goethe and Schiller Archive).*, su *klassik-stiftung.de*. URL consultato il 21 novembre 2017 (archiviato dall'url originale il 17 novembre 2017).
- (DE) Opere di Johann Wolfgang Goethe (http://www.zeno.org/Literatur/M/Goethe,+Johann+Wolfgang).
- (DE, EN) *Goethe Quotes / Goethe-Zitate*, su *Goethe Global*..
- (EN) *"The Lied and Art Song Texts Page", testi di Goethe con varie traduzioni e indicazioni dei vari musicisti che li hanno musicati.*, su *lieder.net*.

Goethe è l'abbreviazione standard utilizzata per le piante descritte da Johann Wolfgang von Goethe.
Consulta l'elenco delle piante assegnate a questo autore dall'IPNI (http://www.ipni.org/ipni/advPlantNameSearch.do?find_includePublicationAuthors=on&find_includePublicationAuthors=off&find_includeBasionymAuthors=on&find_includeBasionymAuthors=off&find_rankToReturn=all&output_format=normal&find_authorAbbrev=Goethe).

Controllo di autorità	VIAF (EN) 24602065 (https://viaf.org/viaf/24602065) · ISNI (EN) 0000 0001 2099 9104 (http://isni.org/isni/0000000120999104) · SBN CFIV000501 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV000501?core=autoriall) · BAV 495/71061 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_71061) · CERL cnp01259499 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01259499) · Europeana agent/base/110088 (https://data.europeana.eu/agent/base/110088) · ULAN (EN) 500014761 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500014761) · LCCN (EN) n79003362 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79003362) · GND (DE) 118540238 (https://d-nb.info/gnd/118540238) · BNE (ES) XX1156503 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1156503) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1156503) · BNF (FR) cb11905269k (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11905269k) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11905269k) · J9U (EN, HE) 987007520682505171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007520682505171) · NSK (HR) 000001702 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000001702) · NDL (EN, JA) 00441109 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00441109) · CONOR.SI (SL) 5681507 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/5681507) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79003362 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79003362)

Portale Biografie | **Portale Botanica** | **Portale Filosofia**
Portale Letteratura | **Portale Musica classica** | **Portale Scienza e tecnica**
Portale Teatro: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di teatro

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Johann_Wolfgang_von_Goethe&oldid=137401776"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 17 gen 2024 alle 23:01.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Johann Gottfried Herder

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

> **Questa voce o sezione sull'argomento filosofi tedeschi non cita le fonti necessarie o quelle presenti sono insufficienti**.

Johann Gottfried Herder (Mohrungen, 25 agosto 1744 – Weimar, 18 dicembre 1803) è stato un filosofo, teologo e letterato tedesco.

Johann Gottfried Herder

Indice

Biografia

Il pensiero di Herder

- Alle origini del problema della lingua
- Lingua e nazione
- La poesia popolare
- L'origine del linguaggio
- La filosofia della storia
- L'estetica
- La polemica con Kant

Note

Bibliografia

- Opere
- Traduzioni italiane
- Studi

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Nato a Mohrungen nella Prussia orientale dal maestro di scuola Gottfried (1706-1763) e dalla sua seconda moglie, Anna Elisabeth Peltz (1717-1772), dal pietismo della famiglia egli assorbì un forte interesse religioso. Le condizioni economiche della sua famiglia erano modeste ma furono in grado di assicurare ai figli una buona istruzione; Herder frequentò le scuole pubbliche di Mohrungen, una cittadina che allora contava 2000 abitanti. Importante fu la sua conoscenza con il diacono Trescho, un pietista che impiegò il giovanissimo Herder come factotum, consentendogli in cambio di utilizzare la sua biblioteca.

Conclusi gli studi secondari, su consiglio del chirurgo militare russo J.C. Schwarz-Erla, Herder decise di recarsi a Königsberg per studiare come chirurgo: nel dicembre del 1762 lasciò Mohrungen dove non sarebbe più tornato e non avrebbe più rivisto i propri genitori. Iscritto nel 1762 all'Università di Königsberg per studiare teologia, fu allievo di Immanuel Kant; qui si legò di amicizia con Johann Georg Hamann, patriota anti-illuminista, sostenitore della prevalenza delle ragioni del sentimento su quelle dell'intelletto, il cui influsso fu determinante per lo sviluppo delle sue teorie.

Nel 1764, divenuto pastore luterano, andò a insegnare a Riga, città baltica a sovranità russa ma che godeva di un'ampia autonomia; scrisse un'ode per l'incoronazione della zarina Caterina e celebrò la memoria di Pietro il Grande. Qui pubblicò anche i suoi primi scritti di estetica e di critica letteraria: *Sulla diligenza dello studio delle lingue*, del 1764, i *Frammenti sulla recente letteratura tedesca*, del 1767, *Sugli scritti di Thomas Abbt*, del 1768, e le *Selve critiche*, del 1769. Nel maggio 1766 fu iniziato in Massoneria nella loggia di Riga *Zum Schwerdt* (Alla Spada), fondata l'anno prima e appartenente al Regime della Stretta Osservanza [1] [2].

Nel 1769 viaggia per mare fino a Nantes, per visitare la Francia e Parigi in particolare; tiene un diario di viaggio, il *Journal meiner Reise im Jahre 1769*, con il quale si proponeva di conoscere «il mondo e gli uomini dal punto di vista della politica, dello Stato e delle finanze». A Parigi conobbe Diderot e d'Alembert e acconsentì all'invito del principe vescovo di Lubecca di accompagnare il figlio da Amburgo per un viaggio di istruzione in Francia. Raggiunta Amburgo, riparte con il figlio del vescovo per Strasburgo: durante il viaggio, a Darmstadt, conosce Caroline Flachsland, che sposerà tre anni dopo.

Per una malattia agli occhi, è costretto a fermarsi due mesi, nel 1770, a Strasburgo, rinunciando all'istruzione del giovane principe; conosce Goethe, studente nell'Università di quella città; frutto dei loro numerosi colloqui fu *Intorno al carattere e all'arte dei tedeschi*, saggi pubblicati nel 1773, che costituiscono una sorta di manifesto del movimento dello "Sturm und Drang".[3]

Nel 1771 Herder fu predicatore alla corte del conte Wilhelm von Schaumburg-Lippe a Bückeburg, dove pubblicò nel 1772 il *Saggio sull'origine del linguaggio*, nel 1774 *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità* e nel 1776, sul significato del Genesi, il saggio *Il più antico documento del genere umano*. Lasciata Bückeburg nel 1776, dopo la morte della moglie del conte Wilhelm, Marie Eleonore, la sua maggiore protettrice, Herder ottenne, grazie alle raccomandazioni di Goethe, l'incarico di Sovrintendente generale del clero alla corte di Weimar. Qui si affiliò alla loggia massonica *Anna Amalia zu den Drei Rosen* (Anna Amalia alle Tre Rose), fondata nel 1764 e frequentata da Bode, Wieland e Goethe, e il primo luglio del 1783 aderì all'ordine degli Illuminati col nome di "Damasus Pontifex", in una loggia presieduta da Bode.[1]. [4].

Nel 1788 intraprese un viaggio in Italia, visitando Roma, Napoli, Firenze e Venezia, ritornando a Weimar nel giugno 1789 e rimanendovi fino alla morte.

Numerose le opere composte in questi ultimi 25 anni: *Plastica* e *Il conoscere e il sentire dell'anima*, del 1778; i *Canti popolari*, del 1779; le *Lettere sullo studio della teologia*, del 1781; *Lo spirito della poesia ebraica*, del 1783; il dialogo *Dio* del 1787; le *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, del 1791; i *Fogli sparsi* e le *Lettere per la promozione dell'umanità*, del 1797; gli *Scritti cristiani*, del 1798; due scritti contro la filosofia kantiana, la *Metacritica* del 1799 e la *Kalligone*, del 1800; i saggi *Adrastea*, del 1803.

Il pensiero di Herder

Alle origini del problema della lingua

Nel suo primo scritto del 1764, *Über den Fleiss in mehreren gelehrten Sprachen* (Sulla diligenza nello studio delle lingue), dopo aver ricordato, da teologo quale fu, l'età dei patriarchi biblici che vissero al tempo in cui non vi era ancora la confusione babelica delle lingue, sostiene che la lingua è come una pianta che cresce e si sviluppa secondo la terra e il clima nel quale è piantata e pertanto, poiché «ogni lingua ha il suo proprio carattere nazionale», la nostra lingua materna corrisponde al nostro carattere e al nostro peculiare modo di pensare.

Il problema che deriva da questa premessa è quello di come sarà mai possibile comprendere realmente le lingue straniere e ancor più le lingue morte, il greco e il latino, che pure stanno a fondamento della cultura europea. Respingendo la possibilità di studiare e comprendere una lingua straniera sulla base di traduzioni in quanto, scrive, si perderebbe «il nocciolo della loro forza, il colorito, lo splendore della schiettezza, il loro sonante ritmo», trova la risposta nella necessità di leggere nella lingua originale ogni spirito che in quella lingua si sia espresso: «Così mi sollevo a lui e do alla mia anima la vastità di ogni clima» o, altrimenti detto, «raccolgo nella mia anima lo spirito di ogni popolo».

In questa soluzione sembra essere contenuta una contraddizione: se ogni lingua possiede un proprio differenziato carattere, potremo mai giungere a una reale comprensione di ogni altra lingua a noi straniera? In ogni caso, per Herder «nel labirinto delle lingue il filo conduttore deve essere la lingua materna; a essa ci lega un accordo dei nostri organi più fini e delle nostre più delicate attitudini e a queste noi dobbiamo rimanere fedeli».

Ogni lingua nazionale, in quanto sorge dall'*humus* della terra che la nutre, ha dunque un elemento non controllabile dalla ragione e un elemento irrazionale è presente in quel trovare le voci profonde di ogni altra lingua nella «propria anima».

Lingua e nazione

Proprio perché patriota e cultore delle caratteristiche nazionali di ogni lingua, Herder è ostile al regime prussiano di Federico II, denunciando nei suoi *Fragmente über die neuere deutsche Literatur,* 1767, la politica culturale prussiana, allora improntata all'imitazione dei modelli francesi, ostacolo allo sviluppo della cultura e della lingua tedesca «lingua nazionale originale e peculiare, creazione di genere proprio, con affinità con le altre lingue ma che ha in sé il proprio archetipo».

Allora, al concetto di "patriota" era associato quello di difensore della libertà municipale o repubblicana. Herder non crede nella democrazia - quali potevano essere esempio, a quel tempo, le istituzioni svizzere - ma considera che uomo libero sia «poter essere un uomo onesto e cristiano, possedere in pace, all'ombra del trono, la propria capanna e la propria vigna e godere il frutto del proprio sudore»: un patriottismo

monarchico, alla Thomas Abbt, ammiratore della monarchia prussiana; per Herder, anche lo zar Pietro il Grande e il dispotismo russo erano patriottici, in quanto difensori dello spirito della nazione: «ogni nazione ha le sue ricchezze e proprietà dello spirito, del carattere come del paese» e il compito dello Stato è «favorire ciò che giace in una nazione e destare ciò che vi dorme».

Ritratto di Pietro il Grande di Paul Delaroche

Se ogni nazione e ogni lingua hanno un proprio distinto carattere, anche ogni individuo, che quella lingua parla e appartiene a una singola nazione, deve possedere una particolare caratterizzazione; per Herder (*Sugli scritti di Thomas Abbt*) l'anima umana è «un individuo nel regno degli spiriti, che sente secondo la sua costituzione singolare», è una «particolarità viva» che si manifesta «dall'intero fondo oscuro della nostra anima, nella cui imperscrutabile profondità dormono forze ignote» cosicché si può dire che «noi non conosciamo nemmeno noi stessi e solo a istanti, come in sogno, cogliamo qualche tratto della nostra vita profonda».

Chi studiasse una personalità dovrà allora «spiare gli istanti in cui l'anima si spoglia e si offre». La conoscenza avviene stringendoci «alla maniera di pensare dell'altro e [apprendendo] la saggezza come attraverso un bacio»; non è importante ciò che si pensa ma come si pensa: «Ascoltiamo volentieri pensatori e inventori e teste originali parlare del metodo con cui pensano, anche quando ci danno solo embrioni di concetti e di pensieri non elaborati, appena sbozzati: non importa *quello* che Bacone ha pensato, è importante *come* pensava».

Anche le nazioni hanno caratteristiche proprie, derivanti dalla loro generazione: «la generazione nazionale resta la stessa per millenni se non ha mescolanze estranee e opera con più forza se rimane avvinta alla sua terra come una pianta» e se avviene che influssi stranieri vi vengono introdotti, lo spirito nazionale non può che risentirne in negativo, come avvenne al tempo di Carlo Magno: «Orde di monaci e di preti franchi, la spada in una mano e la croce nell'altra, introdussero in Germania l'idolatria papale, i peggiori residui delle scienze romane e il gergo più volgare [...] la lingua dei monaci recò eterna barbarie alla lingua del paese e, penetrando nelle fibre della letteratura, avvelenò lo spirito nazionale [...] ora i popoli tedeschi sono spogliati della loro nobiltà per la loro mescolanza, hanno perduto la loro natura durante una lunga servitù di pensiero [...] se la Germania fosse stata guidata soltanto dalla mano del tempo al filo della sua stessa cultura, certamente la nostra cultura sarebbe ora più povera e angusta ma almeno sarebbe fedele alla sua terra, archetipo di se stessa, e non sarebbe così sfigurata e divisa».

La poesia popolare

Negli scritti *Vom Geist der Ebräischen Poesie* (Lo spirito della poesia ebraica) e *Von deutscher Art und Kunst* (Il genere e l'arte tedesca) Herder individua nella poesia e in generale nell'arte l'immediata espressione della vita di un popolo, la forma della sua coscienza, la manifestazione della sua spiritualità, della sua anima profonda, rifiutando l'idea della poesia come imitazione della natura. Tale concetto è una conseguenza dell'interesse, diffuso nell'Europa del tempo, per gli antichi canti dei bardi e delle popolazioni indigene dell'America, intesi come fondamentale, perché spontanea, forma di poesia.

Conseguenza di questa posizione è l'ostilità verso i modelli letterari classici, considerati artificiosi e pedanti e l'inconsistenza del secolare dibattito sull'imitazione degli antichi poeti - l'imitazione è artificio, porta alla "poesia d'arte", alla creazione di modelli che non possono che essere espressione di mancanza di sincerità,

Il sogno di Ossian, di François Gérard, 1801

la quale è la prima condizione per l'esistenza della poesia.

Per Herder «quanto più è selvaggio, cioè vivo e liberamente operante un popolo, tanto più selvaggi, cioè vivi, liberi, sensibili e liricamente operanti devono essere i suoi canti», opponendo i canti popolari «all'artificiosa, sovraccarica, gotica maniera delle moderne odi filosofiche e pindariche inglesi [...] all'artificiosa maniera oraziana dei tedeschi [...] Ossian, i canti dei selvaggi, dei bardi, le romanze, le poesie provinciali, ci porterebbero su una via migliore».

L'origine del linguaggio

Già nei *Frammenti sulla moderna letteratura tedesca* Herder aveva abbozzato una storia del linguaggio, indicando come «nella sua infanzia una lingua manda fuori, come un bambino, suoni monosillabici, rozzi e alti. Una nazione, nel suo primo stato selvaggio, come un bambino fissa ogni oggetto: il terrore, la paura e poi la meraviglia sono le uniche sensazioni di cui, il bambino come la nazione, è capace, e la lingua che esprime queste sensazioni è fatta di suoni e di gesti»; proseguendo nel suo sviluppo, il bambino, come la nazione, razionalizza le sensazioni elaborandole con l'intelletto. Nel *Saggio sull'origine del linguaggio*, del 1772, che fu presentato in un concorso all'Accademia di Berlino, si pone il problema se il linguaggio umano abbia un'origine naturale o divina. Un linguaggio di natura, fatto di suoni, caratteristico degli animali, esiste: è, dice Herder, il «grido della sensazione»; ma l'uomo è in grado di andare oltre: «l'uomo non è legato a una sola opera, per cui debba agire senza migliorarsi; può cercare nuovi campi d'azione, non è una macchina infallibile nelle mani della natura e ogni sua idea non è opera immediata della natura, ma è la sua propria opera». L'uomo si distacca dalla natura, producendo da sé le sue opere e dunque la sua storia.

Il distacco dalla natura avviene grazie alla riflessione che l'uomo «deve possedere fin dal primo istante in cui egli è uomo. Essa deve mostrarsi nel primo pensiero del bambino [...] l'uomo rivela la riflessione quando la forza della sua anima opera così liberamente da separare un'onda dall'oceano delle sensazioni, le quali penetrano attraverso i sensi, così da trattenerla e volgere la propria attenzione su di essa. Egli mostra riflessione quando può, nell'ondeggiante sogno delle immagini che passano innanzi ai suoi sensi, raccogliersi in un momento di veglia, liberamente soffermarsi sopra un'immagine, prenderla in chiara e calma considerazione, separarne alcuni contrassegni. Egli, infine, mostra riflessione quando può non solo conoscerne vivamente e chiaramente tutte le proprietà, ma anche riconoscerne una o più proprietà distintive». Proprio in questo modo la lingua viene inventata: la qualità di una cosa, che l'uomo ha isolato da tutte le altre, diviene il segno di quella cosa e quel segno è la parola, la «parola dell'anima».

Poiché «non posso pensare il primo pensiero umano senza dialogare o tendere a dialogare», poiché «il primo segno verbale è anche parola di comunicazione con gli altri», la storia del linguaggio coincide con la storia dell'umanità. A questa storia della totalità degli esseri umani ciascun individuo porta il suo contributo, per minimo che possa essere: «non c'è nessuna creatura della mia specie che non operi per l'intera specie».

La filosofia della storia

Dalla teoria dell'origine della lingua l'umanità emerge come artefice del proprio destino, creatrice della sua storia: non c'è posto per la Provvidenza, come a Herder fece notare, disapprovandolo, lo Hamann.

Nell'*Auch eine Philosophie der Geschichte* (Ancora una filosofia della storia), del 1774, Herder introduce una Provvidenza che non interviene direttamente nella storia umana, ma raggiunge il suo scopo suscitando forze che indirizzano la storia dell'umanità nella direzione di sviluppi «così semplici, delicati e meravigliosi quali li vediamo in tutte le produzioni della natura». La storia dell'umanità appare come la vicenda di un singolo individuo: l'Oriente è l'infanzia dell'umanità - e il dispotismo di quegli Stati sarebbe giustificato dalla necessità dell'esercizio dell'autorità nel periodo dell'infanzia - l'Egitto ne è la fanciullezza, i Fenici ne rappresentano l'adolescenza, i Greci la giovinezza, «gioia giovanile, grazia, gioco e amore» e i Romani sono la «maturità del destino del mondo antico».

Statua di Herder a Bückeburg

Sembrerebbe la descrizione di un ciclo naturale e positivo; ma come spiegare la fine del mondo antico, il crollo drammatico dell'Impero? Per Herder, l'impero romano rovinò perché volle distruggere i caratteri nazionali, ignorare le tradizioni dei singoli popoli, organizzare come un meccanismo la vita umana: dopo la sua caduta vi fu «un mondo completamente nuovo di lingue, di costumi, di inclinazioni». L'intervento dei Germani nella scena della storia fu positivo, apportando nuova linfa e nuovi valori: «le belle leggi e conoscenze romane non potevano sostituire le forze scomparse, non potevano reintegrare nervi che non avvertivano più alcuno spirito vitale, non stimolavano più impulsi spenti e allora nacque nel Nord un uomo nuovo» portatore di nuova forza, nuovi costumi «forti e buoni» e nuove leggi «spiranti coraggio virile, sentimento dell'onore, fiducia nell'intelletto, onestà e timore degli dei».

La rivalutazione del Medioevo è ben esplicita ma è motivata dall'essere stato, quel periodo, una «grande cura dell'intera specie grazie a una violenta agitazione», senza tradursi, in Herder, nell'esaltazione di un modello politico. La critica di Herder va tuttavia al sistema politico del suo tempo, al «libero pensiero», al cosmopolitismo, a quanto doveva rendere felici gli uomini, ridotti a un «gregge governato filosoficamente». La felicità, per Herder, non può essere il derivato di un'unica causa valida ovunque, perché «ogni nazione ha in se stessa il centro della sua felicità».

Nell'animo umano si formano determinate disposizioni che, a un certo grado del loro sviluppo, si arrestano, cristallizzandosi e impedendo all'individuo ulteriori assimilazioni: «lo si chiami pure pregiudizio, volgarità, gretto nazionalismo, ma il pregiudizio è utile, rende felici, spinge i popoli verso il loro centro, li fa più saldi, più fiorenti alla loro maniera, più fervidi e quindi più felici nelle loro inclinazioni e nei loro obbiettivi [...] la nazione più ignorante, più ricca di pregiudizi, è spesso la prima: l'epoca delle immigrazioni di desideri stranieri, dei viaggi di speranze all'estero, è già una malattia, è una pienezza d'aria, una malsana gonfiezza, un presentimento di morte».

Herder non crede dunque alla prospettiva illuministica di un progressivo avvicinamento alla felicità e alla virtù degli esseri umani; tuttavia, riconosce come sia ben viva nell'animo umano la ricerca della felicità e questo suo tendere a una condizione che vada oltre il proprio stato è pure un progresso reale, un effettivo sviluppo.

Nelle successive *Idee sulla filosofia della storia dell'umanità*, Herder cercò di dimostrare che l'uomo era lo scopo autentico, «il fiore della creazione», secondo una visione che ha dei contatti con la teoria dell'evoluzione naturale; mentre «l'intera storia dell'umanità è una pura storia naturale delle forze, operazioni, tendenze umane secondo luogo e tempo» la sua filosofia, il suo significato, coincide con la storia stessa dell'umanità:«la filosofia della storia, che persegue la catena della tradizione, è propriamente la

vera storia umana» e ogni storia delle singole nazioni si rapporta a un quadro complessivo a formare il piano della Provvidenza. Herder inoltre in quest'opera formulò l'idea che trovò largo seguito nella cultura tedesca che la vera culla dell'umanità fosse da trovarsi non in Medio Oriente o in Giudea ma bensì in India.

L'estetica

«Estetica! La più feconda, la più bella e sotto molti aspetti la più nuova di tutte le scienze astratte, in quale caverna delle Muse dorme il giovinetto della mia filosofica nazione che ti dovrà perfezionare?»: così lo Herder esprime nelle *Selve critiche* il suo interesse per quella che considera la Scienza del Bello, *pulchris philosophice cogitans*. Nella considerazione dell'Estetica egli si rifà al Baumgarten, che considera «l'Aristotele dei suoi tempi», accogliendone la definizione della poesia come «oratio sensitiva perfecta», una definizione che gli sembra unire «la poesia con le sue sorelle, le arti belle».

Egualmente fa sua la considerazione dello Hamann per il quale «la poesia è la lingua materna del genere umano: al modo stesso che il giardino è più antico del campo arato, la pittura della scrittura, il canto della declamazione, il baratto del commercio. Un sonno più profondo era il riposo dei nostri antichissimi progenitori; e il loro movimento una danza tumultuosa. Passarono sette giorni nel silenzio della riflessione o dello stupore; e aprirono la bocca a pronunziare motti alati. Parlavano sensi e passioni, e non intendevano se non immagini. E d'immagini è composto tutto il tesoro della conoscenza e della felicità umana».

Raffaello: Il Parnaso, particolare con Dante, Omero e Virgilio

Nella sua *Kalligone* (Leipzig, 1800 (https://books.google.it/books?id=lVRKAAAAcAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_atb&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false)) esprime la convinzione che «il principio del discorrere umano in toni, in gesti, nell'espressione delle sensazioni e dei pensieri per mezzo d'immagini e segni, non poté essere altro che una specie di rozza poesia e tale è presso tutti i popoli selvaggi della terra [...] l'uomo di natura dipinge ciò che vede e come lo vede, vivo, potente, mostruoso: nel disordine o nell'ordine, come lo vede e l'ode, così lo riproduce. Così ordinano le loro immagini non solo tutte le lingue selvagge, ma anche quelle dei greci e dei romani. Come le offrono i sensi, tali le espone il poeta; specialmente Omero il quale, per ciò che riguarda il nascere e il trapassare delle immagini, segue la natura in modo quasi inarrivabile. Egli dipinge cose e avvenimenti, tratto per tratto, scena per scena, e così gli uomini, quali essi si presentano con i loro corpi, come parlano e agiscono [...] gli dei d'Omero erano così essenziali e indispensabili al suo mondo come sono essenziali al mondo dei corpi le forze del movimento. Senza le decisioni dell'Olimpo nulla accadeva in terra di ciò che sarebbe dovuto accadere. L'isola magica di Omero nel mare occidentale appartiene alla carta delle peregrinazioni del suo eroe con la stessa necessità con la quale essa allora sulla mappa del mondo: indispensabile al suo canto, come sono indispensabili, al severo Dante, i gironi dell'Inferno e del Paradiso».

L'epica si distingue dalla storia perché «non racconta solo quello che è accaduto, ma lo descrive interamente, come è accaduto e come non altrimenti sarebbe potuto accadere, nel corpo e nello spirito» e l'arte non solo generò la storia ma prima ancora « creò forme di dei e di eroi, purificò le selvagge rappresentazioni e le favole popolari, i titani, i mostri, le gorgoni, ponendo confini e leggi alla disordinata fantasia di uomini ignoranti».

Le belle arti e le belle lettere educano l'uomo e lo rendono sensibile: vi sono poi arti specifiche, come la ginnastica e la danza, che educano il corpo, altre, o come la pittura, la scultura e la musica, che educano i sensi più nobili, ossia la vista, il tatto e l'udito. Da ciò l'opinione di Herder che la teoria delle belle arti dovesse essere formulata a partire dall'ottica, dalla fisiologia e dall'acustica - la poesia educa l'intelletto e la fantasia. Il poeta è infatti un artista dell'intelletto e della fantasia: «l'estetica non designa che una parte della logica: ciò che chiamiamo gusto), non è che un vivido e rapido giudizio che non esclude la verità e la profondità, ma anzi le presuppone e le promuove. Le poesie didascaliche non sono che una filosofia sensibile: la favola, che è poi l'esposizione di una dottrina generale, è verità in atto [...] la filosofia, esposta e applicata umanamente, è non solo un'arte bella ma è la madre del bello. la retorica e la poesia devono a essa quello che hanno di educativo, di utile, di veramente gradevole».

La polemica con Kant

Nel 1798 Herder pubblica *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* ("Una metacritica alla Critica della ragione pura"), coerentemente affermando essere il linguaggio l'organo della ragione, in contraddizione con il dualismo kantiano di sensibilità e intelletto. Non esistono leggi a priori che organizzino la conoscenza, la quale trova invece negli stessi organi dei sensi, che unificano la molteplicità dei dati della realtà, la forma strutturante dell'esperienza. La ragione, per Herder, è «il complesso organico di tutte le forze umane, il complesso governo della sua natura sensitiva e conoscitiva e volitiva».

La conoscenza è intesa da Herder come "metaschematizzazione": il dato sensibile proveniente dall'esterno all'individuo, non si trasforma immediatamente in pensiero, ma viene elaborato dall'intelletto, attraverso una metastasi: «l'intelletto può esprimere per mezzo di parole i caratteri da lui colti, può parlare in modo che si vedano le cose e che li si intenda»; la ragione è la facoltà che interviene successivamente all'intelletto, giudicando i fatti ordinati dall'intelletto, ordinandoli secondo una connessione propria dell'individuo - la sua cultura - espressa dal linguaggio. Il concetto non s'identifica con la cosa, ma «è soltanto una notizia di essa, così come possiamo averla dal nostro intelletto e dai nostri organi. Ancor meno la parola: essa deve solo invitarci a conoscere la cosa, a trattenere e riprodurre il concetto; concetto e parola non sono la stessa cosa. La parola dev'essere un'indicazione del concetto, una sua copia».

Immanuel Kant

L'apriorismo kantiano - i concetti di spazio e di tempo - è una forma vuota per Herder, dal momento che sarebbe una forma di conoscenza non derivante dall'esperienza: «di dove io l'abbia, se sia giunta nella mia anima senza e prima di ogni esperienza, questo non è detto nell'espressione "a priori"». Lo spazio e il tempo sono in realtà le dimensioni nelle quali l'individuo agisce: il luogo, il tempo, insieme con l'agire - la "forza", secondo l'espressione herderiana - sono l'espressione della vita dell'individuo nel suo sviluppo: «un'esistenza viva, non appena viene posta, si fa esperienza, è esperienza in se stessa, è un essere che si comprende e si rivela nello spazio e nel tempo di forze interne. Il prima e il dopo di questo essere sono congiunti, perché un *prima* non potrebbe esistere senza un *dopo* che da quello deriva».

Come la ragione non organizza i dati sensibili, allo stesso modo non riconosce «nessun ordine e alcuna armonia nella natura, non deve riconoscerli neppure nella natura morale, perché se ordine a armonia sono indipendenti dalla ragione nella natura sensibile, lo sono molto di più nella natura morale, perché l'ordine

morale, la bontà e la bellezza come proprietà di un essere libero e come la sua più bella conquista riposano su se stesse».

Note

1. Teresina Zemella, *La pietra grezza - I dialoghi per massoni di Lessing e Herder*, traduzione di Teresina Zemella, Milano, 1984, p. 145.
2. ^ Lessing-Herder, *Dialoghi per massoni*, Milano, Bompiani, 2014, pp. 392-393, nota 1.
3. ^ *Le Muse*, vol. 5, Novara, De Agostini, 1965, p. 502.
4. ^ Lessing-Herder, *Dialoghi per massoni*, Milano, Bompiani, 2014, p. 393, nota 1.

Bibliografia

Opere

- Johann Gottfried Herder, *Sämtliche Werke*, a cura di B. Suphan et al., Berlin, 1877-1913, 33 volumi.
- Johann Gottfried Herder, *Werke*, a cura di U. Gaier et al., Frankfurt am Main, 1985-1998, 10 volumi.
- (DE) Johann Gottfried Herder, *[Opere]. 1*, Leipzig und Wien, Bibliographisches Institut, [1903?]. URL consultato il 12 marzo 2021.
- (DE) Johann Gottfried Herder, *[Opere]. 2*, Leipzig und Wien, Bibliographisches Institut, [1903?]. URL consultato il 12 marzo 2021.
- (DE) Johann Gottfried Herder, *[Opere]. 3*, Leipzig und Wien, Bibliographisches Institut, [1903?]. URL consultato il 12 marzo 2021.
- (DE) Johann Gottfried Herder, *[Opere]. 4*, Leipzig und Wien, Bibliographisches Institut, [1903?]. URL consultato il 12 marzo 2021.
- (DE) Johann Gottfried Herder, *[Opere]. 5*, Leipzig und Wien, Bibliographisches Institut, [1903?]. URL consultato il 12 marzo 2021.

Traduzioni italiane

- *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, Torino, Einaudi, 1971.
- *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Bologna, Zanichelli, 1971.
- *Giornale di viaggio 1769*, Milano, Spirali, 1984.
- *La pietra grezza - I dialoghi per massoni di Lessing e Herder*, traduzione di Teresina Zemella, Milano, 1984.
- *Ernst e Falk Dialoghi per liberi muratori*, Milano, Cisalpino Goliardica, 1984.[1]
- *Dialogo intorno a una società invisibile-visibile*, Milano, Cisalpino Goliardica, 1984.[2]
- *Fama Fraternitatis - Sullo scopo della Framassoneria, come essa appare dall'esterno*, Milano, 1984.[3]
- *L'anello del sigillo di Salomone - Una continuazione del precedente dialogo*, Milano, Cisalpino Goliardica, 1984.[4]
- *Dio, Dialoghi sulla filosofia di Spinoza*, Milano, Franco Angeli, 1992.
- *Metacritica: passi scelti*, Roma, Editori Riuniti, 1993.
- *Saggio sull'origine del linguaggio*, Parma, Pratiche Editrice, 1993.
- *Plastica*, Palermo, Aesthetica, 1994.

- *Dialogo su una società invisibile-visibile*, Milano, Bompiani, 2014[5].
- *Massoni*, Milano, Bompiani, 2014[6].
- *Fama Fraternitatis o Sullo scopo della Libera Muratoria, come essa appare dall'esterno*, Milano, Bompiani, 2014[7].
- *L'anello con sigillo di Salomone*, Milano, Bompiani, 2014[8].
- *Iduna, o il pomo del ringiovanimento*, Pisa, ETS, 2019.

Studi

- Hans Adler, Wulf Koepke (a cura di), *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder*, Rochester, Camden House, 2009.
- Isaiah Berlin, *Vico e Herder. Due studi sulla storia delle idee*, Roma, 1978.
- Robert T. Clark, Jr. *Herder: His Life and Thought*, Berkeley, University of California Press, 1969.
- G. Fichera, *Umanità e linguaggio nel pensiero di Herder*, Padova, 1964.
- Michael N. Forster, *Herder's Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2018.
- M. Gennari, *Storia della Bildung*, Brescia, 1995.
- R. Pascal, *La poetica dello Sturm und Drang*, Milano, 1957.
- F. Rizzo, *Note sulla fortuna di Herder in Italia*, in "Atti dell'Accademia Pontaniana", vol. XXV, Napoli, 1977.
- Valerio Verra, *Linguaggio, mito e storia. Studi sul pensiero di Herder*, a cura di Claudio Cesa, Pisa, 2006.

Voci correlate

- Edgar Quinet
- Premio Herder
- Herderkirche
- Nazionalismo tedesco
- 8158 Herder

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Johann Gottfried Herder**
- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Johann Gottfried Herder**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Johann Gottfried Herder**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Johann Gottfried Herder (https://commons.wikimedia.org/wiki/Johann_Gottfried_Herder?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Herder, Johann Gottfried von*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.

- Vittorio Santoli, *HERDER, Johann Gottfried*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1933.
- *Herder, Johann Gottfried von*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Herder, Johann Gottfried von*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) Hans Dietrich Irmscher, *Johann Gottfried von Herder*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Johann Gottfried Herder*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- *Opere di Johann Gottfried Herder* / *Johann Gottfried Herder (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Johann Gottfried Herder*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Audiolibri di Johann Gottfried Herder*, su *LibriVox*.
- (FR) *Pubblicazioni di Johann Gottfried Herder*, su *Persée*, Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation.
- (EN) *Opere riguardanti Johann Gottfried Herder*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Bibliografia di Johann Gottfried Herder*, su *Internet Speculative Fiction Database*, Al von Ruff.
- (EN) *Johann Gottfried Herder*, su *Goodreads*.
- (EN) *Spartiti o libretti di Johann Gottfried Herder*, su *International Music Score Library Project*, Project Petrucci LLC.
- (EN) Michael Forster, *Johann Gottfried von Herder*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 95187266 (https://viaf.org/viaf/95187266) · ISNI (EN) 0000 0001 2103 1883 (http://isni.org/isni/0000000121031883) · SBN CFIV037880 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV037880?core=autoriall) · BAV 495/132495 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_132495) · CERL cnp01504531 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01504531) · Europeana agent/base/145547 (https://data.europeana.eu/agent/base/145547) · ULAN (EN) 500319424 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500319424) · LCCN (EN) n79145902 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79145902) · GND (DE) 118549553 (https://d-nb.info/gnd/118549553) · BNE (ES) XX878787 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX878787) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX878787) · BNF (FR) cb119073262 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb119073262) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb119073262) · J9U (EN, HE) 987007262512105171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007262512105171) · NSK (HR) 000011027 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000011027) · NDL (EN, JA) 00443112 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00443112) · CONOR.SI (SL) 36451939 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/36451939) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79145902 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79145902)

Portale Biografie | Portale Filosofia | Portale Religioni

1. ^ in: *La pietra grezza - I dialoghi per massoni di Lessing e Herder*, Milano, Cisalpino Goliardica, 1984, pp. 59-116.
2. ^ in: *La pietra grezza - I dialoghi per massoni di Lessing e Herder*, Milano, Cisalpino Goliardica, 1984, pp. 153-163.
3. ^ in: *La pietra grezza - I dialoghi per massoni di Lessing e Herder*, Milano, Cisalpino Goliardica, 1984, pp. 172-183.

4. ^ in: *La pietra grezza - I dialoghi per massoni di Lessing e Herder*, Milano, Cisalpino Goliardica, 1984, pp. 183-192.
5. ^ in: Lessing-Herder, *Dialoghi per massoni*, Milano, Bompiani, 2014, pp. 188-213.
6. ^ in: Lessing-Herder, *Dialoghi per massoni*, Milano, Bompiani, 2014, pp. 214-219.
7. ^ in: Lessing-Herder, *Dialoghi per massoni*, Milano, Bompiani, 2014, pp. 222-247.
8. ^ in: Lessing-Herder, *Dialoghi per massoni*, Milano, Bompiani, 2014, pp. 250-271.

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Johann_Gottfried_Herder&oldid=137627846"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 31 gen 2024 alle 16:08.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Johann Georg Hamann

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Johann Georg Hamann

Johann Georg Hamann (Königsberg, 27 agosto 1730 – Münster, 21 giugno 1788) è stato un filosofo prussiano, tra le più importanti personalità del Contro-Illuminismo, fu il principale sostenitore dello *Sturm und Drang* e il maestro di Herder e di Jacobi. Amico di Immanuel Kant, fu tuttavia suo avversario nell'ambito intellettuale.

La sfiducia nella ragione e, di conseguenza, l'opposizione all'Illuminismo, lo portarono alla conclusione che solo la fede in Dio fosse l'unica soluzione per vagliare le problematiche filosofiche. Hamann fu profondamente influenzato dagli scritti di Hume sui limiti del pensiero umano (in particolare dal *Trattato sulla natura umana*) tanto che in un suo famoso saggio, i *Sokratische Denkwürdigkeiten* (1759), usò proprio la figura di Socrate come archetipo dell'uomo che dichiara di non avere conoscenze certe e di non sapere nulla. Con tale esempio egli volle criticare la dipendenza dell'Illuminismo dalla ragione umana, che, come affermava già Hume, si basa solo su conoscenze probabili e non certe.

Soprannominato dai suoi contemporanei il "Mago del Nord" ("*Magus im Norden*"); mentore di Herder, ebbe una grandissima influenza sul pensiero di numerosi filosofi del suo tempo e del secolo seguente, da Goethe a Jacobi, da Hegel a Kierkegaard.

Indice

Hamann e il linguaggio

Opere[1][2]

Note

Altri progetti

Collegamenti esterni

Hamann e il linguaggio

Il linguaggio per Hamann ha un'origine divina, è manifestazione di Dio (*Λόγος*) che si rivela. La sua critica a Kant, e in generale ad una certa impostazione razionalista, va letta come critica al secolarismo che l'Illuminismo stava portando a compimento. Da apologeta radicale del Cristianesimo non poteva non vedere con diffidenza gli avvenimenti che stavano sconvolgendo la tradizione cristiana e che, di lì a poco, avrebbero portato alla rivoluzione francese. Tutta la sua poliedrica e disordinata produzione era quindi

inserita nello spirito apologetico e protoromantico; era finalizzata all'esaltazione dei valori spirituali cristiani. Il linguaggio è per il nostro pensatore una categoria *a priori*, la verità di fede è pertanto assoluta e incontrovertibile. La sua concezione del linguaggio va letta in funzione pedagogica e teologica. Egli stesso, come si legge nei suoi scritti, amava considerarsi guida morale della Germania. Partendo dall'assioma che non c'è affatto frattura tra pensiero e linguaggio, ma anzi stretta connessione, finalizzò tutta la sua speculazione nel mostrare come i diversi linguaggi (simboli) potessero essere compresi solo in chiave teologica, partendo dalla premessa che tutta la creazione è opera di Dio. Tutto è Parola di Dio, non solo le Sacre Scritture ma anche la natura parla all'uomo. Le sue critiche spesso erano colorate da vere e proprie invettive di tipo "oscurantista". Il dialogo acceso che ebbe con Herder in merito all'origine divina ci mostra come la sua impostazione e il suo punto di vista era in realtà imbevuto della cultura luterana e conservatrice prussiana. Egli tacciò Herder di anticristianesimo, poiché assertore di un'origine storico-immanentistica del linguaggio, e sebbene tale condanna possa apparire esagerata, la posizione di Hamann non deve stupire: per il filosofo prussiano negare la divinità della parola (linguaggio) significava negare la divinità del *Verbum*, della Parola e della Rivelazione di Dio che si manifesta nel creato. Posizioni affini a quelle di Hamann sull'origine divina del linguaggio saranno formulate indipendentemente anche dal visconte de Bonald nelle sue *Recherches philosophiques* (1818).

Opere[1][2]

- Considerazioni bibliche (titolo originale: Biblische Betrachtungen) (1758)
- Gedanken über meinen Lebenslauf (1758-59)
- Wolken
- Memorabili di Socrate (titolo originale: Sokratische Denkwürdigkeiten) (1759)
- Aesthetica in Nuce (1760)
- Crociate di un filologo (titolo originale: Kreuzzüge des Philologen) (1762)
- Versuch über eine akademische Frage
- Autore e critica (titolo originale: Schriftsteller und Kunstrichter)
- Lettore e critica (titolo originale: Leser und Kunstrichter)
- Des Ritters von Rosencreuz letzte Willensmeynung über den göttlichen und menschlichen Urprung der Sprache
- Philologische Einfälle und Zweifel
- Hierophantische Briefe
- Versuch einer Sibylle über die Ehe
- Komponpax. Fragmente einer apokryphischen Sibylle über apokalyptische Mysterien
- Golgota e Scheblimini (titolo originale: Golgatha und Scheblimini) (1784)
- Metacritica del Purismo della Ragione (titolo originale: Metakritik über den Purismus der Vernunft)
- Fliegender Brief
- *Sibyllinische Blätter des Magus*, Jena und Leipzig, Verlegt bei Eugen Diederichs, 1905.

Note

1. **^** (**EN**) Gwen Griffith-Dickson, *Johann Georg Hamann*, su *plato.stanford.edu*, Metaphysics Research Lab, CSLI, Stanford University. URL consultato il 9 dicembre 2009.

2. ^ Domenico Turco, *Johann Georg Hamann*, in *Filosofi on-line*. URL consultato il 9 gennaio 2010 (archiviato dall'url originale il 28 giugno 2009).

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Johann Georg Hamann**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Johann Georg Hamann**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Johann Georg Hamann (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Johann_Georg_Hamann?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Hamann, Johann Georg*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Vittorio Santoli, *HAMANN, Johann Georg*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1933.
- *Hamann, Johann Georg*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Hamann, Johann Georg*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) *Johann Georg Hamann*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Johann Georg Hamann*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Johann Georg Hamann*, su *Dictionary of Art Historians*, Lee Sorensen.
- *Opere di Johann Georg Hamann*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Johann Georg Hamann*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Audiolibri di Johann Georg Hamann*, su *LibriVox*.
- (EN) *Opere riguardanti Johann Georg Hamann*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) Gwen Griffith-Dickson, *Johann Georg Hamann*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- *Hamann International Bibliography*, su *ionas-editions.com*. URL consultato il 26 settembre 2018 (archiviato dall'url originale il 5 giugno 2016).

Controllo di autorità	VIAF (EN) 69006033 (https://viaf.org/viaf/69006033) · ISNI (EN) 0000 0001 2102 1204 (http://isni.org/isni/0000000121021204) · SBN CFIV020127 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV020127?core=autoriall) · BAV 495/100309 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_100309) · CERL cnp01428088 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01428088) · Europeana agent/base/145523 (https://data.europeana.eu/agent/base/145523) · ULAN (EN) 500319099 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500319099) · LCCN (EN) n78093468 (http://id.loc.gov/authorities/names/n78093468) · GND (DE) 11854523X (https://d-nb.info/gnd/11854523X) · BNE (ES) XX1181502 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1181502) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1181502) · BNF (FR) cb12359677d (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12359677d) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12359677d) · J9U (EN, HE) 987007262348805171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007262348805171) · NSK (HR) 000219579 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000219579) · NDL (EN, JA) 00649191 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00649191) · WorldCat Identities (EN) lccn-n78093468 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n78093468)

Portale Biografie: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di biografie

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Johann_Georg_Hamann&oldid=137236579"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 7 gen 2024 alle 16:03.

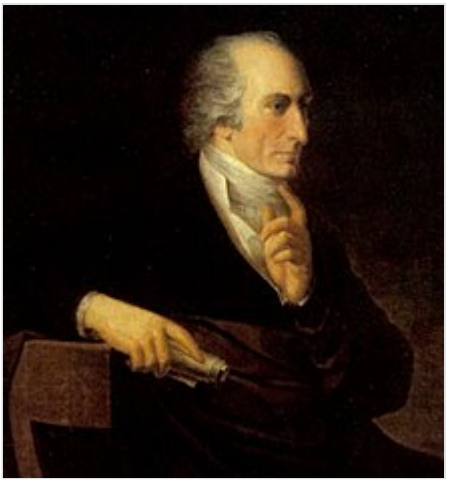
Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Friedrich Heinrich Jacobi

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Friedrich Heinrich Jacobi (Düsseldorf, 25 gennaio 1743 – Monaco di Baviera, 10 marzo 1819) è stato un filosofo tedesco.



Friedrich Heinrich Jacobi

Indice

Biografia

Note

Opere

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Jacobi nacque a Düsseldorf il 25 gennaio 1743 in una ricca famiglia. Suo padre lo inviò come apprendista in una società commerciale di Ginevra, dove il fisico Georges-Louis Le Sage lo introdusse alla filosofia. A Ginevra lesse l'*Émile* di Jean-Jacques Rousseau, e più precisamente "La confession du vicaire savoyard". Di ritorno in Germania, nel 1762, lesse Spinoza. Nel 1780 si trasferì ad Amburgo e durante il viaggio, lungo il percorso, incontrò Klopstock, Reimarus e Lessing.[1]

Jacobi può essere considerato un importante testimone della filosofia del suo tempo rintracciabile nella diffusa rete di rapporti e nel vasto epistolario che egli ebbe con i maggiori intellettuali tedeschi come Goethe, Herder, Hamann, Wieland, con i pensatori francesi dell'Encyclopédie e con Rousseau.

Lo scopo della sua filosofia teista è quello di difendere la validità della *fede* come sentimento dell'incondizionato, ovvero di Dio. La ragione non può giungere a una dimostrazione dell'esistenza di una divinità creatrice. Cartesio ha voluto dimostrare l'esistenza di un creatore del mondo ma, secondo Jacobi, egli ha dimostrato soltanto l'unità di tutte le cose, la *totalità* del mondo. Anche le filosofie di Spinoza, Bruno e Shaftesbury sono rifiutate in quanto i loro *panteismi*, in particolare quello di Spinoza, vengono identificati con l'ateismo poiché l'identificazione di Dio con il mondo altro non sarebbe che l'identificazione del condizionato con l'incondizionato.

Se nel negare la possibilità di ogni dimostrazione di Dio per considerarlo esclusivamente oggetto di fede Jacobi si avvicina a Kant, la sua filosofia della fede come appello al soprasensibile viene direttamente osteggiata nello scritto kantiano Che cosa significa orientarsi nel pensiero? dove il filosofo di Königsberg, intervenendo nella polemica, che coinvolge anche Mendelssohn e Herder, ribadisce che la fede non può fondarsi che su di un postulato della ragion pratica e che essa non ha certezza teoretica, ma solo una *verosimiglianza* che basta a tutte le esigenze della condotta morale.

Massone, fu membro degli Illuminati di Baviera col nome di *Sully*.

Note

1. ^ *Le Muse*, vol. 6, Novara, De Agostini, 1965, p. 27.

Opere

- *Friedrich Heinrich Jacobi: Werke. Gesamtausgabe*, su *pe.ruhr-uni-bochum.de*.
- *Briefwechsel — Nachlaß — Dokumente*, su *frommann-holzboog.de*.

Traduzioni italiane

- Norberto Bobbio (a cura di), *Jacobi. Idealismo e realismo*, Torino, Francesco De Silva, 1948.
- Valerio Verra (a cura di), *Jacobi. Una antologia dagli scritti: con le testimonianze di Goethe, Herder, Humboldt, Schlegel, Fichte, Schleiermacher, Hegel, Schelling*, Torino, Loescher, 1966.
- Valerio Verra (a cura di), *La dottrina di Spinoza. Lettere al signor Moses Mendelssohn*, traduzione di Francesco Capra, Bari, Laterza, 1969 [1785].
- Virginia Cisotti (a cura di), *Discorso sui due romanzi di Friedrich Heinrich Jacobi: Allwill e Woldemar*, Milano, Cisalpino-Goliardica, 1983 [1775-1785].
- Paolo Bernardini (a cura di), *Allwill*, Milano, Guerini, 1991 [1775].
- Alberto Iacovacci (a cura di), *Idealismo e nichilismo: la lettera di Jacobi a Fichte*, Padova, CEDAM, 1992 [1799].
- Giuliano Sansonetti (a cura di), *Scritti kantiani*, Brescia, Morcelliana, 1992.
- Giuliano Sansonetti (a cura di), *Le cose divine e la loro rivelazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1999 [1811].
- Serenella Iovino (a cura di), *Woldemar*, Padova, CEDAM, 2000.
- Giuliano Sansonetti (a cura di), *Fede e nichilismo. Lettera a Fichte*, Brescia, Morcelliana, 2001.
- Ariberto Acerbi (a cura di), *Lettera a Fichte (1799, 1816)*, Napoli, La Scuola di Pitagora, 2017.

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Friedrich Heinrich Jacobi**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Friedrich Heinrich Jacobi**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Friedrich Heinrich Jacobi (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Friedrich_Heinrich_Jacobi?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Jacobi, Friedrich Heinrich*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Pantaleo Carabellese, *JACOBI, Friedrich Heinrich*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1933.

- *Jacobi, Friedrich Heinrich*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Jacobi, Friedrich Heinrich*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Jacobi, Friedrich Heinrich*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (**EN**) *Friedrich Heinrich Jacobi*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) *Friedrich Heinrich Jacobi*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (**ES**) *Friedrich Heinrich Jacobi*, su *Philosophica*.
- (**EN**) *Opere di Friedrich Heinrich Jacobi*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Audiolibri di Friedrich Heinrich Jacobi*, su *LibriVox*.
- (**EN**) *Opere riguardanti Friedrich Heinrich Jacobi* / *Friedrich Heinrich Jacobi (altra versione)*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) Paolo Livieri, George di Giovanni, *Friedrich Heinrich Jacobi*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- Lorenzo Cortesi, *Jacobi: La certezza della fede*, su *blogphilosophica.wordpress.com*. URL consultato il 21 gennaio 2024.
- *Jacobi*, su *filosofico.net*. URL consultato il 09-12-2009.

Controllo di autorità	VIAF (**EN**) 59084105 (https://viaf.org/viaf/59084105) · ISNI (**EN**) 0000 0001 0905 2067 (http://isni.org/isni/0000000109052067) · SBN BVEV001586 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/BVEV001586?core=autoriall) · BAV 495/13036 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_13036) · CERL cnp01442714 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01442714) · Europeana agent/base/145496 (https://data.europeana.eu/agent/base/145496) · LCCN (**EN**) n81084575 (http://id.loc.gov/authorities/names/n81084575) · GND (**DE**) 118556312 (https://d-nb.info/gnd/118556312) · BNE (**ES**) XX875334 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX875334) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX875334) · BNF (**FR**) cb11908390d (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11908390d) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11908390d) · J9U (**EN**, **HE**) 987007263357405171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007263357405171) · NDL (**EN**, **JA**) 00620873 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00620873) · WorldCat Identities (**EN**) lccn-n81084575 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n81084575)

Portale Biografie | **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Friedrich_Heinrich_Jacobi&oldid=137458486"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 21 gen 2024 alle 11:55.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Wilhelm von Humboldt

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Friedrich Wilhelm Christian Carl Ferdinand Freiherr von Humboldt, meglio noto semplicemente come **Wilhelm von Humboldt** (Potsdam, 22 giugno 1767 – Tegel, 8 aprile 1835), è stato un linguista, diplomatico e filosofo tedesco, esponente del liberalismo classico e del romanticismo tedesco e fratello maggiore del naturalista ed esploratore Alexander von Humboldt.

Friedrich Wilhelm Christian Carl Ferdinand Freiherr von Humboldt

Indice

Biografia
Posizioni in ambito linguistico e traduttivo
Opere
Onorificenze
Note
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Dopo avere ricevuto in famiglia una prima formazione in diritto, filosofia ed economia politica si iscrisse alla facoltà giuridica di Gottinga e, in seguito all'incontro con Jacobi, intraprese lo studio della filosofia kantiana, le cui tre critiche influenzarono rispettivamente la sua grammatica, la sua antropologia e la sua estetica. Humboldt fu amico di Goethe e soprattutto di Friedrich von Schiller.

Viaggiò in Spagna e nei paesi baschi, dove ebbe l'occasione di mettere in pratica, con centocinquanta anni di anticipo, i principi della descrizione linguistica moderna: lo studio delle lingue a livello sincronico, lo studio descrittivo e non prescrittivo, l'importanza delle categorie grammaticali, descrivendo i fenomeni propri della lingua in esame. Più tardi (1827-1829) tenterà un ripensamento generale della grammatica universale, che si caratterizza per la messa in luce dei valori fonosemantici del linguaggio.

Fu al servizio dello Stato prussiano come funzionario fino al 1819 soprattutto in veste di diplomatico in Francia. Come ministro prussiano dell'istruzione (1809-1810), riformò profondamente il sistema scolastico, influenzato in questo dalle idee di Johann Heinrich Pestalozzi. Fondò l'Università Humboldt di Berlino e fu

rappresentante della Prussia con Karl August von Hardenberg al congresso di Vienna. Ebbe un'azione determinante in seno al governo fino al 1819, quando si ritirò in ragione della sua opposizione alle idee reazionarie allora predominanti. Si dedicò allora essenzialmente allo studio della lingua.

Morì nel 1835 per le conseguenze della malattia di Parkinson.

Posizioni in ambito linguistico e traduttivo

Humboldt identifica le lingue come prismi riflettenti la realtà. Queste corrispondono a diverse visioni del mondo e si pongono in una relazione di reciproca dipendenza col pensiero: le prime costituirebbero uno strumento di strutturazione del secondo. Egli rappresenta quindi la sintesi perfetta di due impostazioni diverse, da una parte un'analisi di tipo "oggettiva-strutturale" del linguaggio (attraverso una particolare lettura di Kant) dall'altro canto è erede di quell'impostazione romantica che da Herder in poi identificava il linguaggio come prodotto di un popolo, e quindi come manifestazione del vissuto e della cultura di quel determinato popolo. In questo senso si può parlare di prisma, ogni popolo ha un proprio linguaggio e quindi una propria visione del mondo.

Le lingue, in quanto significanti del mondo, sarebbero delle sinonimie che racchiudono nei loro sotto-insiemi la loro peculiare visione. I rapporti tra i sotto-insiemi delle lingue non è di uno a uno e le lingue costituiscono dei sistemi dialogici in continua evoluzione più che dei meri prodotti stabili nel loro essere.

L'apprendimento di una nuova lingua, pertanto consisterebbe nell'acquisizione di un nuovo punto di vista sul mondo. Questa acquisizione, tuttavia, risulta alterata dal punto di vista acquisito precedentemente.[1][2]

La traduzione, secondo l'autore, tenta di importare un “paesaggio” appartenente a una lingua e dunque a un punto di vista differente. Questa importazione dovrebbe causare un effetto di “straniamento” nel lettore che “possedendo una lingua (...) possiede una chiave per intendere tutte le altre, per attingere esperienze che scavalcano la diversità delle lingue”.[3]

Opere

- *Sulla religione* (1789)
- *Sulla legge di sviluppo delle forze umane* (1791)
- *Idea di una indagine sui limiti dell'azione dello stato* (1792)
- *Teoria della formazione dell'uomo* (1793)
- *Piano di un'antropologia comparata* (1795)
- *Il Secolo XVIII* (1797)
- *Considerazioni sulla storia universale* (1814)
- *Considerazioni sulle cause efficienti della storia universale* (1818)
- *Sullo studio comparato della lingua* (1820)
- *Sul compito degli storici* (1821)
- *Sulla differenza della struttura linguistica dell'uomo e sulla sua influenza sullo sviluppo spirituale del genere umano* (1832)

- *La diversità delle lingue* (1836) (opera pubblicata postuma)

Onorificenze

Cavaliere dell'Ordine dell'Aquila Nera

Note

1. ^ Humboldt 1820; cit. in Di Cesare 1991:XLI
2. ^ inTRAlinea online Translation Journal, Vol. 1 (1998) "Relatività linguistica e traduzione" (http://www.intralinea.org/archive/show/category/volume_1_1998)
3. ^ De Mauro (1982:158)

Bibliografia

- Arturo Farielli, *Guillaume de Humboldt et l'Espagne*, Paris, 1936.
- Fulvio Tessitore, *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, Napoli, 1965.
- Franco Serra, *Wilhelm von Humboldt e la rivoluzione tedesca*, Bologna, 1976.
- Marco Ivaldo, *Wilhelm von Humboldt: antropologia filosofica*, Napoli, 1980.
- Mario Barba, *Forma della lingua e creativita in Humboldt*, Roma 1986.
- P. Giacomoni, *Formazione e trasformazione, "Forza" e "Bildung" in W. von Humboldt e nella sua epoca*, Milano 1988.
- Tilman Borsche, *Humboldt e il dissolvimento della filosofia nei "saperi positivi"*, Napoli 1993.
- Ernst Howald, *Wilhelm von Humboldt*, Zürich, 1994.
- Marina Lalatta Costerbosa, *Ragione e tradizione: il pensiero giuridico ed etico-politico di Wilhelm von Humboldt*, Milano, 2000.
- Antonio Carrano, *Un eccellente dilettante: saggio su Wilhelm von Humboldt*, Napoli, 2001.
- Realino Marra, *La ragione e il caso. Il processo costituente nel realismo storico di Wilhelm von Humboldt*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XXXII-2, dicembre 2002, pp. 453–64.
- Cesa, Claudio, *A partire da Humboldt*, Archivio di storia della cultura: XIX, 2006, Napoli: Liguori, 2006.
- Trabant (Jürgen), « Humboldt ou le sens du langage », Mardaga, 1995.
- Trabant (Jürgen), « Sprachsinn: le sens du langage, de la linguistique et de la philosophie du langage » in La pensée dans la langue. Humboldt et après, P.U.V., 1995.
- Trabant (Jürgen), « Du génie aux gènes des langues » in Et le génie des langues ? Essais et savoirs P.U.V., 2000
- Trabant (Jürgen), « Traditions de Humboldt », Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, Paris, 1999.
- Trabant (Jürgen), « Quand l'Europe oublie Herder : Humboldt et les langues », Revue Germanique Internationale, 2003, 20, 153-165 (mise à jour avril 2005)
- Underhill, James W., *Humboldt, Worldview and Language*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009.

- Underhill, James W., *Ethnolinguistics and Cultural Concepts: truth, love, hate & war*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

Voci correlate

- Alexander von Humboldt – Fratello
- Linguistica

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Wilhelm von Humboldt**
- Wikisource contiene una pagina in lingua francese dedicata a **Wilhelm von Humboldt**
- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Wilhelm von Humboldt**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Wilhelm von Humboldt**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Wilhelm von Humboldt (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Wilhelm_von_Humboldt?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Humboldt, Karl Wilhelm von*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Gaetano Marcovaldi, *HUMBOLDT, Wilhelm, barone von*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1933.
- *Humboldt, Karl Wilhelm von*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Humboldt, Wilhelm von*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Humboldt, Wilhelm von*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Humboldt, Karl Wilhelm von-*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) *Wilhelm von Humboldt* / *Wilhelm von Humboldt (altra versione)*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- *Opere di Wilhelm von Humboldt*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Wilhelm von Humboldt*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Wilhelm von Humboldt*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di Wilhelm von Humboldt* / *Wilhelm von Humboldt (altra versione)*, su *LibriVox*.
- (EN) *Opere riguardanti Wilhelm von Humboldt* / *Wilhelm von Humboldt (altra versione)*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Wilhelm von Humboldt*, su *Goodreads*.
- (EN) Kurt Mueller-Vollme, *Wilhelm von Humboldt*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
    - Jürgen Trabant Wilhelm von Humboldt Lectures, Rouen Ethnolinguistics Project, France, 2015, Lecture 1 : Wilhelm von Humboldt 1767-1835 Lecture 2 : Humboldt & the world's languages - Portail vidéo de l'Université de Rouen Normandie (univ-rouen.fr)

Controllo di autorità	VIAF (EN) 100183995 (https://viaf.org/viaf/100183995) · ISNI (EN) 0000 0001 2145 1108 (http://isni.org/isni/0000000121451108) · SBN CFIV095742 (https://opac.sbn.i

	t/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV095742?core=autoriall) · BAV 495/19194 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_19194) · CERL cnp01432250 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01432250) · Europeana agent/base/145367 (https://data.europeana.eu/agent/base/145367) · ULAN (EN) 500278848 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500278848) · LCCN (EN) n79093041 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79093041) · GND (DE) 118554727 (https://d-nb.info/gnd/118554727) · BNE (ES) XX896904 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX896904) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX896904) · BNF (FR) cb12024576f (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12024576f) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12024576f) · J9U (EN, HE) 987007262944305171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007262944305171) · NSK (HR) 000011634 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000011634) · NDL (EN, JA) 00444011 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00444011) · CONOR.SI (SL) 40141667 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/40141667) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79093041 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79093041)

Portale Biografie | **Portale Filosofia** | **Portale Linguistica**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Wilhelm_von_Humboldt&oldid=137100456"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 30 dic 2023 alle 00:09.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Friedrich Schiller

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – "Schiller" rimanda qui. Se stai cercando altri significati, vedi **Schiller (disambigua)**.*

Johann Christoph Friedrich von Schiller (/'jo:han 'kʀɪstɔf 'fʀi:dʀɪç fɔn 'ʃɪlɐ/, pronuncia tedesca) (Marbach am Neckar, 10 novembre 1759 – Weimar, 9 maggio 1805) è stato un poeta, filosofo, drammaturgo, medico e storico tedesco.

Schiller ritratto da Gerhard von Kügelgen.

Indice

Biografia
- Anni giovanili (1759-1775)
  - La famiglia
  - L'educazione classica
  - L'ammissione "forzata" all'Accademia Militare del *Schloss Solitude*
  - La vita in Accademia
- Studente di medicina (1775-1780)
  - Da legge a medicina: le ragioni della scelta
  - Influenze significative
    - Johann Friedrich Consbruch (1736-1810)
    - Jakob Friedrich von Abel (1751-1829)
  - Poesia e medicina
  - Le difficoltà del 1779
  - L'abilitazione a ufficiale medico
- Medico militare (1780-1782)
  - Difficoltà e ambizioni
  - I compiti di Schiller medico
  - La scelta della poesia e l'abbandono della medicina
- Dopo il 1782

Il pensiero filosofico
- L'anima bella
- Il gioco
- Ingenuità e sentimento

Opere
- Scritti medici e psicologici
- Opere drammatiche

Opere in prosa
Poesia
Scritti filosofici
Opere storiche
Traduzioni e adattamenti

Trasposizioni musicali

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Friedrich Schiller nacque il 10 novembre 1759 a Marbach am Neckar, a 20 miglia circa da Stoccarda nel Ducato di Württemberg, unico figlio maschio di Johann Caspar Schiller (1733-1796), luogotenente dell'esercito del medesimo ducato, e di Elisabeth Dorothea Kodweiß (1732-1802).

Casa natale di Schiller a Marbach am Neckar.

Anni giovanili (1759-1775)

La famiglia

Suo padre aveva inizialmente occupato uno degli ultimi ruoli della gerarchia militare, servendo l'esercito come chirurgo militare, occupazione considerata in Germania alla pari di quella dell'artigiano o del barbiere. Ricevuta la promozione a luogotenente partecipò alle campagne della Guerra dei sette anni, motivo per il quale Friedrich non poté vederlo fino all'età di due anni e mezzo quando suo padre tornò dopo aver acquisito il ruolo di capitano.

La sua infanzia fu pertanto caratterizzata da un ambiente domestico affettuoso e femminile. Sua madre, Elisabeth Dorothea Kodweiss, figlia di un albergatore, era una donna gentile le cui virtù domestiche erano accompagnate da una non comune (anche se non dotta) intelligenza, un grande amore per la letteratura devozionale e da una fervente fede religiosa. Fu da lei che Friedrich ereditò la sua natura emotiva e altruista insieme con la sua onestà; da suo padre provenne invece l'infaticabile energia che temprò il suo carattere.[1]

Monumento di Schiller nella città nativa di Marbach.

L'educazione classica

Tra i sei e nove anni, dopo essersi trasferito con la famiglia nel villaggio di Lorch sul Rems, Friedrich iniziò a prendere lezioni private di latino dal pastore Moser. Il capitano era fermamente convinto che il suo unico figlio dovesse beneficiare di un'educazione classica che lo avrebbe condotto alla vocazione di pastore, alla quale lui stesso aveva dovuto rinunciare a causa della prematura morte del padre.[1]

Friedrich fu educato secondo la rigida tradizione luterana; la fede di sua madre era semplice e forte e suo padre credeva fermamente nel potere della Provvidenza di guidare l'uomo attraverso le avversità. Tuttavia l'influenza intellettualmente più significativa sul giovane Schiller l'ebbe il pastore Moser, il quale credeva profondamente che il compito del cristiano fosse perseguire l'unione mistica con Cristo e vivere nell'obbedienza dei comandamenti di Dio compresi ascoltando la voce della propria coscienza.[2]

Tale idea influenzò molto Schiller che l'approfondì nel momento in cui, da studente di medicina, la rincontrò secolarizzata nel contesto dell'Illuminismo e della nascente psicologia. Fu questa l'origine del grande interesse che dimostrò successivamente per i meccanismi della vita interiore dell'individuo e il motivo per cui rimase particolarmente sensibile ai pericoli etici inerenti alla personalità unilaterale.[3]

Dopo che la famiglia si trasferì nel 1766 a Ludwigsburg studiò per tre anni alla scuola classica Latino, Greco e Ebraico come preparazione alla vita di Chiesa, verso la quale, sempre fortemente incoraggiato dal padre, si dirigevano i suoi pensieri. Era previsto che Friedrich, essendo uno studente diligente, avrebbe passato gli esami annuali e sarebbe quindi entrato alla scuola inferiore del monastero di Blaubeuren per poi passare a una scuola monasteriale superiore completando successivamente i suoi studi di teologia con una borsa di studio al Tübinger Stift.[3] Alla scuola di grammatica di Ludwigsburg fu per la prima volta introdotto alla poesia e al teatro. Il Duca richiedeva che tutti i suoi ufficiali insieme con le loro famiglie assistessero regolarmente all'opera italiana e agli spettacoli teatrali. Il fantastico mondo dell'opera, del teatro e del balletto catturò ben presto l'immaginazione di Schiller che costruì addirittura un palcoscenico in giardino in cui si divertiva a mettere in scena rappresentazioni teatrali.[3]

L'ammissione "forzata" all'Accademia Militare del *Schloss Solitude*

Schloss Solitude, il palazzo dell'Accademia a Solitude.

La famiglia Schiller dipendeva economicamente dal Duca e questo ebbe ripercussioni non indifferenti sulla vita di Friedrich. Quando Karl Eugen, in un periodo di stravaganza, tra il 1763 e il 1767 costruì nei pressi di Stoccarda il *Schloss Solitude* (*Palazzo di Solitude*), abbattendo i boschi e circondandolo di giardini spettacolari, la cura di questi fu affidata al capitano Schiller (non più utile nel suo ruolo di militare dal momento che il Duca, dopo che gli furono negati i sussidi francesi, aveva perso il suo interesse bellico), il quale si trasferì nei pressi del palazzo con tutta la famiglia, lasciando Friedrich a Ludwigsburg per proseguire gli studi.[4]
Tale cambiamento non avrebbe inciso sulla vita di Friedrich se non fosse che fu proprio a Solitude che il Duca decise di fondare la struttura educativa (inizialmente pensata per gli orfani dei soldati e per i figli di artigiani e giardinieri) che si trasformò ben presto in un'accademia militare sotto il comando del colonnello von Seeger.[4]

Il Duca, i cui agenti si erano informati sugli studenti brillanti delle scuole locali, invitò anche il capitano Schiller a mandare suo figlio all'Accademia dove gli sarebbe stata offerta un'educazione gratuita. Con il dovuto rispetto il capitano rispose che Friedrich era destinato a diventare un ecclesiastico e che siccome all'Accademia non c'era nessuna facoltà di teologia avrebbe preferito permettere a suo figlio di frequentare,

attraverso diverse scuole, il seminario della città universitaria di Tubinga, il *Tübinger Stift*. Ma quando il capitano fu convocato alla presenza del Duca capì che un'ulteriore resistenza alla sua volontà non sarebbe stata possibile.[4]

L'insistenza del Duca si comprende considerando che Karl Eugen vedeva nell'Accademia l'occasione di educare i giovani promettenti (per la maggior parte figli della borghesia) destinati a ricoprire posti importanti nel sua Corte, nei Ministeri e nell'Esercito, e Friedrich era stato scelto come uno di questi.[5]

La vita in Accademia

Molto riluttante il giovane Schiller decise di studiare legge all'Accademia, dove il trattamento fu molto rigido, soprattutto nei primi anni dalla sua apertura. Agli studenti non era concesso tornare a casa, le loro lettere venivano censurate, non erano permesse vacanze, erano confinati nei limiti di Solitude e quando i genitori li andavano a trovare dovevano conversare in presenza di uno dei membri dello staff. Le regole dominavano ogni minuto del giorno.[6]

Il Duca era considerato come il loro padrone, e a lui i genitori dovevano essere grati[7]. Moltissima importanza veniva data al merito rispetto al quale venivano istituite delle classifiche e consegnati dei premi. Gli studenti vivevano in totale assenza di privacy, inoltre il Duca richiedeva che ognuno scrivesse dei rapporti sul carattere e gli atteggiamenti dei propri compagni.[8]

Con la sua natura sensibile e la sua delicata costituzione, Schiller soffrì probabilmente più di ogni altro della dura routine dell'Accademia, che prevedeva anche orari molto rigidi. La totale dipendenza della sua famiglia dal Duca non gli permetteva nemmeno di ribellarsi apertamente alle autorità.[9]

Studente di medicina (1775-1780)

Da legge a medicina: le ragioni della scelta

Schiller aveva 16 anni quando l'Accademia si trasferì a Stoccarda. La disponibilità di spazi più grandi diede l'opportunità a Karl Eugen di istituire le facoltà di filosofia, finanza, legge, belle arti, studi militari e medicina. La facoltà di medicina fu fondata per competere con la celebre Università di Tubinga.[10]

Schiller decise immediatamente di trasferirsi a tale facoltà anche se le ragioni che lo spinsero a cambiare non sono ben chiare e sono state a lungo discusse. Sua sorella sostenne che gli era semplicemente stato ordinato dal Duca. Il suo compagno e amico Wilhem von Hoven, che si trasferì insieme a lui, affermò che avevano entrambi deciso volontariamente di studiare medicina. Entrambi ritenevano che studiare medicina fosse un miglior approccio alla poesia e al teatro rispetto all'"arida, rigorosa giurisprudenza", sostenuti inoltre dall'esempio e dall'ispirazione di Albrecht von Haller che era riuscito a conciliare brillantemente medicina e poesia.[11]

Inoltre bisogna considerare che, anche se desiderava ardentemente studiare poesia e teatro, Schiller aveva prudentemente accettato l'inevitabile necessità di doversi guadagnare da vivere una volta uscito dall'Accademia, e la pratica della medicina gli sembrava un buon mestiere, sicuramente migliore di quello che gli avrebbe garantito la laurea in legge. Decise pertanto di lavorare duramente per poter completare gli esami il prima possibile in modo tale da poter guadagnarsi l'indipendenza.[12]

Influenze significative

Johann Friedrich Consbruch (1736-1810)

Il professore di medicina preferito da Schiller era Johann Friedrich Consbruch (1736-1810) insegnante di fisiologia, patologia, semiotica e terapeutica per un totale di 16 ore alla settimana, le cui eloquenti e appassionate lezioni erano molto gradite al giovane. Era molto interessato all'interrelazione tra mente e corpo, oltre che al tema delle febbri maligne (sul quale scrisse una dissertazione esaminandone i segni e i sintomi e discutendo il ruolo di emetici e lassativi per il loro trattamento), e alla fisiologia. Questi ultimi temi furono entrambi trattati in seguito anche da Schiller.[13]

Jakob Friedrich von Abel (1751-1829)

Il professore che più influenzò Schiller fu però Jakob Friedrich von Abel (1751-1829) insegnante di filosofia e psicologia: fu proprio Abel a destare in Schiller l'interesse sia per la nascente psicologia del tempo, che egli stesso promuoveva, sia per quella che oggi verrebbe chiamata psichiatria forense o, più precisamente, psicopatologia delle menti criminali.[14] Agli studenti di medicina, Abel insegnava filosofia, psicologia e logica per due ore alla settimana, e Schiller assisteva a un numero superiore di sue lezioni rispetto a quanto era richiesto dal piano di studi. Abel era il professore più conosciuto e stimolante: nelle sue discussioni filosofiche preferiva generalmente il metodo induttivo, rimpiazzando in tal modo il ragionamento sistematico con un approccio empirico che spingeva gli studenti a ricercare gli esempi di psicologia umana nella vita e non nei libri di testo.[15]

Jakob Friedrich von Abel.

Tra Abel e Schiller si instaurò un'amicizia che perdurò anche dopo che quest'ultimo lasciò l'Accademia.[14] Fu Abel, che era solito citare passi di poesia, il primo a far conoscere Shakespeare a Schiller. Inoltre fu proprio l'influenza di Abel a stimolare l'interesse di Schiller riguardo alla relazione tra corpo e anima e tra la libertà mentale e spirituale dell'uomo. A questo proposito deve essere stato di particolare importanza il discorso all'assemblea scolastica nel dicembre 1776 tenuto da Abel sul genio, perfettamente collocato all'interno del nascente spirito dello Sturm und Drang.[15]

Poesia e medicina

Ispirazioni di questo genere non erano però all'ordine del giorno. Schiller si dava molto da fare per terminare gli studi in modo tale da potersi poi guadagnare da vivere autonomamente e dedicarsi alla poesia. Pertanto non rimaneva tanto tempo da passare studiando letteratura o scrivendo la bozza dei *Die Raüber* (*I Masnadieri*), che si dice avesse iniziato a scrivere di nascosto prima del 1777 ma che aveva abbandonato

sotto la pressione degli studi medici[16]. Il suo impegno nello studio della medicina, che non rimpiazzava la passione per la poesia ma anzi ne era una conseguenza, lo portò a vincere nel 1779 i premi per merito rispettivamente per chirurgia, medicina clinica e materia medica.[17] Proprio quell'anno alla cerimonia per la consegna dei premi, alla quale il Duca era solito invitare personalità importanti, era presente Goethe. A quest'ultimo non dovette certo passare inosservato il giovane di 20 anni, alto, pallido e dai capelli rossi, che gli comparve davanti tre volte per ricevere i premi che aveva ottenuto.[18]

Sarebbe tuttavia errato pensare che Schiller dedicasse tutto il suo tempo alla medicina. Il suo interesse per la poesia, per il teatro e per la letteratura contemporanea non era affatto diminuito, anzi egli cercava conforto nello scrivere ogni volta che ne avesse la possibilità. La sua passione era nota anche al Duca e alla Contessa per i quali aveva composto rispettivamente uno spettacolo teatrale dal titolo *De Jahrmarkt* (*La fiera*) nel 1777, e alcuni versi di congratulazione nel 1778.[19]

Le difficoltà del 1779

Nel gennaio del 1779 Schiller fu scelto per celebrare con un discorso il compleanno della Contessa. Il Duca gli chiese di rispondere al tema "Può un eccesso di gentilezza, socievolezza e straordinaria generosità propriamente costituire una virtù?"[19], e fu talmente soddisfatto di ciò che Schiller elaborò che acconsentì a che egli scrivesse la sua dissertazione medica finale.[20]

Schiller sperava che elaborando una tesi meritevole, che venisse accettata con successo, avrebbe potuto lasciare l'Accademia un anno in anticipo. Scelse di trattare un tema filosofico, probabilmente grazie ad Abel, e intitolò la trattazione *Filosofia della Fisiologia*.

La tesi fu però unanimemente rifiutata dai professori e dal Duca, anche se rimasero tutti impressionati dalla sua originalità immaginativa. Il professore Consbruch non mancò di sottolineare che la dissertazione "rendeva onore alla conoscenza filosofica e psicologica dell'autore",[20] mentre il Duca affermò che se Schiller avesse continuato ad impegnarsi "sarebbe certamente diventato un uomo di davvero elevata importanza".[20]

Alla delusione per il rifiuto della tesi si aggiunse poi, nell'estate dello stesso anno, la morte, all'età di 18 anni, del suo amico August von Hoven, fratello del suo caro amico e compagno di studi Wilhelm. August era morto dopo aver sofferto per tutta la primavera di febbri intermittenti. Friedrich e Wilhelm gli facevano visita regolarmente ed entrambi scrissero un resoconto della sua malattia nei loro scritti successivi: Schiller incluse il caso nella sua successiva dissertazione sulle febbri. La reazione poetica di Schiller alla morte dell'amico fu la composizione del lamento funebre *Eine Leichenphantasie* (*Una fantasia funebre*).[21]

Nello stesso anno fu chiesto a Schiller di prendersi cura del suo amico J.F. Grammont che, in uno stato di disperazione suicida, gli aveva chiesto un sonnifero per mettere fine alla sua vita. Schiller stabilì subito un profondo livello di rapporto col suo paziente le cui confidenze gli permisero di riflettere sugli effetti della psicoterapia[22], confidenze che riportò nel *Resoconto sulla malinconia di Grammont*.[23]

L'abilitazione a ufficiale medico

Nel 1780 Schiller aveva cominciato il suo quinto e ultimo anno da studente di medicina. Aveva seguito un lungo e rigoroso corso al livello degli standard contemporanei. Tuttavia, prima di poter lasciare l'Accademia doveva presentare una dissertazione medica che fosse accettata dal Duca e dai professori.[24] La ragione per

cui Schiller, nel novembre 1780 presentò ben due dissertazioni non è mai stata spiegata in maniera soddisfacente. Non c'è testimonianza che affermi che qualche suo collega abbia fatto lo stesso.[24] Il motivo probabilmente risale alla natura radicalmente diversa delle due dissertazioni.

Busto di Schiller a Jena.

Una delle due, scritta in tedesco, dal titolo *Sulla relazione tra la natura fisica e spirituale dell'uomo*, esplorava lucidamente l'appassionante campo della medicina psicosomatica e della filosofia, e Schiller temeva potesse essere rifiutata come il trattato del 1779: anche se il tema del rapporto tra mente e corpo era il suo vero interesse non poteva rischiare un secondo fallimento. Sembra dunque probabile che fu unicamente a titolo cautelativo che scrisse anche *Sulla Differenza tra le Febbri Infiammatorie e Putride*;[24] questo tema, più pratico e accessibile, era più vicino alla materia con cui il professore Consbruch si era laureato e, come ulteriore precauzione, Schiller decise di presentarlo nella lingua che tradizionalmente era usata per i trattati medici: il latino.[25]

Questa volta il saggio di impronta filosofica fu accettato, mentre fu ironicamente rifiutata la tesi in latino, e insieme a altre undici dissertazioni fu stampato dall'editore Cotta di Stoccarda a spese dell'Accademia, con un'ampia dedica al Duca Karl Eugen.[25] Nonostante il percorso di studi durato cinque anni, l'abilitazione ottenuta da Schiller gli permetteva unicamente di ricoprire il ruolo di ufficiale medico. Schiller infatti concluse gli studi un anno prima che all'Accademia fosse riconosciuto lo statuto universitario e dunque l'autorità di conferire licenze e dottorati in medicina.[26] A causa della scarsa disponibilità di incarichi di medico militare e dello stretto legame di dipendenza che lo aveva legato da sempre al Duca, Schiller si trovò costretto ad accettare l'incarico che, a sua insaputa, quest'ultimo aveva scelto per lui. Si trattava dell'incarico di medico militare di un reggimento di veterani dell'esercito di Württemberg, presso Stoccarda.[25]

Medico militare (1780-1782)

Difficoltà e ambizioni

L'autonomia che Schiller aveva sperato di ottenere lasciando l'Accademia era però ancora lontana. Ricoprire il ruolo di ufficiale medico implicava la sottomissione alla disciplina militare e il percepimento di un salario di per sé insufficiente, che doveva essere comunque integrato dai risparmi paterni. Per Schiller, era ancor più demoralizzante la consapevolezza di dover sempre indossare l'uniforme e che, nel tempo libero, non gli era permesso di esercitare la sua professione da civile.[27]

Nonostante le difficoltà, Schiller era inizialmente deciso a impegnarsi seriamente nei suoi doveri medici, e la sua ambizione principale era quella di ottenere la licenza di medico civile, con la speranza di diventare poi professore di fisiologia e medicina. Da quando, a dicembre del 1781, l'Accademia ricevette lo statuto di università, considerato il percorso di studi che Schiller vi aveva svolto, per raggiungere l'obiettivo dell'abilitazione a medico civile, sarebbe stato sufficiente che scrivesse una dissertazione da discutere di fronte al Collegium Sanitatis di Stoccarda (di cui faceva parte anche il Duca).[28]

I compiti di Schiller medico

Ogni mattina visitava le caserme, riferiva al suo comandante degli ammalati, si recava all'Ospedale Militare per visitare gli infermi e verificare se vi erano stati ricoveri durante la notte.[29] In caso di difficoltà doveva rivolgersi a un suo superiore, il dottor Johan Friedrich Elwert, ma Schiller spesso ignorava le sue indicazioni, prescrivendo, di sua iniziativa, trattamenti a tutti i suoi pazienti senza consultarlo.[30] Schiller si dovette confrontare con fratture, casi di tubercolosi, bronchite, malattie veneree, diversi tipi di ascessi, ma ciò che colpiva più frequentemente i soldati erano le varie febbri epidemiche. I rimproveri di Elwert nei confronti di Schiller infatti, si riferivano soprattutto all'autonomia con cui quest'ultimo eseguiva trattamenti non convenzionali per curare un'epidemia di diverse tipologie di febbre tifoide, che lui stesso aveva differenziato e per le quali aveva sviluppato un suo audace e indipendente trattamento. Tuttavia, anche se le sue mansioni non erano particolarmente impegnative, presto iniziò a sentirsi limitato e frustrato dalle restrizioni sia mediche che militari che mortificavano le sue iniziative.[29]

La scelta della poesia e l'abbandono della medicina

Il Teatro Nazionale di Mannheim.

Il timido e obbediente studente dell'Accademia stava lasciando il posto a uno Schiller più sicuro di sé.[31] Ad aumentare la sua autostima aveva certamente contribuito la fama che i suoi poemi stavano iniziando ad avere a Stoccarda e che lo confermava nella convinzione di dover pubblicare *I Masnadieri*, opera che continuava a rivedere e a discutere con il professor Von Abel e i suoi amici.[29] Infatti, dal momento che i suoi doveri di medico militare non richiedevano molto tempo per essere svolti, Schiller disponeva di molto tempo che dedicava a lavori letterari. Col passare del tempo il suo interesse si rivolgeva sempre più alla scrittura, e la sua iniziale propensione verso la medicina, insieme con l'ambizione di diventare professore, diventavano sempre più deboli.[30]

Nel luglio 1781 Schiller, non avendo trovato un editore, decise di pubblicare Die Räuber (*I Masnadieri*) a sue spese. L'opera era un'espressione potente dei sentimenti di ribellione nei confronti delle convenzioni sociali e dell'autorità. Schiller riscosse subito molto successo, tanto che già a gennaio dell'anno successivo la sua opera fu messa in scena nel teatro di Mannheim. Nello stesso anno scrisse e pubblicò altri lavori e poemi, dai quali, seppur implicitamente, emergeva la condizione di insofferenza nei confronti del Duca. Le pubblicazioni letterarie, mentre lo facevano crescere di notorietà, gli procuravano lo sfavore di Karl Eugen, infastidito dalle critiche che coglieva nelle parole di Schiller, e dal suo atteggiamento impertinente: una volta, ad esempio, aveva lasciato l'Accademia senza permesso per recarsi a una rappresentazione de *I Masnadieri*.

Il Duca, inizialmente, si limitò a avvertirlo di evitare offese al buon gusto e a suggerirgli di mettere da parte la poesia e il teatro per concentrarsi sulla medicina.[32] Successivamente gli ordinò di scrivere una tesi ai fini di ottenere un dottorato, tesi che Schiller iniziò a scrivere senza però mai finirla. Sempre più infastidito dalla fama che gli scritti di Schiller assumevano il Duca giunse persino a impedirgli di occuparsi di letteratura, intimandogli di riservare i suoi scritti solo all'ambito della medicina: ordinò infatti che venisse arrestato nel

caso fosse stato trovato a scrivere di argomenti che non avessero rilevanza medica.[33] Schiller era profondamente scontento di questa situazione, mentre rimpiangeva la stima e l'ammirazione che aveva sperimentato durante il suo viaggio a Mannheim.

Per questo motivo era già da tempo che aveva intrapreso una corrispondenza con il Barone Wolfgang Heribert von Dalberg, con l'aspirazione a diventare poeta di corte al Teatro Nazionale di Mannheim, di cui il Barone era direttore.[34] Quando ricevette l'offerta definitiva Schiller dovette confrontarsi con il fatto che non avrebbe potuto ritirarsi dall'esercito senza il permesso di Karl Eugen. Per quanto già detto, il Duca non era in nessun modo intenzionato a concedere a Schiller di potersi dedicare alla poesia, ma Schiller decise di seguire il suo amore per la letteratura e, il 22 settembre 1782, scappò dal reggimento,[35] e dopo aver disertato la carica militare nell'esercito di Stoccarda, Schiller non riprese mai lo studio o la pratica della medicina.[36]

Dopo il 1782

Ritratto di Charlotte von Lengefeld.

Dal 1783 iniziò un periodo di viaggi e Schiller si trasferì prima a Lipsia e Dresda e infine a Weimar. Durante questi viaggi iniziò a pensare al Don Carlos, opera informata di idee dello *Sturm und Drang*. Tuttavia, mentre nel 1785 era presso i Korner, la tranquillità gli permise di cambiare stile, e iniziare la maturazione al Classico. Intanto scrisse *Intrigo e amore* e *La congiura di Fiesco a Genova*. Schiller fu iniziato alla loggia "Zur gekrönten Hoffnung" ("Alla speranza coronata") di Stoccarda nel 1787, all'età di 28 anni, e mantenne la sua affiliazione massonica per il resto della sua vita.[37][38] Temi poetici come la fratellanza, l'idealismo e l'umanitarismo, possono essere stati influenzati dalla sua esperienza in Massoneria. A conferma della sua affiliazione massonica, il celebre *Inno alla gioia*, da lui composto, fu poi ripreso all'interno della nona sinfonia del massone Beethoven. Secondo il pronipote di Schiller, Alexander von Gleichen-Rußwurm, Schiller fu introdotto nella loggia *Günther zum stehenden Löwen* da Wilhelm Heinrich Karl von Gleichen-Rußwurm . Nessun documento di appartenenza è stato trovato.[39]

Friedrich Schiller ritratto nel 1794.

Due anni più tardi, gli venne affidata, per intercessione del massone Goethe, la cattedra di storia e filosofia di Jena.

Il 22 febbraio 1790, migliorando la sua condizione finanziaria, poté sposare, preferendola alla sorella Caroline, Charlotte von Lengefeld in una piccola chiesa in Weningenjena. Poco dopo il matrimonio scriveva: «Che vita meravigliosa ora ho [...]. L'esistenza di Charlotte, l'amore di questo dolce essere intorno a me... diffonde una luce morbida sulla mia esistenza» Dal matrimonio nacquero quattro figli affidati per la

loro istruzione al letterato e filologo tedesco Bernhard Rudolph Abeken. Nel 1791 inizia lo studio di Kant e dell'estetica. Nel 1793 scrive la *Storia della guerra dei Trent'anni*. Legata a questo argomento è la trilogia del Wallenstein (composta da *Il Campo di Wallenstein, i Piccolomini, La morte di Wallenstein*). Inizia la grande stagione dei capolavori di Schiller: nel 1800 scrive *Maria Stuart*, nel 1801 *La pulzella d'Orléans*, nel 1803 *La sposa di Messina*, nel 1804 il *Guglielmo Tell*.

Notevoli anche le sue poesie, alcune delle quali (*Gli dèi della Grecia* [*Die Götter Griechenlands*, 1788 e 1793], *Gli artisti* [*Die Künstler*, 1778-1789], *La Passeggiata* [*Der Spaziergang*, 1795]) vengono comunemente considerate "filosofiche".[40] La prolifica attività letteraria di Schiller fu interrotta solo dalla morte, avvenuta nel 1805 a causa della tubercolosi.

Il pensiero filosofico

La filosofia di Schiller ha come punto centrale il senso tragico della libertà che l'uomo deve, tramite il sentimento del sublime, realizzare, opponendosi al destino, con la faticosa ricerca di una realizzazione armonica della sua personalità nella realtà storica.

L'anima bella

Schiller, come molti autori romantici, è profondamente influenzato dalla kantiana *Critica del giudizio* che evidenzia il doppio aspetto dell'uomo per un verso soggetto alla sensibilità del mondo fenomenico e per un altro assolutamente libero come soggetto morale. Da qui nasce la teoria schilleriana dell'"anima bella" (in tedesco *schöne Seele*) elaborata nel saggio *Grazia e dignità* del 1793.

Johann Wolfgang von Goethe, ritratto da J. K. Stieler nel 1828.

Successivamente in un componimento poetico del 1795, *L'ideale e la vita*, Schiller affronta liricamente questa stessa contrapposizione nell'uomo tra il suo aspetto ideale, come aspirazione alla piena attuazione dei valori morali e la soggezione al mondo sensibile che Kant pretende che debba essere messa da parte per l'attuazione del dovere morale. Nella concezione dell'anima bella Schiller è convinto che i due aspetti contrapposti di libera razionalità e sensibilità possano conciliarsi tramite la percezione della bellezza in un comportamento spontaneo e naturale:

> «Si dice anima bella, quando il sentimento morale è riuscito ad assicurarsi tutti i moti interiori dell'uomo, al punto da poter lasciare senza timore all'affetto la guida della volontà e da non correre mai il pericolo di essere in contraddizione con le decisioni di esso. L'anima bella ci fa entrare nel mondo delle idee senza abbandonare il mondo sensibile come avviene nella conoscenza della verità…per mezzo della bellezza …l'uomo spirituale è restituito al mondo dei sensi.[41]»

L'anima bella dunque può, spontaneamente e senza fatica, armonizzare sensibilità e dovere morale tramite quella dote naturale che Schiller chiama "grazia" che talvolta può però mancare e allora l'anima bella potrà ricorrere a quel sublime kantiano che col sentimento del bello armonizzerà sensibilità e ragione ottenendo la sostituzione della grazia con la "dignità".

> «Nella dignità… Lo spirito si comporta da padrone del corpo, perché qui esso deve affermare la sua autonomia contro l'imperioso istinto, che procede ad azioni senza di lui e vorrebbe sottrarsi al suo giogo. Nella grazia invece governa con liberalità, perché qui è lui che mette in azione la natura e non trova alcuna resistenza da vincere… La grazia sta dunque nella libertà dei moti volontari; la dignità nel dominio di quelli involontari. La grazia lascia una parvenza di spontaneità alla natura, là dove questa adempie gli ordini dello spirito; la dignità invece la sottomette allo spirito, là dove essa vorrebbe regnare. Nella dignità… ci è presentato un esempio della subordinazione dell'elemento sensibile a quello morale… Nella grazia, invece la ragione vede la propria esigenza soddisfatta nella sensibilità. […] Avendo dignità e grazia campi diversi per la loro manifestazione, non si escludono vicendevolmente nella medesima persona; …anzi soltanto dalla grazia la dignità riceve la sua convalidazione, e soltanto dalla dignità la grazia riceve il suo valore.[42]»

La teoria dell'anima bella nel clima romantico dell'Ottocento si carica di toni misticheggianti fortemente criticati da Goethe[43] e da Hegel[44] che evidenzia l'atteggiamento autocelebrativo e vuotamente contemplativo dell'anima bella contrapposta ai valori dell'agire concreto nella società.

Il gioco

Bisognerà quindi educare l'uomo al sentimento della bellezza facendo rivivere in lui l'antico ideale pedagogico greco della kalokagatia, del bello e del buono. Una pedagogia estetica che renda completo l'uomo come armonica sintesi di sensibile e sovrasensibile basata sul "libero gioco" delle facoltà umane. Il gioco è un'attività ineliminabile nella natura umana che non persegue alcun fine esterno a se stessa, né esso è ispirato da un preciso scopo razionale, ma è un atto dove sensibilità e razionalità convivono nell'azione ludica rendendo l'uomo libero. In questa armonia di forma e materia si realizza la bellezza e l'essenza umana per cui «l'uomo è completamente uomo solo quando gioca».[45] Per recuperare il senso dell'armonia perduta, provocata dalla moderna civiltà basata sulla divisione del lavoro, Schiller attribuisce inoltre al teatro l'educazione di una nuova umanità.

C'è poi l'aspetto ludico dell'arte, dove il gioco estetico, che può apparire gratuito, ha nella disposizione al *fare* la vera componente essenziale, indipendentemente dal risultato. Scrive Schiller: «L'animale lavora se il movente della sua attività è la mancanza di qualche cosa; e gioca se invece lo muove la pienezza della sua forza, se a stimolare la sua attività è un'esuberanza di vita».[46]

Ingenuità e sentimento

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Sulla poesia ingenua e sentimentale****.*

Nell'opera *Sulla poesia ingenua e sentimentale* (1795-1796) Schiller riprende il tema del rapporto tra sensibilità e ragione che appaiono sinteticamente uniti nell'ingenuità e spontaneità artistica mentre nel sentimento prevale il momento della riflessione razionale sull'emotività. Questi due aspetti della creazione artistica e della struttura spirituale umana Schiller li ritrova anche nella storia dell'arte. L'aspetto ingenuo infatti si rintraccia nell'arte antica, mentre nella poesia moderna prevale quello sentimentale tipico del

progresso culturale. Lo sviluppo della creazione artistica mostra come la sintesi della sensibilità e della ragione non si realizzerà mai in maniera definitiva ma anche che essa è irrinunciabile per l'umanità che vuole progredire.

Opere

Scritti medici e psicologici

Anche se poco conosciuti, possiamo leggere alcuni degli scritti che Schiller elaborò durante i suoi studi medici. Si tratta sia di brevi resoconti su alcune esperienze da tirocinante, sia delle dissertazioni che scrisse a conclusione dei suoi studi.

- *Resoconto sull'autopsia*, ottobre 1778

La facoltà di medicina dell'Accademia prevedeva per gli studenti, come tirocinio di patologia, la possibilità di assistere, e a volte effettuare, autopsie. A questo proposito esiste un resoconto redatto da Schiller, durante il suo secondo anno da studente di medicina, di una necropsia effettuata sullo studente Hiller. Dal momento che agli studenti di medicina erano assegnati dei pazienti da supervisionare durante i giri nei reparti, è probabile che Hiller fosse un suo paziente, il che giustificherebbe la sua presenza durante l'autopsia.[47]

Kleinere
prosaiſche Schriften
von
Schiller.
Aus mehrern Zeitſchriften
vom Verfaſſer ſelbſt geſammelt und verbeſſert.
Erſter Theil.
Leipzig 1792.
bey Siegfried Lebrecht Crusius.

Kleinere prosaische Schriften. 1 (1792).

Dal *Resoconto sull'autopsia* viene fortemente suggerito che il deceduto fosse stato affetto da tubercolosi miliare; non era infatti ancora stata scoperta la natura infettiva di tale malattia e pertanto i pazienti non venivano isolati: gli era concesso di stare insieme alle altre persone e, se stavano abbastanza bene, di andare a teatro.[48]

- *Filosofia della fisiologia*, 1779

Filosofia della fisiologia è la prima dissertazione elaborata da Schiller e rifiutata dall'Accademia, della quale è pervenuto a noi solo un frammento. Il manoscritto di tale frammento è stato ritrovato tra i documenti di un amico di Schiller, Franz Conz.[49] In questa prima dissertazione Schiller affrontava due problemi principali, innanzitutto la relazione tra la natura corporea dell'uomo e la sua anima, in secondo luogo il problema della natura della percezione. La sua intera discussione si fonda sulla supposizione che all'uomo è affidato da Dio un compito, quello di riconoscere e apprezzare il grande disegno dell'Universo.[50]

Dall'indice dei contenuti riportato nel frammento si comprende che il testo di cui disponiamo costituiva solo una parte del primo capitolo che affrontava il tema della *Vita Mentale*.[49]

- *Resoconto sulla malinconia di Grammont*, 1780

Annotazioni dei diversi stati di salute e sintomi riportati dall'amico Grammont durante un periodo di grande depressione nel tentativo di individuare una relazione tra gli stati mentali e gli stati fisici del paziente. Si tratta di uno studio che Schiller fa sulle potenzialità della psicoterapia, da lui considerata una logica alternativa ai trattamenti somatici.[51]

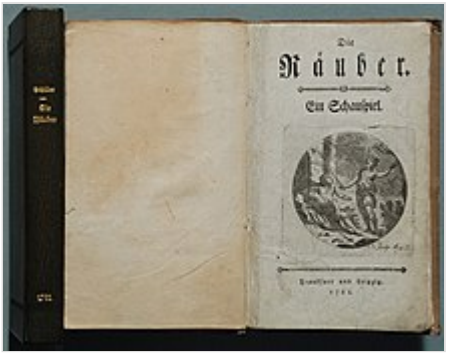
- *Sulla differenza tra le febbri infiammatorie e putride*, 1780

Sulla differenza tra le febbri infiammatorie e putride è il primo dei due saggi che Schiller scrisse nel 1780 al fine di poter lasciare l'Accademia. Scritto in latino, tratta in modo abbastanza convenzionale di un tema piuttosto comune per una tesi del diciottesimo secolo. Bisogna tuttavia sottolineare che mentre Schiller preparava questa dissertazione circa i due terzi di pazienti dell'ospedale dell'Accademia soffrivano di differenti tipologie di febbri, le cui diagnosi risultavano molto difficili. Infatti i termometri non erano ancora utilizzati in ambito clinico e la temperatura si misurava registrando i battiti dal polso, esaminando il colore delle urine e le sensazioni dei pazienti.[52]

- *Sulla relazione tra la natura fisica e spirituale dell'uomo*, 1780

Si tratta del secondo saggio scritto nel 1780, che si presenta come una continuazione della riflessione sul rapporto anima-corpo già affrontato nella dissertazione sulla *Filosofia della fisiologia*.[53]

Opere drammatiche



Prima edizione de *Die Räuber* (*I masnadieri*), pubblicata nel 1781.

- *I masnadieri* (*Die Räuber*), 1781
- *La congiura di Fiesco a Genova* (*Die Verschwörung des Fiesco zu Genua*), 1783
- *Intrigo e amore* (*Kabale und Liebe. Ein bürgerliches Trauerspiel*), 1784
- *Der Verbrecher aus Infamie*, novella scritta nel 1786 in collaborazione con Jakob Friedrich von Abel, pubblicata da Schiller nel 1792 col titolo *Der Verbrecher aus verlorener Ehre*
- *Don Carlos* (*Don Karlos, Infant von Spanien*), 1787
- *Wallenstein*, 1799. Trilogia composta da:
  - *Il campo di Wallenstein* (*Wallensteins Lager*), 1796
  - *I Piccolomini* (*Die Piccolomini*), 1798
  - *La morte di Wallenstein* (*Wallensteins Tod*), 1799
- *Maria Stuarda*, 1800
- *La Pulzella d'Orléans* (*Die Jungfrau von Orléans*), 1801
- *La sposa di Messina* (*Die Braut von Messina*), 1803
- *Guglielmo Tell* (*Wilhelm Tell*, 1804)
- *Demetrius*, opera incompiuta, 1805

Frontespizio prima edizione del *Don Carlos* (1787).

Opere in prosa

- *Il delinquente per infamia* (*Der Verbrecher aus verlorener Ehre – eine wahre Geschichte*; successivamente *Verbrechen aus Infamie*), 1786
- *Il visionario* (*Der Geisterseher*), frammento pubblicato sulla rivista *Thalia*, 1789

Poesia

- *Inno alla gioia* o *Ode alla gioia* (*An die Freude*), pubblicato sulla rivista *Thalia* nel 1786 (musicato da Beethoven nel 1824)
- *Gli dei della Grecia* (*Die Götter Griechenlands*), 1788

- *Gli artisti* (*Die Künstler*), 1789
- *Die Xenien* (epigrammi scritti con Goethe), 1796
- *Il tuffatore* (*Der Taucher*), 1797
- *Le gru di Ibico* (*Die Kraniche des Ibycus*), 1798
- *Canzone della campana* (*Das Lied von der Glocke*), 1799

Frontespizio prima edizione del *Guglielmo Tell* (1804).

Scritti filosofici

- *Della Grazia e Dignità* (*Über Anmut und Würde*), trattato estetico, 1793
- *Kallias, o della bellezza* (*Kallias-Briefe*), 1793
- *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo* (*Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*), trattato politico-culturale, 1795
- *Sulla poesia ingenua e sentimentale* (*Über naive und sentimentalische Dichtung*) trattato di estetica, 1800
- *Del sublime* (*Über das Erhabene*), trattato di estetica, 1801

Illustrazione della *Canzone della campana*.

Opere storiche

- *Storia dell'insurrezione dei Paesi Bassi* (*Geschichte des Abfalls der Vereinigten Niederlande von der spanischen Regierung*), 1788
- *Che cosa significa la storia universale e per quale scopo la si studia?* (*Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*), discorso inaugurale all'Università di Jena), 1789
- *Storia della Guerra dei Trent'anni* (*Geschichte des Dreißigjährigen Krieges*), 1790

Traduzioni e adattamenti

- *Macbeth* di Shakespeare, 1800.
- *Il Parassita* (*Der Parasit, oder die Kunst, sein Glück zu machen*), commedia di Louis-Benoît Picard, 1803
- *Turandot* di Carlo Gozzi, 1806, rappresentata a Weimar con la regia scenica di Johann Wolfgang von Goethe
- *Lezioni di filosofia della storia*, a cura di Lorenzo Calabi, Pisa ETS 2012

Trasposizioni musicali

Molti dei capolavori di Schiller sono stati musicati dopo la sua morte. Il coro dell'*Inno alla gioia* di Beethoven è ripreso da alcune strofe dell'ode *Inno alla gioia* (*An die Freude*). Giuseppe Verdi musicò *La Pulzella d'Orléans* (*Giovanna d'Arco*), *I masnadieri*, *Intrigo e amore* (*Luisa Miller*) e il *Don Carlos*. *La Pulzella d'Orléans* fu messa in musica anche da Pëtr Il'ič Čajkovskij. Gioachino Rossini prese ad ispirazione il *Wilhelm Tell* per il suo *Guglielmo Tell*. Inoltre il libretto della *Turandot* pucciniana (prima rappresentazione, 1926), scritto da Giuseppe Adami e Renato Simoni, si basa essenzialmente sulla versione

della traduzione schilleriana della fiaba del Gozzi condotta da Andrea Maffei, fra i primi traduttori italiani delle opere di Schiller, nonché librettista di Verdi per *I masnadieri* e per il *Macbeth*. *Maria Stuarda* fu invece messa in musica da Gaetano Donizetti. La ballata *Die Bürgschaft* venne musicata da Franz Schubert.

Note

1. Kenneth Dewhurst e Nigel Reeves, *Friedrich Schiller: Medicine, Psychology and Literature with the first English edition of his complete medical and psychological writings*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1978, p. 9.
2. ^ Dewhurst-Reeves, *op. cit.*, p. 10.
3. Dewhurst-Reeves, *op. cit.*, p. 11.
4. Dewhurst-Reeves, *op. cit.*, p. 12.
5. ^ Dewhurst-Reeves, *op. cit.*, p. 20.
6. ^ Dewhurst-Reeves, *op. cit.*, p. 13.
7. ^ Dewhurst-Reeves, *op. cit.*, p. 14.
8. ^ Dewhurst-Reeves, *op. cit.*, p. 16.
9. ^ Dewhurst-Reeves, *op. cit.*, p. 18
10. ^ Dewhurst-Reeves, *op. cit.*, pp. 31-32.
11. ^ Dewhurst-Reeves, *op. cit.*, p. 32.
12. ^ Dewhurst-Reeves, *op. cit.*, p. 33.
13. ^ Dewhurst-Reeves, *op. cit.*, p. 36.
14. Dewhurst-Reeves, *op. cit.*, p. 37.
15. Dewhurst-Reeves, *op. cit.*, p. 38
16. ^ Dewhurst-Reeves, *op. cit.* , pp. 43-44.
17. ^ Dewhurst-Reeves, *op. cit.*, p. 39.
18. ^ Dewhurst-Reeves, *op. cit.*, p. 42.
19. Dewhurst-Reeves, *op. cit.*, p. 44.
20. Dewhurst-Reeves, *op. cit.*, p. 45.
21. ^ Dewhurst-Reeves, *op. cit.*, p. 47.
22. ^ Dewhurst-Reeves, *op. cit.*, p. 48.
23. ^ Dewhurst-Reeves, *op. cit.*, p. 177.
24. Dewhurst-Reeves *op. cit.*, p. 49
25. Dewhurst-Reeves, *op. cit.*, p. 50.
26. ^ Dewhurst-Reeves, *op. cit.*, p. 56
27. ^ Dewhurst-Reeves, *op. cit.*, p. 55.
28. ^ Dewhurst-Reeves, *op. cit.*, p. 58
29. Dewhurst-Reeves, *op. cit.*, p. 61
30. Dewhurst-Reeves, *op. cit.*, p. 62
31. ^ Dewhurst-Reeves, *op. cit.*, p. 66.
32. ^ Dewhurst-Reeves, *op. cit.*, p. 70.
33. ^ Dewhurst-Reeves, *op. cit.*, pp. 71, 73, 74.
34. ^ Dewhurst-Reeves, *op. cit.*, p. 72.
35. ^ Dewhurst-Reeves, *op. cit.*, p. 74
36. ^ Dewhurst-Reeves, *op. cit.*, p. 79
37. ^ Fonte:ChatGPT, cercando "Adesione di Schiller alla Massoneria"

38. ^ Sull'esistenza di tale loggia e di un'altra intitolata a Schiller: (DE) Reinhard Lamer, *Die Freimaurer in Österreich. Weg und Schicksal der "Königlichen Kunst"*, Innsbruck-Vienna-Bolzano, StudienVerlag, 2015, p. 120, ISBN 978-3-706557719. Citazione:"1775 änderte die Loge ihren Namen in „Zur gekrönten Hoffnung“ und unterstand von 1776 bis 1784 – wie alle anderen regulären ... „Zu den drei blauen Himmeln“ (1810–1813) „Sokrates“ (1874–1938)*) „Schiller“ (1875–1938)*)
39. ^ Eugen Lennhoff, Oskar Posner, Dieter A. Binder: *Internationales Freimaurer Lexikon*. Herbig publishing, 2006, ISBN 978-3-7766-2478-6
40. ^ Ma vedi Fausto Cercignani, *'Poesia filosofica' o 'filosofia poetica'? (con alcune osservazioni su Schiller)*, in *La poesia filosofica*, a cura di A. Costazza, Milano, Cisalpino, 2007, pp. 163-170.
41. ^ F. Schiller, *Lettere sull'educazione estetica*, Firenze 1927 p.85
42. ^ F. Schiller, *Grazia e dignità*
43. ^ Goethe, *Confessioni di un'anima bella*, VI libro degli *Anni di noviziato di Wilhelm Meister*
44. ^ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito* («La coscienziosità: l'anima bella, il male, il perdono»).
45. ^ Friedrich Schiller, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo. Callia o della bellezza*, Armando Editore, 2002 p. 48
46. ^ Guido Montana, *Socialità del gioco e valore estetico*, Genova, Silva Editore, 1966, pp. 9 - 15.
47. ^ Dewhurst-Reeves, *op. cit.*, p. 35
48. ^ Dewhurst-Reeves, *op. cit.*, p. 145
49. Dewhurst-Reeves, *op. cit.*, p. 149
50. ^ Dewhurst-Reeves, *op. cit.*, p. 170
51. ^ Dewhurst-Reeves op. cit. p.195
52. ^ Dewhurst-Reeves, *op. cit.*, p. 203
53. ^ Dewhurst-Reeves, *op. cit.*, p. 253

Bibliografia

Edizioni

- (DE) Friedrich Schiller, *Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande von der spanischen Regierung*, Stuttgart und Tübingen, Cotta, Johann Georg, 1836. URL consultato il 20 aprile 2015.
- (DE) Friedrich Schiller, *Geschichte des dreissigjährigen Krieges*, Stuttgart und Tübingen, Cotta, Johann Georg, 1836. URL consultato il 20 aprile 2015.
- (DE) Friedrich Schiller, *Kleinere prosaische Schriften. 1*, Leipzig, Siegfried Lebrecht Crusius, 1792. URL consultato il 20 aprile 2015.
- (DE) Friedrich Schiller, *Kleinere prosaische Schriften. 2*, Leipzig, Siegfried Lebrecht Crusius, 1800. URL consultato il 20 aprile 2015.
- (DE) Friedrich Schiller, *Kleinere prosaische Schriften. 3*, Leipzig, Siegfried Lebrecht Crusius, 1801. URL consultato il 20 aprile 2015.
- (DE) Friedrich Schiller, *Kleinere prosaische Schriften. 4*, Leipzig, Siegfried Lebrecht Crusius, 1802. URL consultato il 20 aprile 2015.
- (DE) Friedrich Schiller, *[Opere. Poesia]*, Stuttgart und Tübingen, Cotta, Johann Georg, 1835. URL consultato il 20 aprile 2015.
- (DE) Friedrich Schiller, *[Opere. Prosa]. 1*, Stuttgart und Tübingen, Cotta, Johann Georg, 1836. URL consultato il 20 aprile 2015.

- (DE) Friedrich Schiller, *[Opere. Prosa]. 2*, Stuttgart und Tübingen, Cotta, Johann Georg, 1836. URL consultato il 20 aprile 2015.
- (DE) Friedrich Schiller, *[Opere. Teatro]. 1*, Stuttgart und Tübingen, Cotta, Johann Georg, 1835. URL consultato il 20 aprile 2015.
- (DE) Friedrich Schiller, *[Opere. Teatro]. 2*, Stuttgart und Tübingen, Cotta, Johann Georg, 1835. URL consultato il 20 aprile 2015.
- (DE) Friedrich Schiller, *[Opere. Teatro]. 3*, Stuttgart und Tübingen, Cotta, Johann Georg, 1835. URL consultato il 20 aprile 2015.
- (DE) Friedrich Schiller, *[Opere. Teatro]. 4*, Stuttgart und Tübingen, Cotta, Johann Georg, 1835. URL consultato il 20 aprile 2015.
- (DE) Friedrich Schiller, *[Opere. Teatro]. 5*, Stuttgart und Tübingen, Cotta, Johann Georg, 1835. URL consultato il 20 aprile 2015.

Traduzioni italiane

- *Sulla poesia ingenua e sentimentale*, traduzione di Cristina Baseggio, Torino, TEA (editore), 1993.
- *Intrigo e amore*. *Una tragedia borghese*, traduzione italiana e a cura di Aldo Busi, Milano, BUR, 1994
- *Wallenstein*. *Il campo di Wallenstein. I Piccolomini. La morte di Wallenstein*, Introduzione di Giulio Schiavoni, traduzione di Gabriella Piazza, Milano, BUR, 2001.
- *Il visionario*, traduzione di M. Cometa, Palermo, duepunti, 2007.
- *L'educazione estetica dell'uomo*, traduzione di G. Boffi, Milano, Garzanti, 2007.
- *Grazia e dignità*, traduzione di D. Di Maio e S. Tedesco, Milano, SE, 2010.

Studi

- Frederick Beiser, *Schiller as Philosopher: A Re-Examination*, Oxford, Clarendon Press, 2005
- Fausto Cercignani, *'Poesia filosofica' o 'filosofia poetica'? (con alcune osservazioni su Schiller)*, in *La poesia filosofica*, a cura di A. Costazza, Milano, Cisalpino, 2007, pp. 163–170.
- Kenneth Dewhurst e Nigel Reeves, *Friedrich Schiller: Medicine, Psychology and Literature with the first English edition of his complete medical and psychological writings*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles, 1978
- Hermann Dorowin e Uta Treder (a cura di), *Auguri Schiller! Atti del convegno perugino in occasione del 250º anniversario della nascita di Friedrich Schiller*, Morlacchi editore, Perugia, 2011.
- Maria Carolina Foi, *La giurisdizione delle scene. I drammi politici di Schiller*, Quodlibet, Macerata, 2013.
- Piero Giordanetti, *La potenza dell'oscuro. Sulzer, Kant, Schiller*. In *Il secolo dei Lumi e l'oscuro*, a cura di P. Giordanetti, G.B. Gori, M. Mazzocut-Mis, Milano, Mimesis, 2008. ISBN 978-88-84837899, pp. 241–254.
- Giovanna Pinna, P. Montani, A. Ardovino (a cura di), *Schiller e il progetto della modernità*, Roma, Carocci, 2006.
- Giovanna Pinna, *Introduzione a Schiller*, Roma-Bari, Laterza, 2012.
- Rüdiger Safranski, *Schiller oder die Erfindung des deutschen Idealismus*, DTV, Monaco di Baviera, 2007.

- *Schiller lettore di Kant*, a cura di A.L. Siani, G. Tomasi, Pisa, ETS, 2013.

Voci correlate

- Fieschi

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Friedrich Schiller**
- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Friedrich Schiller**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Friedrich Schiller**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Friedrich Schiller (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Friedrich_Schiller?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Schiller, Johann Christoph Friedrich*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Rodolfo Bottacchiari, *SCHILLER, Johann Christoph Friedrich*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1936.
- *Schiller, Johann Christoph Friedrich*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Schiller, Friedrich*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (**IT**, **DE**, **FR**) *Friedrich Schiller*, su *hls-dhs-dss.ch*, Dizionario storico della Svizzera.
- (**EN**) William Witte, *Friedrich Schiller*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**FR**) *Friedrich Schiller*, su *CÉSAR - Calendrier Électronique des Spectacles sous l'Ancien régime et sous la Révolution*, Huma-Num.
- *Opere di Friedrich Schiller*, su *Liber Liber*.
- *Opere di Friedrich Schiller*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Friedrich Schiller*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Opere di Friedrich Schiller*, su *Progetto Gutenberg*.
- (**EN**) *Audiolibri di Friedrich Schiller*, su *LibriVox*.
- (**EN**) *Opere riguardanti Friedrich Schiller*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Bibliografia di Friedrich Schiller*, su *Internet Speculative Fiction Database*, Al von Ruff.
- (**EN**) *Friedrich Schiller*, su *Goodreads*.
- *Bibliografia italiana di Friedrich Schiller*, su *Catalogo Vegetti della letteratura fantastica*, Fantascienza.com.
- *Friedrich Schiller*, in *Archivio storico Ricordi*, Ricordi & C..
- (**EN**) *Spartiti o libretti di Friedrich Schiller*, su *International Music Score Library Project*, Project Petrucci LLC.
- (**EN**) *Friedrich Schiller*, su *IMDb*, IMDb.com.
- (**EN**) *Friedrich Schiller*, su *Internet Broadway Database*, The Broadway League.
- (**DE**, **EN**) *Friedrich Schiller*, su *filmportal.de*.

- *Schiller, Johann Christoph Friedrich*, in *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- (EN) Lydia L. Moland, *Friedrich Schiller*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 96994450 (https://viaf.org/viaf/96994450) · ISNI (EN) 0000 0001 2103 2691 (http://isni.org/isni/0000000121032691) · SBN VBAV000092 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/VBAV000092?core=autoriall) · BAV 495/20208 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_20208) · CERL cnp01425162 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01425162) · Europeana agent/base/60670 (https://data.europeana.eu/agent/base/60670) · ULAN (EN) 500228189 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500228189) · LCCN (EN) n79111538 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79111538) · GND (DE) 118607626 (https://d-nb.info/gnd/118607626) · BNE (ES) XX1144351 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1144351) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1144351) · BNF (FR) cb11887510q (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11887510q) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11887510q) · J9U (EN, HE) 987007267612005171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007267612005171) · NSK (HR) 000006500 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000006500) · NDL (EN, JA) 00455554 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00455554) · CONOR.SI (SL) 7200355 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/7200355) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79111538 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79111538)

Portale Biografie	**Portale Filosofia**
Portale Letteratura	**Portale Teatro**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Friedrich_Schiller&oldid=136856692"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 12 dic 2023 alle 13:19.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Scuola di Jena

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

La "**Scuola di Jena**", meglio nota anche come "**Circolo di Jena**", è stata un fenomeno culturale di grandissima importanza per il Romanticismo tedesco. Come è facilmente comprensibile dal nome, il Circolo di Jena aveva sede nella città tedesca di Jena. L'importanza del circolo fu tale che, in Germania, il "Preromanticismo" (Frühromantik) viene ancora oggi chiamato "Romanticismo di Jena". Si è discusso molto circa la durata di questo fenomeno culturale, anche se la maggior parte degli studiosi è concorde nel collocarlo cronologicamente tra il 1796 e il 1801, anche se la questione rimane tuttora aperta, siccome alcuni studiosi ritengono che la durata del Circolo sia da collocare dal 1799 al 1801. Nonostante la sua breve durata, l'influenza del circolo fu senz'altro moltissima su tutti gli autori tedeschi e sul panorama culturale di tutto il Romanticismo tedesco.

I protagonisti del Circolo furono personalità di spicco della Germania dell'epoca; qui ricordiamo in particolare Friedrich von Schlegel (1772-1829), teorico della corrente, e il fratello maggiore August Wilhelm von Schlegel (1767-1845). Costoro furono anche autori di una celebre rivista dell'epoca, "Athenäum", che ebbe il merito di diffondere le nuove idee romantiche, proponendosi come una sorta di manifesto del Circolo. Tra le altre personalità di spicco del Circolo vanno citati anche Caroline Michaelis (1763-1809) che fu prima moglie di August Schlegel e poi di Schelling, celebre filosofo romantico. A questi si aggiungono anche due poeti: Novalis (1772-1801), pseudonimo di Friedrich von Hardenberg, e Friedrich Hölderlin (1770-1843).

Fondamentale per il gruppo fu la conoscenza di Fichte, un altro grandissimo filosofo del Romanticismo tedesco, anche se quest'ultimo non può essere considerato membro attivo del gruppo, ma solo un'influenza.

Note

Collegamenti esterni

-
- (EN) *Jena Romanticism*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.

Controllo di autorità	GND (DE) 7504833-4 (https://d-nb.info/gnd/7504833-4)

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Scuola_di_Jena&oldid=131987924"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 10 feb 2023 alle 11:39.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Friedrich Schlegel

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

> **Questa voce o sezione sull'argomento filosofi tedeschi non cita le fonti necessarie o quelle presenti sono insufficienti**.

Karl Wilhelm Friedrich von Schlegel (Hannover, 10 marzo 1772 – Dresda, 12 gennaio 1829) è stato un filosofo, critico e traduttore tedesco, come suo fratello Wilhelm August von Schlegel. È considerato uno dei fondatori del Romanticismo.

Karl Wilhelm Friedrich von Schlegel

Indice

Biografia
Onorificenze
Opere
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Figlio del pastore luterano Johann Adolf Schlegel (1721–1793), trascorse gran parte della sua infanzia presso uno zio e presso il fratello maggiore Wilhelm.

Dopo aver interrotto un apprendistato nel commercio a Lipsia, studiò da solo per ottenere accesso all'università dove seguì corsi di diritto, matematica, filologia classica, medicina e filosofia dapprima a Gottinga e in seguito a Lipsia.

Amico di Novalis, Tieck e degli altri romantici, ammiratore di Johann Wolfgang von Goethe ma avversario letterario di Friedrich von Schiller, con il fratello August Wilhelm pubblicò dal 1798 al 1800 la rivista *Athenäum*.

Visse a Jena, Berlino, Colonia, Parigi; stabilitosi poi a Vienna nel 1808 e convertitosi al cattolicesimo, divenne stretto collaboratore del cancelliere Metternich (partecipò ai lavori del Congresso di Vienna e venne con lui in Italia nel 1819) e uno dei massimi teorici della Restaurazione.

Tra le sue opere letterarie ricordiamo il dramma classicistico *Alarcos* (1802) e *Lucinde* (1799), romanzo a sfondo autobiografico che suscitò scalpore per il suo intento di conciliare amore spirituale e sensualità. Ben più importanti i suoi scritti critici e filosofici, fra cui i frammenti *Critici e poetici*, *Sul valore dello studio dei*

greci e dei romani, *Storia della poesia dei greci e dei romani*, e soprattutto i *Frammenti*, tentativo di fondere la lingua concentrata, pregnante, ricca di paradossi, elementi poetici, filosofici e religiosi. Il suo saggio *Sulla lingua e sulla saggezza degli indiani* del 1808 contribuì alla diffusione degli studi sulla cultura indiana di sir William Jones sviluppando inoltre l'idea che tutte le grandi culture e religioni del mondo derivassero da quelle indiane (suo fratello Wilhelm, anche lui studioso di sanscrito e cultura orientale, pubblicò successivamente edizioni in latino della Bhagavad-Gita e del Ramayana). Per Schlegel, tutti i popoli che si erano distinti per grandi risultati culturali derivavano dallo stesso popolo, il quale a sua volta aveva origine nel mitico monte Meru dell'estremo nord. Secondo Schlegel questa razza non poteva che essere la razza bianca indo-nordica cui aveva applicato il termine di "ariani", il quale portò, successivamente, ben al di là della volontà del suo teorizzatore, allo sviluppo di ariosofia e altre tesi razziste e antisemite. Con l'opera, ispiratrice di idee forza cattolico-tradizionaliste, di Friedrich Schlegel, si diffuse rapidamente, in Europa (molto meno in America), il *mito romantico* del sorgere delle Nazioni d'Europa (dunque dell'Europa stessa, qual oggi la intendiamo), in seno agli sviluppi civili della intera cristianità medievale, già nei secoli anteriori al XV :che vide l'azione liberatrice, per la Francia, allora in parte ancora sotto il giogo inglese e partecipe della anteriore comune cultura normanna, di Giovanna d'Arco; e, con lei e subito dopo di lei, il rapido radicalizzarsi della separazione culturale e sociale fra le genti inglesi e quelle francesi settentrionali (se facciamo eccezione della énclave di Calais, divenuta definitivamente francese soltanto nel 1598). Anche taluni valori di pensiero di Giuseppe Mazzini, risentono assai della sua giovanile lettura e assimilazione dell'opera Schlegeliana. Con l'eccezione di Niccolò Tommaseo (dalmata bilingue, cui ripugnava l'atteggiamento antislavo dello Schlegel) ed Alessandro Manzoni, la cui formazione fu ispirata soprattutto da autori francesi illuministi e liberali, il Cattolicesimo letterario e filosofico italiano d'epoca romantico-risorgimentale venne largamente influenzato dall'*estethos* di Schlegel: la cui "Storia delle Letterature antiche e moderne" è uno dei libri chiave, ristampata più volte in illo tempore, per comprendere questa tendenza nella cultura italiana nel corso della prima metà del Secolo XIX.

Schlegel diede inoltre l'avvio alla poetica romantica, sostenendo la necessità di svincolare la letteratura dai modelli classici. Nelle sue ultime opere *Storia della letteratura antica e moderna*, 1815, lavorò a una storia letteraria di taglio sistematico.

Onorificenze

Cavaliere dell'Ordine Supremo del Cristo (Santa Sede)

Opere

- *Vom ästhetischen Werte der griechischen Komödie*, 1794 ("Sul valore estetico della commedia greca")
- *Über die Diotima*, 1795 ("Riguardo a Diotima")
- *Versuch über den Begriff des Republikanismus*, 1796 ("Un tentativo sul concetto di repubblicanesimo")
- *Georg Forster*, 1797
- *Über das Studium der griechischen Poesie*, 1797 ("Riguardo allo studio della poesia greca")
- *Über Lessing*, 1797 ("Su Lessing")
- *Kritische Fragmente* („Lyceums“-Fragmente), 1797 ("Frammenti critici, detti anche «Frammenti del Liceo»")
- *Fragmente („Athenäums“-Fragmente)*, 1797-1798 ("Frammenti, detti anche «Frammenti dell'Ateneo»")

- *Lucinde*, 1799
- *Über die Philosophie. An Dorothea*, 1799 ("Sulla Filosofia. A Dorothea")
- *Gespräch über die Poesie*, 1800 ("Discorso sulla Poesia")
- *Über die Unverständlichkeit*, 1800 ("Sull'incomprensibilità")
- *Charakteristiken und Kritiken*, 1801 ("Caratteristiche e critiche")
- *Alarkos*, 1802
- *Reise nach Frankreich*, 1803 ("Viaggio in Francia")
- *Sprache und Weisheit der Inder*, 1808 ("Lingua e saggezza dell'India")
- *Geschichte der alten und neueren Literatur, Vorlesungen*, 1815 ("Storia della letteratura antica e contemporanea, lezioni")

Bibliografia

- Michele Cianciulli, *Mazzini e il Romanticismo.* Roma, "L'Idealismo Realistico", 1928.
- Cometa Michele, "Introduzione", in F. Schlegel, *Frammenti critici e poetici*, Torino, Einaudi, 1998.
- Carmen Flaim, *Tommaseo e la cultura tedesca* [in Rete].
- Rudolf Steiner, *Lo studio dei sintomi storici.* Milano, Antroposofica, 2016.
- Sebastiano Timpanaro, *Il contrasto tra i fratelli Schlegel e Franz Bopp sulla struttura e la genesi delle lingue indoeuropee, «Critica Storica» X (1973), 553-590.*
- *Bopp sulla struttura e la genesi delle lingue indoeuropee* (in "Critica Storica", dicembre 1973).

Voci correlate

- Poesia trascendentale
- Dorothea Schlegel

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Friedrich Schlegel**
- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Friedrich Schlegel**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Friedrich Schlegel**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Friedrich Schlegel (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Friedrich_Schlegel?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Schlegel, Friedrich von*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Vittorio Santoli, *SCHLEGEL, Friedrich von*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1936.
- *Schlegel, Friedrich von*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Schlegel, Friedrich von*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.

- *Schlegel, Friedrich*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) *Friedrich von Schlegel*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Friedrich Schlegel*, su *Dictionary of Art Historians*, Lee Sorensen.
- (DE) *Friedrich Schlegel* (XML), in *Dizionario biografico austriaco 1815-1950*.
- *Opere di Friedrich Schlegel* / *Friedrich Schlegel (altra versione)* / *Friedrich Schlegel (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Friedrich Schlegel*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Friedrich Schlegel*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di Friedrich Schlegel*, su *LibriVox*.
- (EN) *Opere riguardanti Friedrich Schlegel*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Friedrich Schlegel*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- (EN) *Spartiti o libretti di Friedrich Schlegel*, su *International Music Score Library Project*, Project Petrucci LLC.
- (EN) Allen Speight, *Friedrich Schlegel*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 59099547 (https://viaf.org/viaf/59099547) · ISNI (EN) 0000 0001 0905 3414 (http://isni.org/isni/0000000109053414) · SBN CFIV092312 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV092312?core=autoriall) · BAV 495/126105 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_126105) · CERL cnp00904679 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00904679) · LCCN (EN) n50004738 (http://id.loc.gov/authorities/names/n50004738) · GND (DE) 118607987 (https://d-nb.info/gnd/118607987) · BNE (ES) XX1159130 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1159130) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1159130) · BNF (FR) cb12036520h (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12036520h) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12036520h) · J9U (EN, HE) 987007267507705171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007267507705171) · NSK (HR) 000017201 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000017201) · NDL (EN, JA) 00455576 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00455576) · CONOR.SI (SL) 22027619 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/22027619) · WorldCat Identities (EN) lccn-n50004738 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n50004738)

Portale Biografie | **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Friedrich_Schlegel&oldid=137998917"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 22 feb 2024 alle 09:16.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

August Wilhelm von Schlegel

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

> **Questa voce o sezione sull'argomento scrittori tedeschi non cita le fonti necessarie o quelle presenti sono insufficienti**.

August Wilhelm von Schlegel (Hannover, 8 settembre 1767 – Bonn, 12 maggio 1845) è stato uno scrittore, traduttore e critico letterario tedesco, come suo fratello Friedrich Schlegel.

August Wilhelm von Schlegel

Indice

Biografia
Filosofia del linguaggio
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

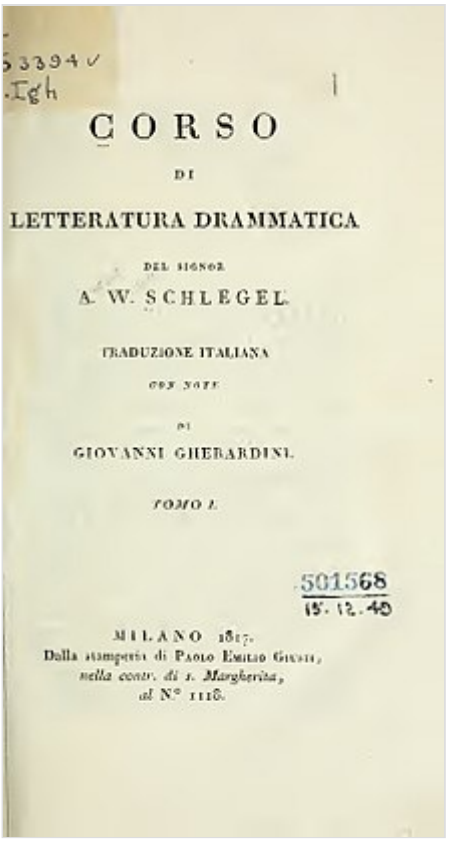
Suo padre, Johann Adolf Schlegel, era un pastore luterano e un compositore di inni sacri. Nel 1787 iniziò i suoi studi presso l'Università di Gottinga, dove intraprese gli studi di teologia, filologia classica ed estetica. Dopo aver terminato gli studi prestò servizio come precettore privato ad Amsterdam e nel 1796 fece ritorno a Jena per lavorare come critico letterario. In quello stesso anno sposò Caroline Michaelis, con la quale intraprese la traduzione in tedesco delle opere di Shakespeare. La sua attività letteraria inizia nel 1798: in quell'anno pubblicò a Berlino, con la collaborazione del fratello Friedrich e di altri pensatori e poeti come Friedrich Schelling, Ludwig Tieck e Novalis la rivista *Athenaeum*, che fu portavoce della prima fase del Romanticismo tedesco, quello del Gruppo di Jena.

In seguito insegnò storia dell'arte e della letteratura a Bonn, località da lui amata al punto tale da decidere di esservi seppellito. Negli ultimi anni di vita fu anche critico teatrale e letterario.

Tra le sue opere principali spicca soprattutto il *Corso di letteratura drammatica* (ovvero, *Corso sull'Arte Drammatica*, *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur*, tenuto a Vienna nel 1809 e pubblicato a Heildelberg nello stesso anno. Una prima pubblicazione è uscita in Italia, a Milano, nel 1817 ad opera del Gherardini), iniziato nel 1809 e finito di stampare due anni dopo. Tale libro ebbe vasta diffusione in Europa e costituì un punto di riferimento teorico per i vari movimenti romantici (dalla lettura di esso fu influenzato Alessandro Manzoni nell'elaborare la sua critica alla tragedia classica).

Fervente liberale, patriota e amico di Madame de Staël, tra il 1808 e il 1817 Schlegel viaggiò con lei in Europa, diffondendo anche all'estero le nuove teorie poetiche.

Notevole influenza sul teatro romantico tedesco ebbero le pregevoli traduzioni di Schlegel di diciassette opere di William Shakespeare, che contribuirono a far conoscere in Germania il grande drammaturgo inglese. Importanti furono anche le sue traduzioni delle opere di Pedro Calderón de la Barca nonché quella, seppure incompleta (1791), della Divina Commedia, che diede inizio agli studi romantici su Dante. A Schlegel si deve anche l'avvio, ma solo in Germania, dello studio del sanscrito. Meno importanti sono le sue opere poetiche e il dramma *Ione* (1803), ispirato all'omonima tragedia greca di Euripide.


CORSO
DI
LETTERATURA DRAMMATICA
DEL SIGNOR
A. W. SCHLEGEL
TRADUZIONE ITALIANA
DI
GIOVANNI GHERARDINI
TOMO I.
MILANO 1817.

Frontespizio del *Corso di letteratura drammatica* (*Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur*, 1809), edizione italiana del 1817

Filosofia del linguaggio

Nelle sue *Lettere sulla Poesia* del 1795 indirizzate ad una immaginaria *Amalie*, Schlegel discute sulla origine del linguaggio, tematica che riprenderà in maniera approfondita nelle sue letture universitarie di Jena e Berlino. Nella sua discussione sul tema dell'origine della lingua umana, Schlegel contrappone due tradizionali scuole di pensiero: la prima, la quale sostiene che il linguaggio sia nato come pura imitazione di oggetti ed eventi esterni; la seconda, per la quale il linguaggio umano è nato semplicemente come espressione spontanea delle emozioni umane tramite suoni. Gli autori a cui fa riferimento sono diversi: Condillac, Hemsterhuis, Karl Phillipp Moritz, August Ferdinand Bernhardi, Johann Gottlieb Fichte, Johann Gottfried Herder e Rousseau. Nella sua opera, tuttavia, Schlegel non concorda con nessuna delle due posizioni, sostenendo che l'analisi sulla origine del linguaggio umano debba avere innanzitutto uno strumento di ricerca adeguato fondato sulla pura e semplice razionalità.

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Wilhelm August von Schlegel**
- Wikisource contiene una pagina in lingua francese dedicata a **Wilhelm August von Schlegel**
- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Wilhelm August von Schlegel**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Wilhelm August von Schlegel**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Wilhelm August von Schlegel (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:August_Wilhelm_Schlegel?uselang=it)**

Collegamenti esterni

- *Schlegel, August Wilhelm von*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.

- Giovanni Vittorio Amoretti, *SCHLEGEL, August Wilhelm von*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1936.
- *Schlegel, August Wilhelm*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (**IT**, **DE**, **FR**) *August Wilhelm von Schlegel*, su *hls-dhs-dss.ch*, Dizionario storico della Svizzera.
- (**EN**) *August Wilhelm von Schlegel*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) *August Wilhelm von Schlegel*, su *Dictionary of Art Historians*, Lee Sorensen.
- *Opere di August Wilhelm von Schlegel* / *August Wilhelm von Schlegel (altra versione)* / *August Wilhelm von Schlegel (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di August Wilhelm von Schlegel*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Opere di August Wilhelm von Schlegel*, su *Progetto Gutenberg*.
- (**EN**) *Audiolibri di August Wilhelm von Schlegel*, su *LibriVox*.
- (**EN**) *Opere riguardanti August Wilhelm von Schlegel*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *August Wilhelm Schlegel*, su *Goodreads*.
- (**EN**) *Spartiti o libretti di August Wilhelm von Schlegel*, su *International Music Score Library Project*, Project Petrucci LLC.
- (**EN**) *August Wilhelm von Schlegel*, su *IMDb*, IMDb.com.
- (**DE**, **EN**) *August Wilhelm von Schlegel*, su *filmportal.de*.
- (**EN**) Katia D. Hay, *August Wilhelm von Schlegel*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- August Wilhelm, von Schlegel, *Vorlesungen über dramatische Kunst und literatur. ita*, Milano, dalla stamperia di Paolo Emilio Giusti, nella contr. di s. Margherita, al n.o 1118, 1817.

Controllo di autorità	VIAF (**EN**) 59123443 (https://viaf.org/viaf/59123443) · ISNI (**EN**) 0000 0001 1027 6033 (http://isni.org/isni/0000000110276033) · SBN RAVV013772 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/RAVV013772?core=autoriall) · BAV 495/152747 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_152747) · CERL cnp01260996 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01260996) · LCCN (**EN**) n50004731 (http://id.loc.gov/authorities/names/n50004731) · GND (**DE**) 118607960 (https://d-nb.info/gnd/118607960) · BNE (**ES**) XX878350 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX878350) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX878350) · BNF (**FR**) cb121630922 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb121630922) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb121630922) · J9U (**EN**, **HE**) 987007267508105171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007267508105171) · NSK (**HR**) 000061727 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000061727) · NDL (**EN**, **JA**) 00474572 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00474572) · CONOR.SI (**SL**) 41227875 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/41227875) · WorldCat Identities (**EN**) lccn-n50004731 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n50004731)

Portale Biografie **Portale Letteratura** **Portale Teatro**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=August_Wilhelm_von_Schlegel&oldid=130626888"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 23 nov 2022 alle 02:15.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Novalis

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando altri significati, vedi **Novalis (disambigua)**.*

Novalis, pseudonimo di **Georg Friedrich Philipp Freiherr von Hardenberg** (Schloss Oberwiederstedt, 2 maggio 1772 – Weißenfels, 25 marzo 1801), è stato un poeta, teologo, filosofo e scrittore tedesco.

Novalis

Fu uno dei più importanti rappresentanti del romanticismo tedesco prima della fine del Settecento e creatore del *fiore azzurro*, ovvero il nontiscordardimé, uno dei simboli più durevoli del movimento romantico.

Nato e cresciuto in una famiglia estremamente cristiana e solitaria, divenne ben presto appassionato di religione e prolifico autore di poesie dal contenuto mistico e filosofico, dotate d'uno stile sentimentale e amoroso originalissimo per la sua epoca. Viene considerato uno dei precursori della letteratura moderna.

La firma del Novalis

Indice

Biografia
- Romanticismo, fase eroica
- Rileggendo Plotino

Religione, misticismo e sensualità

Gli *Inni alla notte*

***Geistliche Lieder* - Canti spirituali**

***Heinrich von Ofterdingen* - Enrico di Ofterdingen**

Opere

Traduzioni italiane

Note

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

«L'acume geniale è l'uso acuto dell'acume»

(Novalis, *Frammenti* - Rizzoli, 1976)

La casa di Novalis a Weißenfels, dove morì nel 1801

Friedrich von Hardenberg nacque secondo degli undici figli di Auguste Bernhardine Freifrau von Hardenberg, nata von Bölzig, (1749-1818) e Heinrich Ulrich Erasmus Freiherr von Hardenberg (1738-1814). Dopo aver frequentato il ginnasio luterano a Eisleben, si iscrisse nel 1790, come studente di giurisprudenza, all'Università di Jena. Lì il suo vecchio tutore personale Carl Christian Erhard Schmid (1762-1812), che nel frattempo era diventato professore di filosofia e uno dei maggiori rappresentanti del kantismo a Jena, lo introdusse da Friedrich Schiller, anch'egli professore di filosofia.

Nel 1791 Novalis si trasferì a Lipsia, dove ampliò i suoi studi con la filosofia e la matematica. Per i risultati mediocri e gli scarsi progressi, il padre intervenne e lo fece trasferire all'Università di Wittenberg, dove concluse gli studi di diritto nel 1794 con il massimo dei voti. Il 1797 è una data che portò a un rafforzamento della sua educazione pietista, poiché proprio in quell'anno morirono la sua amata Sophie von Kuhn e suo fratello Erasmus. Iniziò in quest'anno la composizione degli *Inni alla notte*. Nel 1797 si dedicò allo studio della scienza mineraria presso Freiberg, con l'intento di divenire ingegnere minerario. Fu designato amministratore di alcuni giacimenti di salgemma.

Ammalatosi di tubercolosi nell'agosto del 1800, morì nella sua casa di Weißenfels il 25 marzo dell'anno successivo, senza aver compiuto i ventinove anni, e fu sepolto nel cimitero della stessa città. L'educazione religiosa ricevuta in gioventù, insieme agli studi filosofici che compì, si riflesse largamente nella sua produzione letteraria. Il pensiero di Novalis ebbe una funzione decisiva nell'ambito della rilettura del passato operata dal romanticismo. La cultura europea cominciava a sostituire l'antichità greca come elemento di confronto e vagheggiamento fantastico con il Medioevo popolare e cristiano (processo che poi approderà, con il decadentismo wagneriano, al Medioevo mitologico germanico).

Il cenacolo di Jena - che inventò il movimento romanticista tedesco, poi dilagato in Europa grazie a Madame de Staël - riconobbe in Novalis un maestro. I principali esponenti del gruppo, Ludwig Tieck e i fratelli Wilhelm August e Friedrich Schlegel, si considerarono dopo la sua morte i suoi continuatori. Nonostante ciò, il saggio *La Cristianità, ovvero l'Europa*, da cui prese le mosse la rivalutazione del Medioevo cristiano, non fu pubblicato sulla rivista del gruppo, *Athenäum*: ci furono dissensi all'interno del gruppo e alla fine il verdetto sfavorevole di Goethe, chiamato come arbitro. Esso fu pubblicato solo nel 1826.

Romanticismo, fase eroica

Negli scritti e articoli di Novalis sono presenti tutte le posizioni tipiche della fase eroica del romanticismo. Lo testimonia, fra l'altro, il frammento giovanile, databile intorno al 1789-1790, in cui parla della poesia e dell'"entusiasmo": chiama "la poesia, figlia del più nobile impeto e delle sensazioni e passioni più alte e forti". Scrive in un frammento del 1800:

> «La poesia sana le ferite inferte dall'intelletto. Essa è appunto formata da elementi contrastanti - da una verità sublime e da un piacevole inganno».

Oppure ancora il frammento sulla traduzione, pubblicato su *Athenaeum* nel 1798 quando distingue fra tre tipi di traduzione e soprattutto delle

> «...traduzioni mitiche che sono traduzioni nello stile più alto. Esse espongono il carattere puro e compiuto dell'opera d'arte individuale. Non ci presentano l'opera d'arte reale bensì il suo ideale».

Novalis nel 1799, opera di Franz Gareis

Nel *corpus* degli scritti di Novalis sono innumerevoli anche le intuizioni, precorritrici di movimenti e climi poetici che saranno in altre stagioni della storia poetica europea.

Così l'idea di linguaggio come attività separata e autonoma, capace di giungere al significato proprio quando lo si separa dall'intenzionalità razionale: una posizione che rimanda alle "parole in libertà" dei dada e dei surrealisti.

> «Nessuno sa - scrive Novalis intorno al 1789-1790 - che la peculiarità del linguaggio è proprio quella di preoccuparsi solo di se stesso. Perciò esso è un mistero così portentoso e fecondo: se infatti si parla solo per parlare allora si pronunciano le verità più splendide e originali. Se invece si vuol parlare di qualcosa di determinato, allora il linguaggio, questo spiritoso, ci fa dire le cose più ridicole e insensate [...]. Potessimo far capire alla gente che per il linguaggio accade lo stesso che per le formule matematiche: costituiscono un mondo a sé, giocano solo con sé stesse, non esprimono altro che la loro meravigliosa natura e proprio perciò sono così espressive, proprio perciò vi si rispecchia l'insolito gioco dei rapporti tra le cose [...] solo nel loro libero moto si manifesta l'anima del mondo»

.

> «Pur ritenendo di aver indicato con ciò, nel modo più chiaro, l'essenza e la funzione della poesia, so però anche che nessuno può comprenderle, e di aver detto delle sciocchezze, perché appunto ho voluto dirle, e così non nasce nessuna poesia. E se dovessi però parlare? E se quest'impulso linguistico al parlare fosse il contrassegno dell'ispirazione del linguaggio, dell'efficacia del linguaggio in me? E se poi la mia volontà volesse tutto ciò che io dovessi, ciò non potrebbe infine essere, senza che io lo sapessi o vi credessi, poesia, e non potrebbe rendere comprensibile un mistero del linguaggio? Sarei dunque così uno scrittore nato, visto che lo scrittore non è che un entusiasta del linguaggio?».

Questa la strada pionieristica di Novalis, che in altri ha portato all'idea dell'arte per l'arte e al rifiuto della realtà e dell'impegno in essa.

Rileggendo Plotino

L'idea romanticista di Novalis ha una buona parte delle sue radici nella rilettura di Plotino e del pensiero neoplatonico in generale. Di contro al trionfo del pensiero sistematico, vince in lui un pensiero fortemente orientato al frammentismo, poetico e saggistico. Da questo punto di vista è un atteggiamento simile a quello di Leopardi. Sua idea centrale è il concetto di «immaginazione creatrice», la capacità che ha

l'immaginazione di forza plastica, cioè plasmatrice e quindi magica: il *logos* come parola poetica. Novalis contrappone alla logica dell'intelletto, arida e razionalistica, la logica dell'immaginazione che egli chiama "fantastica".

La poesia, quando è veramente tale, ossia opera del genio ispirato, ci fa comprendere la realtà dal punto di vista del tutto, secondo un modello organicistico che affonda le sue radici nella *Critica del Giudizio* di Immanuel Kant. Passato e immaginazione sono due strumenti messi al servizio di una revisione dell'idea di progresso e di storia, che si concentra attorno alla nuova idea di Europa che Novalis presenta: un'Europa fortemente eurocentrica, unitarista, "forte" e germanica, una visione che non sarà senza conseguenze nella successiva assunzione dell'irrazionalismo romanticista da parte della mitografia reazionaria.

Religione, misticismo e sensualità

Nontiscordardimé, il *fiore azzurro* di Novalis

Per capire meglio Novalis e il perché di questo scritto, non si può prescindere dalla formazione rigidamente pietistica ch'egli ricevette in famiglia. Il padre, il barone Erasmus, si sentì attratto da quella forma di religiosità protestante sorta in polemica con il luteranesimo istituzionale chiamata pietismo, che ebbe il suo centro di diffusione a Herrnhut (Dresda). Questa fu la via che imboccò il padre di Novalis, dopo essere rimasto scosso dalla perdita della prima moglie.

Quel lutto segnò così in modo decisivo non solo la sua vita, ma anche quella della famiglia che si costruì più tardi; il barone infatti, profondamente convinto della ragionevolezza di quella dottrina, per punizione, si costrinse, e costrinse i famigliari, a vivere una vita rigorosa, severa, che sfociò nel progressivo isolamento. Nonostante ciò l'esperienza religiosa di Novalis non sfociò nel rifiuto per essa: si fece esperienza poetica; ma quest'ultima porta ancora evidenti tracce della concezione pietistica e, più in generale, mistica della conversione, che è frutto di un'illuminazione e inizio di una strada che porta all'assoluto.

La struttura mentale di Novalis è quella di un mistico: certe immagini che egli adopera, certe metafore linguistiche, fanno parte della letteratura mistica. Uno sviluppo importante che il pietismo ebbe nella storia dello spirito e della letteratura fu la pratica dell'esame di coscienza, che aveva portato alla stesura di tante "confessioni" (una per tutte il sesto libro di *Wilhelm Meisters Lehrjahre* di Goethe, intitolato *Die Bekenntnisse einer schönen Seele*) aveva dato vita ad un idealismo romanzesco che «...sembra essere a giusto titolo una delle forme germaniche e protestanti del bell'ingegno e del preziosismo»: v'era un tipo intellettuale e sentimentale nella società tedesca, che tentava di amalgamare le esigenze del cuore con il pensiero filosofico.

Era un tipo presentato da Jacobi nel romanzo *Woldemar*, appartenente a una classe sociale tale per cui risultava esonerato o quasi dalle necessità dell'esistenza e poteva dedicarsi con agio all'analisi interiore e ai godimenti intellettuali. Nel romanzo il protagonista e la partner godono del proprio cuore più che della passione realmente provata, adorano sé stessi nell'oggetto amato e nell'amore cercano soprattutto il loro proprio metodo per amare, vale a dire un'idea raffinata ed esaltata di sé stessi. Sul piano mondano il pietismo si trasforma in un'educazione mistica del sentimento.

In uno dei suoi *Frammenti* Novalis scrisse:

> «Bisogna nobilitare la passione utilizzandola come un mezzo, conservandola a forza di volontà per farne il veicolo di un'idea bella. Per esempio di un'alleanza stretta con un "io" amato".»

È stretta la linea di confine che separa l'intenzione di coltivare la propria sensibilità per poter provare sentimenti più elevati, dall'intenzione di abbandonarsi ai più raffinati piaceri sensuali dell'immaginazione. E la passione di Novalis verso Sophie, la fidanzata bambina, rientra perfettamente in questo discorso: non è tanto rivolta al suo naturale oggetto (Sophie) quanto è prodotta piuttosto dal gioco d'immaginazione che nasce dall'esaminare, scrutare, indagare continuamente se stessi. Quest'amore quindi sarebbe «...un voluttuoso dell'immaginazione più ancora che dei sensi".»

In effetti dagli *Inni* e dai *Canti spirituali*, come dagli aforismi, traspare una sottile malia erotica; espressioni a tutta prima indifferenti acquistano un timbro voluttuoso: «Cos'è la fiamma? Uno stretto amplesso il cui frutto si espande in una voluta voluttuosa». V'è una mistica erotica anche nella morte. Tutto, in definitiva, può trasformarsi in voluttà; tale è la morale segreta del sensuale mistico. È indubbio quindi che in Novalis debba esser considerata anche questa faccia del misticismo sensuale, diretta ma non necessaria derivazione di quello religioso-pietistico. La contaminazione tra sacro e profano si mantenne però quasi sempre in Novalis entro limiti accettabili e non raggiunse mai quegli estremi morbosi cui arrivarono altri scrittori romantici.

Novalis intrattiene uno stretto rapporto con la filosofia di Fichte, marcata dalla contrapposizione tra Io e non-Io, sempre rivolta a un Io superiore, che per Novalis è irraggiungibile,[1] trasformandola in idealismo magico.[2] Novalis studia inoltre l'alchimia, sempre da un punto di vista filosofico, affinché l'uomo possa realizzare appieno la sua essenza.[3] Per questo il filosofo Rudolf Steiner traccerà un parallelo tra la poesia e l'esistenza stessa di Novalis, conclusasi precocemente, e il cammino artistico di Raffaello.[4]

Gli *Inni alla notte*

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Inni alla notte***.

Gli *Hymnen an die Nacht*, ovvero *Inni alla notte*, costituiscono l'unico ciclo di poesia compiuto pubblicato durante la vita di Novalis; il testo comparso sull'ultimo numero di *Athenaeum* nell'agosto 1800, è quello definitivo dell'autore. Gli *Inni* ad eccezione del VI, della fine del IV e di tre parti del V, furono scritti in prosa ritmica.

Le questioni sulla data di composizione degli *Inni* sono molte e non ancora risolte. Novalis, infatti, singolarmente, non lasciò scritto in nessuna carta privata o lettera che fosse, comunicazione alcuna a proposito di ciò che stava scrivendo; le sole e più importanti indicazioni che si ricavano dalle lettere degli amici furono quelle che ci vengono da Friedrich Schlegel, il quale asserì d'aver visto ai primi di marzo del 1798, tra le carte e le "opere a stampa" «...splendidi pensieri sul cristianesimo e sulla morte».

Accanto al problema della datazione degli *Inni*, o meglio, della datazione delle probabili, anche se non dimostrate, prime redazioni parziali, v'è anche quello della loro stesura. Le ipotesi che si lasciano formulare sono sostanzialmente tre: secondo la prima, che raccoglie il maggior numero di studiosi, il *Gedicht* è nato tutto in una volta; in base alla seconda, il IV inno è stato aggiunto in un momento successivo; per la terza, la redazione manoscritta e quindi il *Gedicht* ha avuto una formazione graduale. Ciò che appare comunque certo è che gli *Inni* non possano essere considerati l'espressione immediata di un'esperienza spirituale, e che anzi siano il risultato di un lungo e difficile processo mentale.

Gli *Inni alla notte* sono un poema in prosa ritmica e in versi, suddiviso in sei parti diseguali, che hanno come punto di partenza un'esperienza eroico-filosofico-religiosa profondamente vissuta e come tema la vittoria sulla morte.
Il nucleo dell'esperienza è la morte della fidanzata Sophie; gli *Inni* sono l'immagine artisticamente rielaborata dell'evoluzione subita da Novalis nello spirito, nel pensiero, nella poesia dalla scomparsa della ragazza sino quasi alla vigilia della propria morte. L'esperienza dolorosa, resa ancor più viva dalla scomparsa tre settimane più tardi del fratello prediletto, diede alla potenzialità del suo spirito una direzione unitaria. Novalis aveva scritto, sino ad allora, un buon numero di liriche e raccolto una messe di appunti, annotazioni, liriche e "frammenti" sulla politica, sulla filosofia e sulle scienze; a partire dal 1797 vengono concepite come opere unitarie, concluse, che contengono in modo organico la visione del mondo nuovo, "romantico", in consapevole contrasto con il mondo della *Klassik* e dell'*Aufklärung* (Illuminismo).

Fondamento primario di questa nuova dimensione (una sorta di novella "età dell'oro") è l'idea che: «Il mondo deve essere romantizzato», come scrive Novalis in un "frammento" del 1798 e "romantizzare", continua subito dopo, «...non è altro che un potenziamento qualitativo. In questa operazione il sé inferiore viene identificato con un sé migliore». E ancora: «Conferendo all'ordinario un senso elevato, al consueto un aspetto misterioso, al conosciuto la dignità dell'ignoto, al finito un'apparenza infinita, io lo romantizzo».[5]

Geistliche Lieder - Canti spirituali

Si tratta di quattordici componimenti, ideati e stesi tra il 1799 e il 1800. Poesie su argomenti religiosi non erano una novità nella produzione dell'autore in questione; vi rientrano alcuni componimenti giovanili, del periodo scolastico, quando la posizione dell'autore era sotto il segno del razionalismo illuministico e dell'ammirazione per Klopstock. Ma fu, ancora una volta, l'esperienza dolorosa della perdita della fidanzata a far maturare in lui il problema religioso con la certezza della mediazione di Cristo, e a rendere possibile una concezione tanto originale nell'ambito del canto religioso. I canti sono l'opera più popolare dell'autore, popolarità facilitata dalla semplicità, dalla scorrevolezza del ritmo, dalla luminosità delle immagini, dalla forza di sintesi del pensiero. Questi quattordici canti nacquero dal desiderio di rinnovare i libri dei canti in uso in quel periodo nelle chiese luterane.

Heinrich von Ofterdingen - Enrico di Ofterdingen

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Enrico di Ofterdingen****.*

Questo romanzo incompiuto di Novalis – solo la prima parte è completa, della seconda esiste solo il capitolo iniziale – è ambientato nel Basso Medioevo, tra il XIII e il XIV secolo, e racconta l'iniziazione del giovane Enrico di Ofterdingen. All'inizio della storia uno straniero racconta ad Enrico di luoghi remoti misteriosi e di un fiore azzurro. Quando questo meraviglioso fiore – quintessenza della capacità intuitiva di comprendere la realtà e della nostalgia (*Sehnsucht*) tutta romantica per l'infinito - gli appare in sogno e si trasforma nel viso di una fanciulla, Enrico presagisce quale sarà lo scopo della sua vita, ovvero seguire la vocazione per la poesia e l'amore. Guidato da questa visione e da un suo presentimento, Enrico inizia un viaggio che lo porterà a conoscere, tramite racconti e dialoghi, il senso della sua stessa vita e del suo tempo: il mondo delle esperienze della mitica Atlantide, dell'Oriente e della guerra, ma anche della natura e della storia gli appare via via attuale. Tutte queste conoscenze contribuiscono a "plasmare le forze interne" che dispiegano lo "spirito della poesia".

Giunto alla fine del suo viaggio, Enrico conosce il poeta Klingsohr e la figlia Mathilde. Klingsohr gli fa comprendere l'essenza della poesia, Mathilde, nella quale Enrico riconosce il viso di fanciulla che gli era apparso in sogno, gli fa conoscere l'amore. La fiaba che Klingsohr racconta alla fine della prima parte, introduce alla seconda parte incompiuta, che, con il definitivo annullamento dei confini tra realtà e sogno, doveva assumere essa stessa un carattere fiabesco. Appunti contraddittori di Novalis accennano al proseguimento della storia: dopo la morte di Mathilde, Enrico entra nel regno dei morti per cercarla; successivamente prende parte alla gara dei cantori della Wartburg, viene incoronato poeta e può finalmente liberare il mondo dalla coercizione del tempo e dello spazio – ma tutto ciò potrà avvenire solo quando avrà conosciuto la vita di corte, la condotta di guerra e le epoche della storia dell'uomo e quando avrà percorso l'evoluzione della vita nella natura attraverso la metempsicosi.

Nella prima parte del testo il sogno può essere interpretato come torpore, mentre la veglia è l'esaltazione della ragione: essere completamente svegli permette di essere totalmente ricettivi al mondo circostante, una veglia capace di far emergere progressivamente ciò che in precedenza era sopito nell'inconscio. Il processo d'iniziazione diventa così il riconoscimento e il ricongiungimento con tutto ciò che è presente nella realtà. Per fare questo è necessario uscire dalla tradizione logica delle classificazioni mentali, degli stereotipi, degli status.

Il fiore azzurro (*die blaue Blume*) è la metafora del raggiungimento, e in sé raccoglie tutte le forme della conoscenza che l'individuo deve acquisire per poter raggiungere la perfezione. Una maturazione che si sviluppa attraverso la ricerca personale, l'iniziativa, e non certo aspettando gli eventi, con la casualità. Durante il racconto vi è il continuo passaggio a scenari diversi, un'immersione nella natura e nello spazio per poter riemergere nelle forme di un altro scenario e di un altro spazio: una continua affermazione della vita, di una rinascita continua.

Tomba di Novalis a Weißenfels

Il fiore non a caso è collocato nell'Eden, la condizione primordiale dell'uomo; raggiungerlo significherebbe quindi ricostituire la propria origine. Il principio che la perfezione è raggiungibile, e che si riscontra più tipicamente nelle popolazioni nordiche (Handerberg è tedesco) che nelle civiltà cattoliche. Novalis ci trasmette una costante: il sentimento inteso come fonte di energia, alimentazione della propria vita intellettiva, che per esprimersi al massimo deve saper conciliare razionalità e sentimenti. Quando il padre si risveglia e il figlio tenta di raccontargli il sogno, il genitore minimizza; ma Enrico insiste per far comprendere quanto l'analisi dei propri sogni o di che cosa si fa in sogno, può aumentare la conoscenza di noi stessi.

È quindi una sorta di laicizzazione del sogno (inteso come ricerca, percorso iniziatico), come attività della coscienza umana, che si rivitalizza e progressivamente si libera dagli schemi intellettivi portando alla luce potenzialità nascoste. Anche il viaggio con la madre rappresenta un'opportunità per fare il vuoto e rendersi disponibile ad essere ricettivi, a voler conoscere, a voler sentire, a voler soffrire; è una concentrazione che permette di acquisire nuovi modi di vedere e di vivere, e la convivenza della moltitudine dei nuovi mondi della percezione che abbiamo conosciuto, permetterà di poter vivere afferrando e leggendo le corrispondenze che formano la trama della realtà.

Ed il racconto che Enrico ascolterà dai mercanti gli insegnerà un altro concetto fondamentale: la trama delle connessioni va afferrata in modo spontaneo e sinergico, leggendo ed interpretando nell'insieme, senza cadere nelle categorizzazioni, senza inscatolare ogni elemento della realtà in una categoria precostituita. Un concetto valido anche per il principio dell'amore: conoscendosi profondamente nessun aspetto della vita apparirà scontato. Nel sesto capitolo Enrico incontra Mathilde. I due giovani s'innamorano subito, come nella realtà (Friedrich e Sophie), dove Novalis dirà dell'incontro: «...furono i quindici minuti che cambiarono completamente la mia vita».

Un riferimento che ritroviamo anche nel testo: Enrico sente che doveva incontrarla in quel momento, una sorta di fatalità che si sarebbe trasformata nella più importante esperienza sentimentale. Un episodio raccontato in tre pagine, in tutta la sua spontaneità e naturalezza. Uno scrittore di romanzi avrebbe descritto la storia con centinaia di pagine attraverso la minuziosità dei dialoghi e dei particolari. Novalis invece ci riproduce tutto con immediatezza in quanto insieme al suo amore è proteso verso nuovi orizzonti e non sente la necessità di soffermarsi su qualcosa che non va descritto (l'amore), ma va vissuto in ogni momento. Mathilde è probabilmente una delle prime figure femminili in letteratura che s'innamora guardando e trovando negli occhi di una persona la sua stessa luce; e anche il dialogo a pagina 98 ci dimostra che il congiungimento tra uomo e donna, relazione d'armonia e di condivisione dove non esistono segreti, è possibile.

Dai due giovani nasce un figlio, Astralis, una valenza simbolica, che rappresenta la riproduzione della coscienza del padre e della volontà di continuare il percorso verso nuove esperienze. Sempre nel sesto capitolo Novalis descrive due personalità umane differenti tra loro: gli uomini d'azione, protesi verso la ricerca e la conoscenza, e gli uomini contemplativi, incapaci di prendere iniziativa, in balia delle emozioni e che affronteranno la vita soltanto quando le situazioni si presenteranno nella loro complessità.

La veglia di Enrico si caratterizza quindi per la capacità di osservare un mondo illuminato da una luce nuova, che permette di afferrare i legami analogici della realtà. L"Heinrich di Ofterdingen" è una narrazione esegetica: per comprenderla il lettore è invitato ad immedesimarsi, unico modo per capire le parole e le emozioni del personaggio. Alla fine del romanzo incompiuto Heinrich avrebbe certamente colto il «fiore azzurro» e si sarebbe ricongiunto con Mathilde nel grande trionfo dell'"età dell'oro", nella grande, universale sintesi di natura e regno spirituale, ovvero nella sintesi che annulla ogni possibile contrasto.

Ma il cerchio si chiude comunque sull'assunto iniziale del filosofo trascendentale: se la natura è un «progetto del nostro spirito», ed è un qualcosa che può essere modificato dalla consapevolezza del soggetto pensante, allora plasmare l'individuo significa plasmare anche il mondo. Se «il compito più alto» dell'educazione consiste nel conquistare «l'io del proprio io», allora – nell'utopia novalisiana – educare sé stessi significa anche conquistare l'universo mondo e la tanto agognata "età dell'oro".[6]

Opere

- *Hymnen an die Nacht* (1797, 1800), vedi *Inni alla notte*
- *Blütenstaub* (1798)
- *Die Lehrlinge zu Sais* (1798-1799)
- *Christenheit oder Europa* (1799)
- *Geistliche Lieder* (1799)
- *Marienlieder* (1799)

- *Heinrich von Ofterdingen* (1798-1801, 1802)

Traduzioni italiane

- *Opere*, a cura di Giorgio Cusatelli, Milano, Guanda, 1982.
- *Inni alla notte. Canti spirituali*, traduzione di Giovanna Bemporad, introduzione di Ferruccio Masini, Milano, Garzanti, 1986
- *Opera filosofica*, a cura di G. Moretti e F. Desideri, Torino, Einaudi, 1993 (nuova edizione in un volume con il titolo *Scritti filosofici*, Brescia, Morcelliana, 2019).
- *Inni alla notte - Canti spirituali*, a cura di Susanna Mati, Milano, Feltrinelli, 2012.
- *Enrico di Ofterdingen*, traduzione di Tommaso Landolfi, Milano, Adelphi, 1997 (prima edizione 1942).
- *La Cristianità o Europa*, a cura di Alberto Reale, Milano, Bompiani, 2002.
- *I discepoli di Sais*, a cura di Alberto Reale, Milano, Bompiani, 2001.

Note

1. ^ Arena, Leonardo Vittorio, *La filosofia di Novalis*, Franco Angeli, 1986.
2. ^ *Il pensiero di Novalis*, su *filosofico.net*.
3. ^ Arena, Leonardo Vittorio, *Novalis come alchimista*, ebook, 2014.
4. ^ *Novalis e Raffaello*, su *rosacroceoggi.org*. URL consultato il 14 marzo 2018 (archiviato dall'url originale il 22 giugno 2018).
5. ^ Vedi Fausto Cercignani, *L'età dell'oro di Novalis tra poesia e filosofia*, in *Studia theodisca VII*, Milano, 2000, pp. 147-183.
6. ^ Fausto Cercignani, *Il fiore azzurro oggi. Rileggendo Novalis*, in *Studia theodisca - Novalis*, a cura di F. Cercignani, Milano, CUEM, 2002, pp. 7-23.

Voci correlate

- Idealismo magico
- Romanticismo

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Novalis**
- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Novalis**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Novalis**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Novalis (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Novalis?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Novalis*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Giovanni A. Alfero, *NOVALIS*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1934.

- *Novalis*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) *Novalis*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Novalis*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Novalis*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- *Opere di Novalis* / *Novalis (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Novalis*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Novalis*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di Novalis*, su *LibriVox*.
- (EN) *Opere riguardanti Novalis* / *Novalis (altra versione)*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Bibliografia di Novalis*, su *Internet Speculative Fiction Database*, Al von Ruff.
- (EN) *Spartiti o libretti di Novalis*, su *International Music Score Library Project*, Project Petrucci LLC.
- (EN) *Novalis*, su *Discogs*, Zink Media.
- (EN) *Novalis*, su *MusicBrainz*, MetaBrainz Foundation.
- (EN) Kristin Gjesdal, *Georg Friedrich Philipp von Hardenberg (Novalis)*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- (EN) Anna Ezekiel, *Novalis (Georg Philipp Friedrich von Hardenberg) (1772-1801)*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 95155102 (https://viaf.org/viaf/95155102) · ISNI (EN) 0000 0001 2144 1284 (http://isni.org/isni/0000000121441284) · SBN CFIV054619 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV054619?core=autoriall) · BAV 495/32978 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_32978) · CERL cnp00396004 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00396004) · Europeana agent/base/62249 (https://data.europeana.eu/agent/base/62249) · LCCN (EN) n78096916 (http://id.loc.gov/authorities/names/n78096916) · GND (DE) 118588893 (https://d-nb.info/gnd/118588893) · BNE (ES) XX1010094 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1010094) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1010094) · BNF (FR) cb11917917z (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11917917z) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11917917z) · J9U (EN, HE) 987007266030905171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007266030905171) · NSK (HR) 000072622 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000072622) · NDL (EN, JA) 00451513 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00451513) · CONOR.SI (SL) 12636515 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/12636515) · WorldCat Identities (EN) lccn-n78096916 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n78096916)

Portale Biografie	**Portale Cristianesimo**
Portale Filosofia	**Portale Letteratura**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Novalis&oldid=138125420"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 1 mar 2024 alle 12:14.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Friedrich Hölderlin

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando il gruppo musicale tedesco, vedi **Hoelderlin**.*

Johann Christian Friedrich Hölderlin (Lauffen am Neckar, 20 marzo 1770 – Tubinga, 7 giugno 1843) è stato un poeta tedesco, considerato tra i più grandi della letteratura mondiale.

Friedrich Hölderlin ritratto dall'amico Franz Karl Hiemer, 1792

Firma

Indice

Biografia
- Gli studi
- La scelta poetica
- La morte di Susette e le prime crisi psichiche
- La malattia mentale

Poetica

Opere
- Traduzioni
  - Iperione
  - La morte di Empedocle
  - Liriche
  - Altri scritti

Note

Bibliografia
- Testi
- Studi

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Primogenito di Heinrich Friedrich, amministratore delle proprietà di un convento e piccolo proprietario terriero, e di Johanna Christiana Heyn, figlia di un pastore protestante, Friedrich Hölderlin apparteneva a una famiglia i cui rami paterno e materno avevano fornito alla Svevia generazioni di funzionari leali e uomini di chiesa. In un tale contesto di fedeltà orgogliosa e deferente ad un ceto privilegiato, si può intendere la volontà di Johanna di avviare il figlio alla carriera ecclesiastica. Friedrich rimane orfano di padre a soli due anni, nel 1772, l'anno di nascita della sorella, Maria Eleonora Heinrike.[1] Nel 1774 la

madre si risposa con Johann Christoph Gock, amico del primo marito e borgomastro di Nürtingen, ove la famiglia si trasferisce; Hölderlin prende lezioni private per prepararsi all'ingresso nella scuola per pastori evangelici e inizia a frequentare la scuola di latino a Nürtingen.

Nel 1776 nasce il fratellastro Karl, figlio di Gock, destinato, anche per l'intercessione di Friedrich (che lo consiglierà spesso in temi di politica e lo metterà in contatto con l'ambiente intellettuale), a diventare uno dei funzionari più influenti del Württemberg.[2] Nel 1779 il patrigno Gock muore di polmonite: la madre non si risposerà mai più. Spetterà a lei, donna forte e volitiva, provvedere all'educazione dei figli, scegliendo un'impronta decisamente pietistica. Friedrich prende lezioni private di greco, latino, dialettica e retorica dal diacono pietista Nathanael Köstlin, zio di Friedrich Schelling. Risalgono a questi anni anche gli studi privati di pianoforte e flauto. La musica, oltre ad essere una passione che Hölderlin coltiverà per tutta la vita, gli offrirà elementi teorici ed un lessico specifico per lo sviluppo di una trattazione estetico-dialettica della poesia.

Gli studi

La casa natale di Hölderlin

Friedrich entra nel seminario di Denkendorf, cittadina distante sette chilometri da Nürtingen, nel 1784: qui il 27 dicembre 1785 tiene la sua prima predica, sulla *Lettera agli ebrei* di San Paolo; scrive alla madre dei suoi propositi di dedicarsi alla poesia. Terminati gli studi a Denkendorf, nel 1786 Hölderlin entra nel seminario di Maulbronn, presso Stoccarda.

Sua madre vorrebbe fare di lui un pastore protestante, scelta non condivisa da Friedrich che, per questo motivo, è sovente in frizione con lei, pur nel rispetto che apertamente le mantiene; tollera appena la disciplina ferrea della scuola e non apprezza i suoi insegnanti. A Maulbronn conosce Immanuel Nast, col quale instaura un rapporto d'amicizia intensa, e s'innamora di sua cugina Louise; conosce anche il giovane pittore Franz Karl Hiemer, che lo ritrarrà qualche anno dopo. Legge Schiller, Klopstock, al cui modello si rifanno i componimenti del periodo, Euripide, i Canti di Ossian e si appassiona all'antichità classica; scrive l'ode *Il mio proposito*, in cui palesa la sua ambizione di gloria poetica.

Il 21 ottobre 1788 Hölderlin entra nel celebre collegio di studi teologici *Stift* di Tubinga per frequentare i canonici due anni di filosofia (che ricomprendono anche matematica e fisica) e i tre di teologia. Fra i suoi compagni di studi sono i futuri grandi filosofi Hegel e Schelling: con loro legge Spinoza, Kant, Rousseau, Fichte e, come sta avvenendo in Francia, sogna una prossima rivoluzione anche in Germania. Il sodalizio con Magenau e Neuffer, compagni allo Stift e suoi migliori amici, assumerà i contorni di una *Gelehrtenrepublik* (res publica literaria) alla Klopstock: ogni giovedì i tre organizzeranno incontri per leggere poesie sorseggiando birra o vino.

Durante le vacanze autunnali conosce a Stoccarda Gotthold Friedrich Stäudlin, editore di un almanacco di poesie e sostenitore della rivoluzione francese, al quale Hölderlin confida i propri progetti poetici: Stäudlin lo invita a collaborare al suo almanacco.

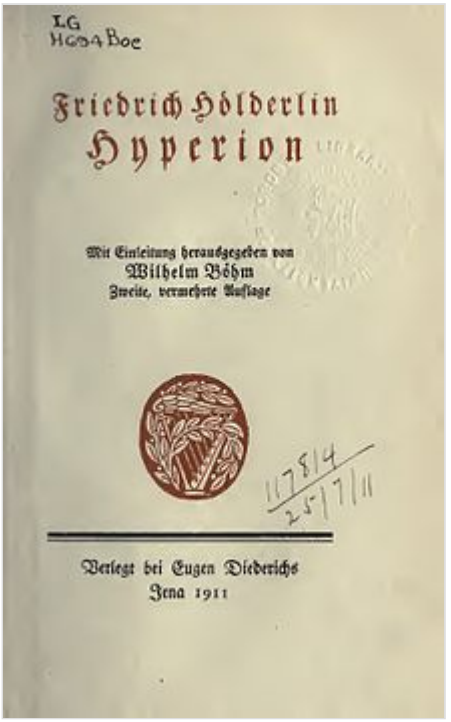
Hölderlin, indignato per la lettera in cui il duca Karl Eugen impone al rettore di denunciare i sospetti di idee rivoluzionarie, vorrebbe abbandonare lo Stift per iscriversi alla facoltà di legge ma si piega alla volontà contraria della madre. Il 17 settembre 1790, concludendo il primo biennio di studi, ottiene il titolo di

Magister philosophiae con due dissertazioni, una sulla storia dell'arte greca, di ispirazione winckelmanniana, e l'altra centrata su un parallelismo tra i *Proverbi* di Salomone e *Le opere e i giorni* di Esiodo. Nel settembre 1791 appare il *Musenalmanach fürs Jahr 1792* di Stäudlin, che si apre con una poesia di Hölderlin, *Inno alla Musa*; compone gli *Inni agli ideali dell'umanità*, in stile schilleriano:

> «[…] Spira entusiasmo nei cantori
> inesauribile il colmo di bellezza
> infinito il mare del sublime
> ma prima d'ogna cosa io t'ho eletta
> con tremito profondo io ti vidi
> con tremito profondo io t'ho amato
> te, regina del mondo, te, Urania […]»
>
> (dall'*Inno alla dea dell'Armonia*)

Nel 1792 iniziano le guerre che opporranno per decenni la Francia al resto dell'Europa; anche nello Stift si costituisce segretamente un circolo giacobino, al quale aderisce anche Hegel. In settembre appare il nuovo almanacco *Poetische Blumenlese fürs Jahr 1793* di Stäudlin, con contributi di Hölderlin, tra cui un *Inno alla libertà*; è di quest'anno la prima stesura, andata perduta, del romanzo epistolare *Hyperion*, che narra di un eroe in lotta per la libertà della Grecia oppressa dall'Impero ottomano.

Con la condanna a morte del deposto re di Francia Luigi XVI, il 17 gennaio 1793, in Germania viene limitata la libertà di stampa e aumentano le restrizioni e i controlli anche nello *Stift*; il 27 gennaio il poeta Friedrich von Matthisson visita lo Stift e Hölderlin gli legge il suo inno *Al genio dell'audacia* che viene altamente apprezzato. Il 14 luglio, con Hegel e Schelling, che traduce la *Marsigliese*, fa parte degli studenti che, protestando pubblicamente contro le misure repressive, erigono l'albero della libertà e, come d'uso, vi ballano intorno in un prato nei pressi di Tubinga: con l'inizio del Regime del Terrore in Francia, quell'entusiasmo per la Rivoluzione si attenuerà di molto fino a scomparire del tutto, negli anni a venire, in Hegel e in Schelling; in Hölderlin rimarrà sempre un'adesione più o meno nascosta. Concepisce la Rivoluzione, più che un motivo di sovvertimento politico e sociale, come un'occasione per una liberazione spirituale dell'umanità, una condizione di ritorno dell'individuo all'armonia con i propri simili e con la natura sotto l'incessante azione dei princìpi democratici e dell'anelito utopico.



Hyperion

Confida alla madre, preoccupata dei suoi entusiasmi giacobini, che peggio di come si sta in Germania, non si può stare in nessun luogo: ma è troppo portato alla contemplazione poetica per tradurre in azione i suoi ideali politici. In settembre conosce Isaac von Sinclair, colui che gli sarà forse l'amico più devoto lungo tutta la sua parabola esistenziale: Sinclair si avvia a intraprendere la carriera diplomatica ed è un fervente repubblicano.

La scelta poetica

Il 20 settembre 1793 Hölderlin si laurea in teologia, lasciando finalmente lo *Stift*: non ne amava il dogmatismo e il cristianesimo formale e privo di interiorità: il 6 dicembre supera l'esame al concistoro di Stoccarda divenendo pastore; contrariamente ai desideri della madre, non ha alcuna intenzione di avviarsi all'attività ecclesiastica. Il 1º ottobre Friedrich si era infatti presentato dal grande e amato Schiller chiedendogli una raccomandazione per un posto di precettore e illustrandogli contestualmente le sue idee pedagogiche di matrice rousseauiana. Schiller, impressionato favorevolmente dal giovane più per la sua bellezza (Magenau lo descrive come un Apollo) che per la sua preparazione, scrisse all'amica Charlotte von Kalb, che cercava un precettore per il figlio di nove anni, perché assumesse Hölderlin.

Appunto di Hölderlin del marzo 1795

Il suo soggiorno dai von Kalb a Waltershausen gli è inizialmente gradevole; la von Kalb, che apprezza le qualità intellettuali di Hölderlin, ma non quelle pedagogiche (il rapporto con l'allievo svogliato non è dei migliori), lo accompagna a Jena, allora capitale filosofica della Germania, dove il poeta ascolta le lezioni di filosofia di Fichte, frequenta Schiller e ha anche un fugace incontro con Goethe, senza tuttavia riconoscerlo; conosce Wilhelm von Humboldt, il poeta Novalis e il filosofo Herder, prosegue la stesura dell'*Hyperion*, di cui Schiller pubblica un frammento nella sua rivista *Thalia*, e collabora alla rivista *Die Horen*.

Susette Gontard

Alla fine di maggio 1795, subito dopo che a Jena si erano verificati degli incidenti provocati da proteste studentesche, Hölderlin lascia improvvisamente Jena tornando nella casa materna di Nürtingen. Non sono chiari i motivi di questo improvviso abbandono: sembra che il poeta abbia avuto una relazione con Wilhelmine Kirms, dama di compagnia della von Kalb, che infatti partorirà a giugno una bambina che vivrà solo pochi mesi. Un altro motivo è stato indicato nella sua difficoltà di rapportarsi con Schiller, del quale subiva in modo opprimente la forte e prestigiosa personalità. Infatti, in una lettera a Schiller del 23 luglio, scrive di essere sempre rimasto fortemente a disagio:

> «[…] tutte le ragioni che avevo di partire mi ci avrebbero difficilmente indotto se appunto questa vicinanza non mi avesse per altro verso così frequentemente inquietato. Ero costantemente tentato di vedervi e vi vedevo solo per sentire che non potevo essere nulla per voi. Vedo bene che il dolore che portavo così spesso con me era la necessaria espiazione delle mie fiere pretese; poiché volevo essere tutto per voi, ho dovuto dirmi che per voi non ero niente»

Sulla strada del ritorno a Nürtingen, aveva fatto amicizia, a Heidelberg, con il medico Johann Gottfried Ebel che, su richiesta del poeta, gli aveva prospettato la possibilità di un impiego come precettore nella casa del banchiere Gontard, a Francoforte. A dicembre ha la conferma del nuovo impiego e il 28 giugno 1796 prende servizio.

Il banchiere Jakob Friedrich Gontard è sposato con Susette Borkenstein, che ha ventisette anni e ha due figli: è una donna bella, colta e intelligente. S'innamorano l'uno dell'altra, di un amore nascosto: Susette per Holderlin rappresenta la bellezza e la serenità greca (grazia e maestà e quiete e vita, spirito e cuore e figura;

così Friedrich si esprimerà in una lettera a Neuffer) come la protagonista del romanzo a cui sta lavorando, la Diotima[3] solidale rispetto alla vita e alle aspirazioni del suo *Iperione*; per lei scrive:

> «Vieni a placarmi questo caos del tempo come allora, delizia della Musa
> tu che concilii gli elementi tutti! Dacci la pace coi tranquilli accordi
> celesti e unisci quel ch'è diviso finché la placida natura antica
> fuori del tempo dai fermenti grande, alta e serena si sollevi. Torna
> viva bellezza tu nei cuori miseri ed alle mense ospiti, ai templi torna!
> Perché Diotima vive come i teneri boccioli dell'inverno, del suo proprio
> spirito ricca, lei anche il sole cerca, ma dello spirito il sole è già perito,
> felice il mondo, e nella notte gelida ormai tempestano già gli uragani»
>
> (*Diotima*)

È il periodo forse più felice del poeta; intanto l'armata francese si avvicina a Francoforte e la famiglia Gontard, ma non il banchiere, si trasferisce fino a settembre a Kassel con Hölderlin e con lo scrittore, amico di famiglia, Wilhelm Heinse, l'autore del romanzo *Ardinghello*, molto ammirato da Hölderlin. Nell'aprile del 1797 viene pubblicato il primo volume di *Hyperion*, accolto da molti intellettuali come un romanzo di importanza "epocale". Incontra quasi quotidianamente Hegel, cui ha procurato un posto da precettore a Francoforte, col quale discute ininterrottamente di questioni filosofiche.

Il rapporto tra Hölderlin e Susette comincia a destare, all'inizio del 1798, i sospetti del banchiere Gontard e a settembre il poeta lascia Francoforte e si trasferisce a Homburg, ma continua una relazione clandestina con Susette; lavora alla tragedia–- che rimarrà incompiuta – *La morte di Empedocle* e, a fine anno, esce ancora il *Taschenbuch* per l'anno 1799 di Neuffer, in cui sono comprese alcune odi di Hölderlin. Su consiglio di Schiller, compone brevi liriche, come *Un tempo e adesso*:

> «M'era, giovane, lieta la mattina
> e di pianto la sera; ora più vecchio
> io dubitando il mio giorno inizio
> ma mi è santa e serena la mia sera»

Pensa di pubblicare una rivista, *Jduna*, che abbia un contenuto letterario e politico, tale da contribuire all'educazione dei tedeschi, ma se gli amici Sinclair e Boehlendorff, scrittore repubblicano, sono disposti a collaborare, non hanno questa volontà i due massimi intellettuali tedeschi, Goethe e Schiller (quest'ultimo ha appena dovuto interrompere la pubblicazione della rivista *Die Horen*), e l'editore di Stoccarda Steinkopf non è disposto, a queste condizioni, a finanziare l'impresa. A ottobre esce il secondo volume del romanzo *Hyperion*, che il poeta invia a Diotima-Susette con la dedica "*A chi, se non a te?*"; rari sono i loro incontri, ma la loro corrispondenza si mantiene costante. Il 9 novembre (18 brumaio) 1799 Napoleone attua il colpo di Stato col quale si impone Primo Console dei Francesi; alla fine del mese, con il nuovo *Almanacco per l'anno 1800*, compaiono altre odi di Hölderlin.

Le sue condizioni economiche sono precarie, è avvilito e ipocondriaco: nel gennaio 1800 accetta l'invito di Christian Landauer, un commerciante di Stoccarda, di trasferirsi da lui per poter continuare con maggiore tranquillità la sua produzione poetica; scrive alcune delle sue odi migliori, come l'*Archipelagus* e *Il*

viandante, ma alla fine dell'anno la necessità di guadagnare lo spinge ad accettare un nuovo lavoro di precettore e si trasferisce in Svizzera, a Hauptwil, presso la famiglia del commerciante Emanuel von Gozenbach; qui resta affascinato dal maestoso paesaggio alpino, che celebra con l'ode *Cantata tra le Alpi*.

La pace di Lunéville, siglata il 23 febbraio 1801, suscita il suo entusiasmo, ed è salutata con l'ode *Festa della pace*, ma seguirà presto la delusione e anche l'abbandono dell'impiego di precettore - anche questa volta, senza che siano chiari i motivi - con il suo ritorno nella casa materna di Nürtingen. Pur ricevendo i primi riconoscimenti per la sua produzione poetica, con la proposta dell'importante editore Cotta di stampare un suo libro di poesie – ma l'operazione non andrà in porto – Hölderin appare depresso: cerca di ottenere da Schiller la raccomandazione per una cattedra di letteratura greca nell'Università di Jena, senza però ottenere risposta. Accetta allora l'ennesimo impiego di precettore, offertogli dal console amburghese a Bordeaux Daniel Christoph Meyer; a dicembre Hölderlin, a piedi, parte per la città francese, giungendovi il 28 febbraio 1802. Poco dopo scrive per Susette la lirica *L'addio*.

Schiller ritratto nel 1794 da Ludovike Simanowitz

La morte di Susette e le prime crisi psichiche

Da Bordeaux, come più volte gli era avvenuto, parte improvvisamente a maggio: si dice perché gli si volesse imporre anche l'ufficio di pastore o perché avesse avuto notizia della grave malattia di Susette, che, già sofferente di tisi, morirà di scarlattina il 22 giugno 1802. La notizia della morte dell'unica donna da lui amata arriva in realtà a Bordeaux quando il poeta è già in viaggio, ancora a piedi, attraverso la Francia; soggiorna brevemente a Parigi e a Strasburgo, e alla fine di giugno arriva a Stoccarda profondamente dimagrito e vestito come un mendicante, mostrando anche i segni di un grave turbamento psichico; a Nürtingen si scontra con la madre, che ha scoperto le lettere scambiate con Susette.

Il 29 settembre è a Ratisbona, dove le conseguenze diplomatiche della pace di Lunéville mettono a rischio la sopravvivenza del principato di Homburg nel quale Hölderlin, amico del langravio Federico V, che gli commissionerà l'inno *Patmos*, oltre ad auspicare un sommovimento rivoluzionario, spera di ottenere un lavoro e un editore che pubblichi le sue traduzioni delle tragedie di Sofocle. Nel giugno 1803 rivede Schelling che, preoccupato per le sue condizioni di salute, prega inutilmente Hegel di ospitarlo a Jena, informandolo che Friedrich si mostra assente, che è in grado solo di fare qualche traduzione dal greco, che trascura completamente la cura del proprio sembiante e che, sebbene i suoi discorsi siano coerenti, ha assunto le maniere esteriori dei pazzi.

Raggiunto un accordo con l'editore Wilmans di Francoforte, nell'aprile del 1804 escono le sue traduzioni di due tragedie di Sofocle, l'Antigone e l'Edipo, che tuttavia passano generalmente inosservate negli ambienti letterari e saranno, oltre tutto, criticate da Schiller. Escono anche i *Canti della Patria*, considerati il vertice della poesia di Hoelderlin: in essi il concetto di Patria, scevro dei toni di esaltazione nazionalistica, è il risultato della radicale trasformazione utopica dell'uomo e della società una volta spezzate con una "rivoluzione pacifica" le catene del dispotismo e conquistata la possibilità di un rinnovamento spirituale operato nella libertà e autonomia della coscienza individuale.

Il 19 giugno 1804 Hölderlin lascia definitivamente Nürtingen con l'amico Sinclair e, dopo una breve permanenza a Stoccarda, raggiunge Homburg prendendo servizio nel luglio come bibliotecario di corte.

La malattia mentale

Nel gennaio 1805 l'amico Sinclair viene coinvolto in un'accusa di truffa da Alexander Blankenstein, un avventuriero che chiama in causa Hölderlin come testimone: Sinclair è arrestato e durante il processo le condizioni mentali del poeta peggiorano, fino a dar luogo anche a comportamenti violenti. Nel frattempo, il 9 maggio, muore Schiller, Sinclair è assolto e Hölderlin, nonostante la patologia psichica peggiori lentamente, riesce a dedicarsi ancora alla poesia e a tradurre e commentare le odi di Pindaro. La medicina successiva ha poi identificato nella schizofrenia di tipo catatonico la malattia mentale di cui Hölderlin soffrirà per gran parte della vita.[4]

La "torre" di Hölderlin

L'11 settembre 1807, a seguito di una nuova crisi, Hölderlin, che deve rinunciare quindi a un modesto incarico di bibliotecario, viene ricoverato nella clinica psichiatrica del professor Ferdinand Autenrieth a Tubinga, i cui metodi sono insolitamente avanzati e rispettosi del malato per l'epoca, benché al suo nome sia comunque legata la "museruola di Autenrieth" destinata a impedire le urla dei pazienti, ma le sue condizioni non migliorano e viene dichiarato incurabile. Viene allora affidato nell'autunno del 1807 alla famiglia del falegname Ernst Zimmer, uomo di buona cultura che aveva anche letto il suo romanzo *Hyperion*: il poeta occupa una stanza all'ultimo piano, nel retro a forma circolare della casa dello Zimmer, e per questo motivo chiamata "la torre": ha una vista bellissima del fiume Neckar e della sua valle. Qui Hölderlin trascorrerà tutti gli ultimi trentasei anni della sua vita. Soffre da allora di allucinazioni, deliri e amnesia.

Nel novembre appaiono sul nuovo *Almanacco per l'anno 1808* sue poesie, *Il Reno*, *Patmos* e *Rimembranza*; nella torre Hölderlin continua a scrivere e a improvvisare musica sul pianoforte; la sua figura di poeta folle e profetico comincia ad assumere contorni mitici e molti vengono a fargli visita. Fra di essi è lo studente Wilhelm Waiblinger che scriverà qualche anno dopo il saggio *Vita, poesia e follia di Hölderlin*, pubblicato postumo nel 1831, in cui fornisce un ritratto del poeta:

Hölderlin nel 1825, disegno di Eduard Mörike

> «Si esita dubbiosi prima di bussare a quella porta, dominati da un'interiore inquietudine; infine si bussa e una voce forte e veemente invita ad entrare. Si entra e al centro della stanza appare una magra figura che si inchina profondamente e si produce in complimenti eccessivi, con gesti che sarebbero pieni di grazia se non esprimessero un che di spasmodico. Le poche espressioni di circostanza vengono accolte con le più cortesi riverenze e con discorsi del tutto privi di senso, che sconcertano l'estraneo. L'estraneo si sente apostrofare "Sua Maestà", "Sua Santità", "Gentile signor Padre". Le visite inquietano Hölderlin grandemente, le riceve sempre di malavoglia. Una volta ebbi modo di ripetergli, dopo infinite volte, che il suo *Iperione* era stato ristampato e che Uhland e Schwab stavano curando l'edizione delle sue poesie. Come unica risposta Hölderlin si produceva

in un profondo inchino, accompagnato da queste parole: "Voi siete molto benevolo, signor von Waiblinger, vi sono molto grato, Vostra Santità". E troncava il discorso in questo modo (…). A volte Hölderlin si sedeva di fronte alla finestra aperta e magnificava il panorama con parole comprensibili. Notai anche che quando era immerso nella natura, aveva un rapporto sereno con se stesso (…). In un modo o nell'altro, a meno che non si trovasse in uno stato di completa apatia, egli era perennemente occupato con se stesso, ma se un visitatore andava a trovarlo, le circostanze più fortuite potevano renderlo chiuso e inaccessibile. Quando è stimolato da ricordi dolorosi, cerca con amarezza di ridurre la sua stanzetta, che per lui è l'intero mondo, a uno spazio ancora più limitato, come se così si sentisse più sicuro, meno inquieto, e potesse sopportare meglio il dolore. Allora si mette a letto.»

(Wilhelm Waiblinger)

In effetti l'editore Cotta aveva pubblicato nell'autunno del 1822 una seconda edizione dell'*Hyperion* e nel giugno 1826 era uscita una sua raccolta di poesie curata da Ludwig Uhland e Gustav Schwab.

A volte si presentava poi con nomi diversi, spesso italiani, come Salvator Rosa, Scarivari, Buonarroti o Scardanelli.[5]

Il critico Gustav Schwab

Nel febbraio 1828 muore sua madre, che non visitò mai il figlio; dieci anni dopo muore Ernst Zimmer e del poeta si prende cura la figlia Lotte. Hölderlin comincia a firmare con il nome di "Scardanelli" le sue poesie, apponendovi date fantasiose. Il 18 aprile 1843, in un saggio di Gustav Schwab, Hölderlin viene considerato tra i maggiori poeti tedeschi; poche settimane dopo, 12 maggio 1843, muore la sua prima anfitriona, Charlotte von Kalb.

Nei primi giorni del giugno 1843 scrive la sua ultima poesia, *La veduta*, firmata Scardanelli e datata 24 marzo 1671:

«Riluce il giorno aperto agli uomini d'immagini,
quando traspare il verde dai più lontani piani,
ed al tramonto inclini la luce della sera,
bagliori delicati fan mite il nuovo giorno.
Appare spesso un mondo chiuso ed annuvolato
dubbioso interno all'uomo, il senso più crucciato,
la splendida natura i giorni rasserena,
sta la domanda oscura del dubbio più lontana»

Malato di polmonite, alle 23 del 7 giugno Hölderlin muore.

Poetica

Il poeta visse il mito della Grecia antica con un'inquietudine romantica: il mondo classico divenne ai suoi occhi simbolo di perfezione e di idilliaca armonia, impossibile da raggiungere nella realtà presente (*Hyperion*). Fu poeta della natura, vista come forza che unisce lo spirito umano al mondo esterno, spiritualizzò gli oggetti, cercò di stabilire un'armonia con il divino. Nella sua ultima fase, detta "orfica" (*Il*

cantore cieco, *Ritorno in patria*), l'autore cerca di armonizzare la cultura classica con le proprie radici culturali e i princìpi cristiani, rievocando miti greci e nordici, da lui considerati simboli divini dell'essenza della vita. Il poeta fonde nel suo amore per la Grecia, simboleggiata nel "vino" di Dioniso, l'amore per Cristo, che ci ha dato il "pane" come segno di vita eterna: l'umanità non può conquistare la sua rigenerazione se non nella conciliazione ellenico-cristiana, mèta lontana di cui egli si fa visionario profeta (si vedano le liriche *Pane e Vino*, *Patmos*, *L'Unico*, ecc.).[6]

Ritratto postumo di Hölderlin

Opere

- *Hyperion* (*Iperione*), 1797–1799
- *Sämtliche Werke und Briefe*, a cura di Michael Knaupp, Monaco, Hanser, 1992–1993 (3 volumi).
- *Gesammelte Werke*, a cura di Hans-Jürgen Balmes, Francoforte, Fischer, 2008.

Gedichte, edizione del 1909

Traduzioni

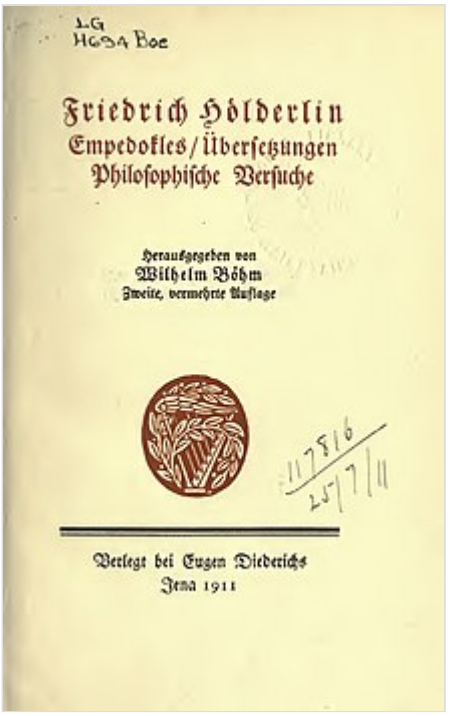
Iperione

- *Iperione o L'eremita in Grecia*, Milano, Sonzogno, 1886
- *Iperione*, Lanciano, Carabba, 1911 (trad. Gina Martegiani) ristampa anastatica 2008 ISBN 978-88-634-4015-7
- *Iperione*, Torino, Utet, 1931 (trad. Giovanni Angelo Alfero)
- *Iperione o l'eremita in Grecia*, Milano, Feltrinelli, 1981 (trad. Giovanni Vittorio Amoretti) ISBN 88-07-80951-6 ISBN 88-07-82013-7
- *Iperione, o l'eremita in Grecia*, saggio introduttivo di Jacques Taminiaux, Parma, Guanda, 1981 (trad. Marta Bertamini e Fulvio Ferrari)
- *Iperione o l'eremita in Grecia*, Pordenone, Studio Tesi, 1989 (trad. Giovanni Scimonello) ISBN 88-7692-153-2 ISBN 88-7692-532-5
- *Frammento di Iperione*, Genova, Il melangolo, 1989 (trad. Maria Teresa Bizzarri e Carlo Angelino) ISBN 88-7018-092-1
- *Iperione, o l'eremita in Grecia*, testo tedesco a fronte, a cura d Laura Balbiani, Milano, Bompiani, 2015 ISBN 88-4527-878-6

La morte di Empedocle

- *La morte di Empedocle*, Lanciano, Carabba, 1936 (trad. Giuseppe Faggin)
- *Empedocle*, Torino, Boringhieri, 1961 (trad. Filiberto Borio)
- *La morte di Empedocle*, Riva del Garda, Tosadori, 1982 (trad. Cesare Lievi e Irene Perini Bianchi); Torino, Einaudi, 1990 ISBN 88-06-11861-7
- *La morte di Empedocle*, Milano, Guanda, 1983 (trad. Ervino Pocar) ISBN 88-7746-697-9; Milano, Garzanti, 1998

- *La morte di Empedocle*, saggio introduttivo di Elena Polledri, Milano, Bompiani (collana "Il pensiero occidentale"), 2003 (trad. Laura Balbiani) ISBN 88-452-9269-X



Empedokles - Übersetzungen - Philosophische Versuche, edizione del 1911

Liriche

- *Alcune poesie di Hölderlin tradotte da Gianfranco Contini*, Firenze: Parenti, 1941; Torino: Einaudi, 1982 ISBN 88-06-59835-X
- *Scelta di canti*, Bergamo: Orobiche, 1941 (trad. Emilio Boriani)
- *Ultimi canti*, Milano: Rosa e Ballo, 1945 (trad. Luciano Budigna)
- *Inni e frammenti*, Firenze, Vallecchi, 1955 (trad. Leone Traverso) ISBN 88-7166-054-4; poi con introduzione di Laura Terreni, Firenze, Le lettere, 1991 ISBN 88-7166-054-4
- *Poesie*, Torino, Einaudi, 1958 (trad. Giorgio Vigolo) ISBN 88-06-00372-0 (poi anche "Oscar Mondadori" e di nuovo Einaudi)
- *Poesie*, 2 voll., Torino, Gheroni 1962-64 (trad. Sergio Lupi)
- *L'arcipelago e altre poesie*, Parma, Guanda, 1965 (trad. Alberto Guareschi)
- *Liriche*, prefazione di Diego Valeri, Milano, Ceschina, 1968 (trad. Leone Boccalatte)
- *Le liriche*, 2 voll., Milano, Adelphi, 1977 (trad. Enzo Mandruzzato) ISBN 88-459-1024-5 ISBN 88-459-0717-1 ISBN 88-459-1024-5
- *Inni, odi, elegie*, Torino, Fogola, 1981 (trad. Sergio Lupi)
- *Poesie della torre*, Milano, Feltrinelli, 1993 (trad. Gianni Celati) ISBN 88-07-82075-7
- *Poesie*, Pisa, Jacques e i suoi quaderni, 1999 (trad. Enrico De Angelis) ISBN 88-8250-010-1
- *Poesie* (scelta), Milano, BUR, 2001 (trad. Luca Crescenzi) ISBN 88-17-86645-8
- *Tutte le liriche*, a cura di Luigi Reitani, con uno scritto di Andrea Zanzotto, Milano, Mondadori (collana "I Meridiani"), 2001 ISBN 88-04-47407-6
- *Poesie scelte*, Milano, Feltrinelli, 2010 (trad. Susanna Mati) ISBN 978-88-07-82217-9

Altri scritti

- Hegel (?); Hölderlin (?), Schelling (?), *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, a cura di Leonardo Amoroso, Pisa, Ets, 2007
- *Scritti sulla poesia e frammenti*, Torino, Boringhieri, 1958 (trad. Gigliola Pasquinelli)
- *Diotima e Hölderlin: lettere e poesie*, Milano, Adelphi, 1979 (trad. Enzo Mandruzzato)
- *Sul tragico*, saggio introduttivo di Remo Bodei, Milano, Feltrinelli, 1980; 1989 ISBN 88-07-05067-6 ISBN 88-07-82094-3
- *Scritti di estetica*, Milano, SE, 1987 (trad. Riccardo Ruschi) ISBN 88-7710-021-4; Milano, Mondadori, 1996 ISBN 88-04-41843-5; SE, 2004 ISBN 88-7710-507-0
- *Edipo il tiranno*, introduzione di Franco Rella, Milano, Feltrinelli, 1991 (trad. Tommaso Cavallo) ISBN 88-07-82002-1 ISBN 978-88-07-82002-1
- *Le stagioni*, Gaeta, Bibliotheca, 1993 (trad. Giampiero Moretti)

- *Antigonae* di Sofocle nella trad. di Friedrich Hölderlin, saggio di George Steiner, Torino, Einaudi, 1996 (collana "Scrittori tradotti da scrittori" n. 68) ISBN 88-06-14005-1
- *Epistolario. Lettere e dediche*, a cura di Gianni Bertocchini, Milano, Edizioni Ariele, 2015.
- *Prose, teatro e lettere*, a cura di Luigi Reitani, Milano, Mondadori, 2019.

Note

1. ^ Nelle lettere piene di affetto e dal piglio scherzoso, altrimenti estraneo alla sua opera, che il poeta le inviò durante i suoi viaggi, la chiamò sempre Rike.
2. ^ Sopravvenuta la malattia mentale, fu proprio Karl Gock a consegnare nelle mani degli estimatori del fratellastro le carte di Friedrich affinché fossero riordinate e pubblicate, tentando tuttavia di imporre un'immagine fuorviante del poeta purgando la sua opera dei suoi aspetti più sconvenienti per la mentalità borghese del tempo.
3. ^ Lo pseudonimo è ispirato alla figura di Diotima, maestra di Socrate.
4. ^ Mauro Savino, *Karl Jaspers e la torre di Hölderlin* (https://mondodomani.org/dialegesthai/msav01.htm)
5. ^ *Creatività e schizofrenia* (http://www.schizophreniaproject.org/Creativity/CreativitaSchizophreniaWeb/CreaSchiz3.htm)
6. ^ Giuseppe Faggin, *Storia della filosofia*, vol. 3, 1979, Principato editore, pag. 9.

Bibliografia

Testi

- (DE) Friedrich Hölderlin, *Gedichte*, Jena, Eugen Diederichs, 1909.
- (DE) Friedrich Hölderlin, *Hyperion*, Jena, Eugen Diederichs, 1911.
- (DE) Friedrich Hölderlin, *Empedokles*, Jena, Eugen Diederichs, 1911.

Studi

- Giovanni Vittorio Amoretti, *Hölderlin*, Torino, Bocca, 1926
- G. V. Amoretti, *Hölderlin. Appunti alle lezioni*, a cura del prof. V. Villa, Milano, La Goliardica, 1963
- Ladislao Mittner, *Storia della letteratura tedesca*, Torino, 1972 ISBN 88-06-02055-2
- G. Scimonello, *Hölderlin e l'utopia*, Napoli, 1976
- F. Fortugno, *Il primo programma dell'idealismo tedesco*, in «Studi germanici», 1978
- G. Scimonello, *Iperione o L'eremita in Grecia*, Pordenone, 1989 ISBN 88-7692-153-2
- Gino Zaccaria, *L'etica originaria. Hölderlin, Heidegger e il linguaggio*, EGEA, Milano 1992
- L. Zagari, *La città distrutta di Mnemosyne. Saggi sulla poesia di Friedrich Hölderlin*, 1999, ETS
- Gino Zaccaria, *Hölderlin e il tempo di povertà*, Ibis, Pavia 2000
- Roman Jakobson, *Hölderlin. L'arte della parola*, Genova, 2003 ISBN 88-7018-002-6
- Martin Heidegger, *Poesia di Hölderlin*, in Friedrich Wilhelm von Herrmann (a cura di), *Biblioteca filosofica*, 3ª ed., Adelphi, 1988, ISBN 978-88-459-0315-1.
- C. Bazzocchi, *Hölderlin e la rivoluzione. Il socialismo oggi tra libertà e destino*, ETS, Pisa 2011 ISBN 9788846730886

- Angelo Lumelli, *Verso Hölderlin e Trakl,* La finestra editrice, Lavis (Tn), 2017

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Friedrich Hölderlin**
- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Friedrich Hölderlin**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Friedrich Hölderlin**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Friedrich Hölderlin (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Friedrich_H%C3%B6lderlin?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- (DE) *Sito ufficiale*, su *hoelderlin-gesellschaft.de*.
- (IT, DE, FR) *Friedrich Hölderlin*, su *hls-dhs-dss.ch*, Dizionario storico della Svizzera.
- (EN) William Witte, *Friedrich Hölderlin*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Friedrich Hölderlin*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- *Opere di Friedrich Hölderlin*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Friedrich Hölderlin*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Friedrich Hölderlin*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di Friedrich Hölderlin*, su *LibriVox*.
- (FR) *Pubblicazioni di Friedrich Hölderlin*, su *Persée*, Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation.
- (EN) *Opere riguardanti Friedrich Hölderlin*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Friedrich Hölderlin*, su *Goodreads*.
- *Friedrich Hölderlin*, in *Archivio storico Ricordi*, Ricordi & C..
- (EN) *Spartiti o libretti di Friedrich Hölderlin*, su *International Music Score Library Project*, Project Petrucci LLC.
- (EN) *Friedrich Hölderlin*, su *IMDb*, IMDb.com.
- (DE, EN) *Friedrich Hölderlin*, su *filmportal.de*.
- *Johann Christian Friedrich Hölderlin (1770—1843)*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*. URL consultato il 16 aprile 2017.
- *Internationale Hölderlin-Bibliographie (1984-)*, su *statistik-bw.de*. URL consultato il 27 settembre 2018.
- Diego Fusaro, *Friedrich Hölderlin*, su *filosofico.net*. URL consultato il 12 marzo 2012.
- *Intervista a Xavier Tilliette* , su *conoscenza.rai.it*. con una panoramica del pensiero di Hölderlin, soprattutto dal punto di vista filosofico.
- *Hölderlin-Canzoni*, su *video.google.de*. URL consultato il 6 marzo 2018 (archiviato dall'url originale il 29 settembre 2011).} composta da Viktor Ullmann, interpretato e tradotto in austriaco, lingua dei segni di Horst Dittrich, cantata da Rupert Bergmann, una produzione di ARBOS - Società per la Musica e Teatro.
- *Heidegger, Perché i poeti?*, su *filosofico.net*. URL consultato il 12 marzo 2012. Da *Sentieri interrotti* di Heidegger, la sua scelta di Hölderlin come espressione massima del "pensiero poetante".

Controllo di autorità	VIAF (EN) 95147974 (https://viaf.org/viaf/95147974) · ISNI (EN) 0000 0001 2103 1808 (http://isni.org/isni/0000000121031808) · SBN CFIV020163 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV020163?core=autoriall) · BAV 495/78295 (ht

	tps://opac.vatlib.it/auth/detail/495_78295) · CERL cnp01479410 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01479410) · Europeana agent/base/61414 (https://data.europeana.eu/agent/base/61414) · ULAN (EN) 500259005 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500259005) · LCCN (EN) n79115224 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79115224) · GND (DE) 118551981 (https://d-nb.info/gnd/118551981) · BNE (ES) XX859494 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX859494) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX859494) · BNF (FR) cb11886561c (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11886561c) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11886561c) · J9U (EN, HE) 987007262829805171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007262829805171) · NSK (HR) 000009564 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000009564) · NDL (EN, JA) 00443602 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00443602) · CONOR.SI (SL) 33345123 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/33345123) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79115224 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79115224)

Portale Biografie | **Portale Letteratura**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Friedrich_Hölderlin&oldid=137240929"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 7 gen 2024 alle 19:59.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Idealismo tedesco

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

L'**idealismo tedesco** è una corrente filosofica sviluppatasi in Germania tra la fine del XVIII secolo e l'inizio del XIX, a seguito della svolta kantiana nella teoria della conoscenza.

I più celebri esponenti dell'idealismo tedesco sono, in ordine cronologico: Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Schelling e Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Altri pensatori della corrente sono considerati Friedrich Heinrich Jacobi, Karl Leonhard Reinhold, e Friedrich Schleiermacher. Seppur in polemica con la sua linea ufficiale e accademica, può esservi ricompreso anche Arthur Schopenhauer.[1]

Le quattro personalità principali dell'idealismo tedesco: in alto Kant e Fichte, in basso Schelling ed Hegel.

Indice

Predecessori e influenze
- Aspetti delle filosofie precedenti
  - Uso del termine

Il contesto storico

Eliminazione della *cosa in sé*
- Fichte
- Schelling
- Hegel

Sinistra e destra hegeliana

Dopo l'Idealismo tedesco

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Predecessori e influenze

Il successo di cui godette sin dall'inizio questa corrente di pensiero nelle università tedesche fu dovuto alla sua capacità di innestarsi in forma nuova e originale su temi e concezioni idealistiche presenti già in diversi precursori, in particolare:[2]

- Platone

- Plotino
- Spinoza
- Leibniz[3]
- Vico
- Berkeley
- Kant

Aspetti delle filosofie precedenti

Da questo punto di vista, si possono individuare due punti significativi:

- dalla tradizione neoplatonica si recuperò una visione unitaria e ideale dell'essere, al di sopra del dualismo soggetto/oggetto;[4] la sostanza venne intesa in senso spinoziano, come il tutto, la realtà nella sua universalità più ampia;
- si andò oltre la filosofia kantiana, perché essa appariva un sistema incompiuto, percorso da una profonda linea di demarcazione: fenomeno-noumeno, necessità-libertà.[5]

Colui che di fatto aprì la strada all'Idealismo tedesco fu Kant, con la sua *rivoluzione copernicana* e la formulazione del dualismo tra noumeno e fenomeno, che aveva aperto una frattura nel suo pensiero, arenatosi nella duplice accezione di noumeno (positiva e negativa). L'*Io penso* trascendentale come datore di senso, unificatore dell'esperienza fenomenica, che in Kant era oggetto di ricerca scientifica, divenne per gli idealisti oggetto di ricerca metafisica. Fichte, che è considerato il fondatore, si interrogò sul *fondamento* della realtà; la risposta filosofica prenderà le mosse ancora una volta dall'*Io penso* kantiano, trasformato, enfatizzato.[6]

Fichte riuscì in tal modo ad individuare un punto di raccordo con il quale proseguire il pensiero kantiano, fino a portarlo a conseguenze del tutto nuove e inesplorate; il mezzo del quale si avvalse fu il processo dialettico, che verrà ripreso in seguito anche da Hegel, il quale però assolutizzandolo ne farà non solo un mezzo, ma il fine stesso della filosofia.

Uso del termine

Il termine *Deutscher Idealismus* («idealismo tedesco») compare per la prima volta in una lettera di Friedrich Engels a Karl Marx del 19 novembre 1844[7] e verrà in seguito utilizzato negli scritti di Marx[8] e di Rudolf Haym.[9]

Il contesto storico

L'Idealismo tedesco, che sembrava inaugurare una nuova epoca del pensiero filosofico, fu anche spettatore, spesso entusiasta, dei grandi sconvolgimenti che avvenivano contemporaneamente sul piano storico. Nel periodo di tempo che va dal 1789 al 1799, infatti, si svolse in Francia la Rivoluzione francese, durante la quale la monarchia fu rovesciata e si tentò la sottomissione della Chiesa Cattolica Romana allo Stato.

Allora in Germania, tra il XVIII e il XIX secolo, l'intellettuale era espressione di un ceto che non formava una classe sociale omogenea. Lo spazio in cui si faceva cultura era l'Università, in gran parte condizionata dalla Chiesa di stato luterana. La società tedesca appariva piuttosto statica. In questo contesto il sapere si trasmetteva per cooptazione e la filosofia era lo stile espressivo di un ambito socialmente piuttosto emarginato; esso era caratterizzato da una formazione teologica che si rifletteva nello stile espositivo e nell'oggetto di studio.

I concetti intorno ai quali si sviluppò la discussione furono: la libertà, con un'interpretazione filosofica della Rivoluzione francese; la polemica nei confronti dell'Illuminismo formale delle corti tedesche; la critica ai testi sacri, al loro contenuto dogmatico, che vengono reinterpretati come testi morali, educativi, che non rappresentano più la rivelazione; la religione divenne allora l'educazione dell'umanità, ma anche la Rivoluzione Francese fu oggetto di critica: essa era stata scatenata da principii individualistici ed utilitaristici; la vera rivoluzione sarà quella *"Ideale"* da attuare secondo alti valori morali, in base ad un programma di miglioramento della civiltà e di tutto il popolo. Un'altra idea potente fu quella filosofica della Storia; l'idea cioè che il tempo presente fosse caratterizzato da un maggior livello di progresso rispetto al passato (era questo un atteggiamento già diffuso in età illuministica). In tale prospettiva il tempo, la realtà, l'esperienza umana in tutte le sue espressioni vennero lette come linee storiche in evoluzione; c'è un continuo progresso nel divenire storico (storicismo), il presente è il risultato di un processo che avviene tramite una progressiva presa di coscienza.

Nella filosofia tedesca del primo ‘800 il nuovo approccio del pensiero nei confronti della storia venne tradotto in originali concezioni filosofiche; anche il mondo classico entrò a far parte degli ideali, dei miti della cultura romantica; la Grecia classica fu assurta come il luogo e il tempo della perfezione morale e civile, di cui la *Polis* era il modello.

Eliminazione della *cosa in sé*

Sul piano filosofico, Gottlob Ernst Schultze (1761-1833) fu il primo ad evidenziare le aporie di Kant nello scritto Enesidemo (1792), a lungo anonimo: quest'ultimo infatti aveva cercato di spiegare come la categoria di causalità fosse applicabile legittimamente solo nell'ambito fenomenico e conoscitivo (rigorosamente disgiunto dalla cosa in sé), però poi aveva trattato la stessa cosa in sé come un qualcosa che "causa", in maniera oscura, l'emergere dell'esperienza. Se il noumeno, o cosa in sé, modifica i nostri organi di senso, che su di essa formano infatti il fenomeno, vuol dire che la cosa in sé agisce "causalmente" su di noi. L'errore di Kant consiste dunque nell'aver costruito tutto il processo conoscitivo umano intorno alla cosa in sé, pur essendo questa paradossalmente inconoscibile. Karl Leonhard Reinhold (1758-1823), grande estimatore di Kant, nel *Saggio su una nuova teoria della facoltà umana della rappresentazione* (1789) propose di unificare fenomeno e noumeno, materia e forma, vedendoli non più come i termini opposti di una contraddizione, ma originati dalla stessa attività unificatrice del soggetto. Secondo Reinhold, la cosa in sé non è pertanto qualcosa di esterno al soggetto, ma è un puro concetto (limite) appartenente alla sua stessa rappresentazione, la quale consta contemporaneamente sia di spontaneità (attiva), che di recettività (passività dei sensi).

Fichte

Fichte

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) è il primo grande esponente (e fondatore) dell'Idealismo tedesco. Egli, partendo dalle posizioni di Reinhold, intuisce che, se l'Io non è più limitato dal noumeno nella sua attività conoscitiva, cioè da un limite esterno che lo renda finito, allora è un Io infinito. Pur restando nell'ambito del kantismo, di cui si considera un prosecutore, Fichte cercherà di andare al di là delle aporie di Kant, costituite appunto dal dualismo tra fenomeno e noumeno, a favore di una visione completamente incentrata sull'Io, concepito non come una realtà di fatto, bensì come un atto, un agire dinamico, come attività pensante.[10] Questa superiore attività (inconscia) costituisce l'unità originaria e immediata sia del soggetto che dell'oggetto, nella quale il noumeno, cioè il non-io, che di una simile attività è il prodotto, viene

posto inconsciamente dal soggetto stesso, per rispondere a un'esigenza di natura altamente etica. La filosofia fichtiana, detta appunto «idealismo etico», o anche «idealismo critico» (che idealizza e trasfigura il dato nel soggetto trascendente), si contrappone pertanto al dogmatismo,[11] nel quale invece il soggetto diventa immanente all'oggetto.

Inizia così la stagione dell'Idealismo tedesco. Gli altri idealisti tedeschi svilupperanno le loro filosofie a partire dalle considerazioni di Fichte.

Schelling

Schelling

La filosofia di Fichte è una filosofia dell'infinito inteso non come estensione, ma come potenza spirituale e ideale: essa inaugurava una nuova epoca del pensiero, l'epoca dell'Idealismo e del Romanticismo. Seguì questa strada il discepolo, e inizialmente suo ammiratore, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854), che occupò la cattedra dell'Università di Jena quando Fichte diede le dimissioni. Schelling, personaggio di primo piano dell'Idealismo e amico di importanti esponenti del Romanticismo tedesco (Goethe, Novalis, Schlegel, Hölderlin, Hegel), riprese da Fichte l'idea dell'infinità dell'uomo. Il filosofo però mostrò interesse anche per la natura, e ben presto criticò l'Io fichtiano perché questo, pur essendo assoluto e illimitato, aveva bisogno di restare vincolato al non-io, dal momento che un soggetto può esistere solo in rapporto a un oggetto. Così egli pose a principio della sua filosofia l'Assoluto, nel quale il soggetto e l'oggetto siano due poli con pari dignità; esso è l'unione immediata (o *indifferenza*) di spirito e materia, pensiero ed estensione, Ragione e Natura. Secondo Schelling, la tensione verso la trascendenza si ricompone nel momento estetico dell'arte, mentre secondo Fichte si ricomponeva invece nell'agire etico.

Hegel

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Pensiero di Hegel****.*

Hegel

George Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) si considerava lui stesso il culmine della corrente, nella quale Fichte rappresenterebbe l'«idealismo soggettivo», Schelling l'«idealismo oggettivo», e quindi Hegel l'«idealismo assoluto», seguendo lo schema di "tesi-antitesi-sintesi" da lui stesso elaborato.[12] L'unità di soggetto e oggetto, essere e pensiero, diventa però in Hegel non più un'unità immediata, bensì mediata dalla ragione dialettica. L'Idealismo hegeliano segna infatti l'abbandono della logica formale di stampo parmenideo e aristotelico (detta anche logica dell'identità o di *non-contraddizione*), in favore di una nuova logica cosiddetta *sostanziale*. L'essere non è più staticamente opposto al non-essere, ma viene fatto coincidere con quest'ultimo trapassando nel divenire.

L'Idealismo hegeliano, che risolve tutte le contraddizioni della realtà nella Ragione assoluta (e per questo sarà chiamato panlogismo) avrà un esito immanentistico, riconoscendo in se stesso, e non più in un principio trascendente, la meta e il traguardo ultimo della Filosofia. La ragione infatti si riconcilia con il reale non (come era in Fichte e Schelling) ritornando alla sua origine indistinta, ma all'interno e alla fine del percorso dialettico stesso:[13] «dell'assoluto si deve dire che esso è essenzialmente Risultato, che solo alla fine è ciò che è in verità; e proprio in ciò consiste la sua natura, nell'essere effettualità, soggetto, o

svolgimento di se stesso».[14] Portando a soluzione tutte le contraddizioni, Hegel finirà per risolvere e vanificare quella tensione ideale del finito verso l'infinito, dell'uomo verso Dio, tipica del Romanticismo, e con lui si chiude così la stagione dell'Idealismo tedesco.

Sinistra e destra hegeliana

Storicamente Hegel ha fatto scuola, visto che al suo seguito si sono create varie correnti, innanzitutto la cosiddetta «sinistra hegeliana» (o i «*giovani hegeliani*»),[15] e la «destra hegeliana».[16] La destra sosteneva che Hegel fosse il culmine della filosofia, in cui lo Spirito assoluto aveva trovato espressione reale e definitiva, mentre la sinistra credeva che nella dinamica storica anche la filosofia hegeliana andasse superata, diventando essa stessa tesi o antitesi per un'ulteriore sintesi. Della sinistra ha fatto parte tra gli altri Ludwig Feuerbach che influenzò il pensiero di Karl Marx, il quale formulò un'importante critica anti-hegeliana, reinterpretando la sua filosofia non più in chiave idealistica, bensì in chiave storica. Marx vedeva infatti nella filosofia hegeliana un sostanziale razionalismo e materialismo di fondo, mascherato solo esteriormente da idealismo. Su questi assunti giunse al materialismo storico, sviluppato come materialismo dialettico dal suo sodale Engels.[17]

Dopo l'Idealismo tedesco

Dopo l'iniziale entusiastica adesione al pensiero di Hegel, si è avuta nei filosofi successivi una reazione opposta di ferma contrarietà verso tutto quanto avesse odore di idealismo, seppure da prospettive diverse.

Dal suo interno, il secondo Schelling contestò l'esito hegeliano dell'Idealismo tedesco che risolveva tutta la realtà nella Ragione Assoluta. Tra i più fermi esponenti dell'anti-idealismo si trova invece Franz Brentano, il quale sosteneva che il metodo proprio della filosofia non fosse altro che quello delle scienze naturali e che la filosofia dovesse tornare ad essere scientifica.

Un ritorno all'idealismo si ebbe successivamente in Italia nel XX secolo con Giovanni Gentile e Benedetto Croce, esponenti del cosiddetto neoidealismo italiano.

Fra gli studiosi dell'Idealismo tedesco vi fu contemporaneamente Heidegger, il quale vedeva in Hegel il compimento dell'aberrazione della metafisica culminante nell'oblio dell'Essere.[18] Schelling avrebbe invece riconosciuto l'impossibilità di racchiudere la verità in un sistema compiuto, al punto da essere definito da Heidegger come «il pensatore veramente creativo e di più ampio respiro di tutta questa epoca della filosofia tedesca. Egli lo è a tal punto che spinge dall'interno l'Idealismo tedesco al di là della sua propria posizione fondamentale».[19]

Note

1. ^ Wolfgang Schirmacher, *La ragione ascetica. Schopenhauer nell'idealismo tedesco*, in "Verifiche", Trento, 1984, pp. 263-279.
2. ^ Il legame che unisce l'idealismo tedesco a Platone, Plotino e ai neoplatonici, è stato evidenziato in particolare da Werner Beierwaltes in *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main, 1972 (trad. it. *Platonismo e idealismo*, a cura di Elena Marmiroli, Il Mulino, Bologna 1987).
3. ^ Uno dei punti salienti che fanno di Leibniz un precursore dell'idealismo è l'idea che ogni monade, poiché «non ha porte né finestre», vive in un mondo proprio, privo di contatti con l'esterno, le cui rappresentazioni corrispondono tuttavia a quelle altrui grazie ad un'armonia prestabilita.

4. ^ Dalla visione neoplatonica dell'Uno si discosterà tuttavia Hegel: «la differenza radicale tra la concezione neoplatonica e quella hegeliana sta nella processualità e storicità secondo cui si impernia la dialettica hegeliana» (Adriano Bausola, introduzione a Werner Beierwaltes, *Identità e differenza*, Milano, Vita e Pensiero, 1989, pag. 17 ISBN 88-343-0279-6).
5. ^ Filippina d'Arcangelo, *Il dualismo kantiano ed i suoi vari tentativi per superarlo*, Napoli, Alberto Morano, 1933.
6. ^ Sul dualismo kantiano e i tentativi di soluzione da parte di Fichte, cfr. anche Vittorio Hösle: «Kant riflette sulle condizioni della possibilità di qualcos'altro, della scienza, della morale, dell'estetica, mentre Fichte intende riflettere sulle condizioni della possibilità di ogni atto di riflessione, sulle condizioni della possibilità in quanto tale» (*Copia archiviata*, su *emsf.rai.it*. URL consultato l'8 gennaio 2013 (archiviato dall'url originale il 20 aprile 2014).
7. ^ Karl Marx – Friedrich Engels, *Opere Complete*, vol. 38, Lettere 1844-1851, Editori Riuniti, Roma, 1991, pp. 9-13.
8. ^ Ad esempio La sacra famiglia ovvero Critica della critica critica. Contro Bruno Bauer e soci (1845).
9. ^ Per approfondimenti vedere Walter Jaeschke, "Zur Genealogie des deutschen Idealismus. Konstitutionsgeschichtliche Bemerkungen in methodologischer Absicht" in Andreas Arndt, Walter Jaeschke (Hrsg.), *Materialismus und Spiritualismus: Philosophie und Wissenschaften nach 1848*, Meiner, Amburgo, 2000, pp. 219-234.
10. ^ Sulle affinità di questa concezione con l'Uno plotiniano cfr. l'articolo di Giovanni Reale, *L'Uno e le sue proprietà (http://www.swif.uniba.it/lei/rassegna/000521m.htm) Archiviato (https://web.archive.org/web/20150518081218/http://www.swif.uniba.it/lei/rassegna/000521m.htm) il 18 maggio 2015 in Internet Archive.*
11. ^ Dogmatismo in cui, secondo Fichte, era rimasto invischiato Kant, nonostante le sue aperture verso l'idealismo trascendentale.
12. ^ Massimo Mori, *Storia della filosofia moderna*, § 17.6, Roma-Bari, Laterza, 2005.
13. ^ Luigi Pareyson, *Verità e interpretazione* [1971], pag. 165, Mursia, Milano 1991[4].
14. ^ Hegel, prefazione a *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. in *Grande Antologia Filosofica*, vol. XVIII, pag. 498, Milano, Marzorati, 1971.
15. ^ I maggiori esponenti della «sinistra hegeliana» furono David Friedrich Strauß, Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach.
16. ^ I maggiori esponenti della «destra hegeliana» furono invece Heinrich Gustav Hotho, Georg Andreas Gabler, Johann Eduard Erdmann, Philipp Konrad Marheineke, Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs, Karl Daub, Heinrich Leo, Leopold von Henning.
17. ^ Sostenendo che Hegel faceva camminare gli uomini sulla testa, facendo cioè discendere la realtà dall'idea mentre sarebbe la base materiale, economica e storica a determinare la sovrastruttura culturale, Marx intese prelevare dall'hegelismo il «nocciolo razionale» nascosto a suo dire nel «guscio mistico».
18. ^ M. Heidegger, *Identität und Differenz* (1957), trad. it. a cura di U. M. Ugazio, *Identità e differenza*, «aut aut», 187-188, 1982.
19. ^ M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, 1971, trad. it. a cura di C. Tatasciore, *Schelling*, Napoli, Guida, 1998, pag. 31.

Bibliografia

- Nicolai Hartmann, *La filosofia dell'Idealismo tedesco*, trad. it. a cura di V. Verra, Mursia, Milano 1972 (titolo orig. *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, W. De Gruyter, Berlino 1923-1929)
- Pantaleo Carabellese, *Il problema della filosofia da Kant a Fichte*, Trimarchi, Palermo 1929

- Luigi Pareyson, *L'estetica dell'Idealismo tedesco*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1950
- Pasquale Salvucci, *Grandi interpreti di Kant: Fichte e Schelling*, Quattroventi, Urbino 1984
- Antonio Gargano, *L'Idealismo tedesco. Fichte, Schelling, Hegel*, La Città del Sole, 1998
- Albert Franz, *La reazione della teologia cattolica e il discorso sul Dio sofferente nell'Idealismo tedesco*, in «Annuario Filosofico» n. 15 (1999), Mursia editore
- Terry Pinkard, *La filosofia tedesca, 1760-1860*, Torino, Einaudi, 2014. ISBN 978-88-06-21578-1

Voci correlate

- Idealismo
- Romanticismo

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni sull'**idealismo tedesco**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file sull'**idealismo tedesco (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Idealism_in_Germany?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- (EN) *German idealism*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Idealismo tedesco*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) Paul Guyer, Rolf-Peter Horstmanni, *Idealism*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- (EN) Colin McQuillan, *German Idealism*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.

Controllo di autorità	LCCN (EN) sh85064128 (http://id.loc.gov/authorities/subjects/sh85064128) · GND (DE) 4011784-4 (https://d-nb.info/gnd/4011784-4) · J9U (EN, HE) 987007538412905171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007538412905171) · NDL (EN, JA) 01071042 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/01071042)

Portale Filosofia: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di Filosofia

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Idealismo_tedesco&oldid=136269285"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 3 nov 2023 alle 18:20.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Johann Gottlieb Fichte

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

La nascita dell'Idealismo

Fichte elimina la necessità della cosa in sé (noumeno) di cui parlava Kant: infatti non ha senso ammettere l'esistenza di una realtà che si trovi oltre i nostri limiti conoscitivi. Per poter parlare di qualcosa è necessario averne una rappresentazione mentale, ovvero uno schema trascendentale, secondo quanto insegna la stessa *Critica della ragion pura*; come si può dire, pertanto, che esiste un oggetto se non lo posso ridurre alle forme *a priori* di un soggetto conoscente? Ne consegue che il fenomeno non è più un limite causato dall'inconoscibilità del noumeno, ma diventa una creazione del soggetto stesso. È così che si pone l'Idealismo: la realtà fenomenica è un prodotto del soggetto pensante, in contrapposizione al realismo, secondo il quale gli oggetti esistono indipendentemente da colui che li conosce. Fichte reinterpreta l'*Io penso* kantiano in senso trascendentale come la possibilità formale non solo del sapere ma anche dell'essere: l'Io si pone un limite ontologico per affermare la sua libertà e la sua dimensione infinita.

Johann Gottlieb Fichte

Johann Gottlieb Fichte (pronuncia tedesca ['joːhan 'ɡɔtliːp 'fɪçtə][1]; Rammenau, 19 maggio 1762 – Berlino, 27 gennaio 1814) è stato un filosofo tedesco, continuatore del pensiero di Kant e iniziatore dell'idealismo tedesco.

Le sue opere più famose sono la *Dottrina della scienza*, che animerà il suo itinerario speculativo dal 1794 alla morte, e i *Discorsi alla nazione tedesca*, nei quali sosteneva la superiorità culturale del popolo tedesco incitandolo a combattere contro Napoleone.

Indice

Biografia
- L'infanzia e i primi studi
- L'inizio della formazione filosofica: Kant
- Il periodo a Jena
- La polemica sull'ateismo
- Periodo berlinese

La *Dottrina della scienza*
- L'Idealismo critico
  - 1) L'Io pone se stesso
  - 2) L'Io oppone a sé un non-io

3) L'Io oppone, in sé, a un io divisibile un non-io divisibile
Spiegazione dell'attività conoscitiva
Spiegazione dell'attività morale
L'esito religioso dell'idealismo fichtiano
Le *Lezioni sulla missione del dotto*
Fichte e la massoneria
La filosofia politica
Il diritto
Lo stato commerciale chiuso
I *Discorsi alla nazione tedesca*
Opere
Traduzioni in italiano
Letteratura critica
Note
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

L'infanzia e i primi studi

Johann Gottlieb Fichte nacque nel 1762 a Rammenau, in Sassonia, da genitori molto poveri. Durante la sua infanzia fu costretto a lavorare come guardiano di oche per aiutare la sua famiglia. Fu grazie al sostegno del barone von Miltitz che Fichte poté incominciare gli studi. Si narra che il barone fosse rimasto stupefatto nell'udire il ragazzo ripetere a memoria un sermone (che egli non aveva potuto udire) e, comprese le grandi potenzialità che aveva, decise di aiutarlo.

Dopo aver frequentato il ginnasio a Pforta nel 1774, nel 1780 si iscrisse alla facoltà di teologia di Jena, proseguendo in seguito gli studi a Lipsia. In questi anni gli aiuti del barone si fecero sempre più radi e Fichte dovette attraversare un periodo durissimo, che lo costrinse a lavorare come precettore per non cadere nella miseria. Nel 1785 si trasferì a Zurigo, dove conobbe Johanna Rahn, che diverrà in seguito sua moglie, nel 1793. In questo stesso anno fu iniziato alla massoneria a Danzica,[2] nella loggia "Eugenia al leone coronato".[3]

L'inizio della formazione filosofica: Kant

Nel 1790, tornato a Lipsia, uno studente gli chiese lezioni su Kant e poiché Fichte non conosceva la *Critica della ragion pratica*, fu costretto a leggerla. Fu per lui una vera rivelazione tanto da scrivere a questo proposito:

> «Da quando ho letto la *Critica della Ragion Pratica* vivo in un mondo nuovo... cose che non credevo potessero essere dimostrate, per esempio il concetto della libertà assoluta e del dovere, ora sono provate al mio spirito e io ne sono tanto più lieto. È inimmaginabile quale rispetto per l'umanità, quale forza ci conferisca la filosofia, quale benedizione essa sia in una epoca in cui le basi della morale sono distrutte e la nozione del dovere esclusa da tutti i lessici.»
>
> (Fichte, da una lettera del 1790[4])

Dopo aver scritto un'opera intitolata *Saggio di una critica di ogni rivelazione*, in cui esponeva abilmente i principi della morale kantiana applicandoli alla religione rivelata, Fichte si recò a Königsberg per farla leggere a Kant stesso. Quando un editore pubblicò il lavoro nel 1792, per intercessione di Kant, non vi stampò il nome dell'autore: questo fece sì che lo scritto fosse scambiato per un lavoro di Kant stesso. Quando Kant rivelò l'identità dell'autore, Fichte divenne immediatamente celebre, e due anni dopo sarà chiamato all'Università di Jena.

Nel 1791 intanto, a Danzica, Fichte stava stendendo una difesa degli editti del governo prussiano che limitavano la libertà di stampa e introducevano la censura: nel mentre gli furono però negati i permessi per la pubblicazione del *Saggio di una critica di ogni rivelazione*. L'indignazione per questa censura fece mutare la posizione di Fichte di fronte agli editti sulla riduzione della libertà di stampa, tanto che nel 1793 pubblicò, anonimamente, la *Rivendicazione della libertà di pensiero*.

Il periodo a Jena

Fichte fu nominato professore nel 1794 e terrà la cattedra fino al 1798, quando sarà costretto a dimettersi per le accuse di ateismo e l'opposizione di Friedrich Heinrich Jacobi, schierato con la teologia ufficiale.[5] Il suo posto sarà preso da un giovanissimo Schelling, che di lui era stato studente e poi, grazie all'intercessione di Goethe, coadiutore. Durante il soggiorno a Jena Fichte scrisse la maggior parte delle opere più importanti di esposizione del suo pensiero, tra cui i *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, la cui prima edizione apparve nel 1794, ma alla quale ne seguiranno altre, rivedute e ampliate.

Pur avendo fatto proprio il pensiero del filosofo di Königsberg, Fichte criticò la presupposizione kantiana di un essere posto irrimediabilmente fuori dal soggetto. Tale esistenza sarebbe un limite non superabile per l'attività dello spirito e dunque per la sua libertà. Per Fichte la posizione di Kant era ancora dogmatica, e perciò in parte materialista e fatalista, perché in lui il soggetto è passivo e assiste da spettatore agli eventi che lo determinano.

L'idealismo di Fichte vuole celebrare invece la libertà e l'indipendenza del soggetto rispetto a ciò che si trova al di fuori di lui, perché l'io «si fa da sé stesso». Con questo Fichte vuole affermare ancora una volta come lo spirito non è prodotto né condizionato dall'essere. La sua filosofia dovrà descrivere le varie tappe con cui l'essere viene prodotto come momento del pensiero.

Le altre opere di questo periodo sono i *Discorsi sulla missione del dotto*, breve saggio del 1794, i *Fondamenti del diritto naturale* (1796), in cui Fichte prende posizione a favore del giusnaturalismo, e il *Sistema della dottrina morale* (1798).

La polemica sull'ateismo

Nel 1799 scoppiò la cosiddetta «polemica sull'ateismo» (*Atheismusstreit*): nel 1798 Fichte aveva pubblicato sul *Giornale filosofico* un articolo intitolato *Sul fondamento della nostra credenza nel governo divino del mondo*: in esso veniva sostenuta la tesi per la quale Dio coincideva con l'ordine morale del mondo, apparendo soltanto come un "dover essere". Nello stesso articolo, inoltre, il direttore del giornale, Forberg, suo discepolo, aggiungeva che era possibile non credere in Dio pur essendo religiosi, purché si credesse nel suddetto ordine morale, secondo un'interpretazione radicale dell'etica di Kant esposta nell'opera *La religione entro i limiti della semplice ragione*.

In risposta all'articolo comparve un libello anonimo che accusava Fichte di ateismo, montando una campagna mirante in realtà a screditarlo. Poco tempo dopo intervenne lo stesso governo prussiano, proibendo la stampa del giornale; per di più esso adoperò pressioni sul duca di Weimar affinché fossero presi dei severi provvedimenti nei confronti di Fichte e di Forberg, minacciando in caso contrario di proibire ai cittadini prussiani di iscriversi all'Università di Jena. Il governo di Weimar, sia per timore di far perdere prestigio ad uno dei suoi migliori centri universitari, sia per il contesto storico che vedeva la Germania dominata dall'influenza della Prussia, chiese quindi al Senato Accademico dell'università di formulare un rimprovero ufficiale nei confronti dei due intellettuali.

A quel punto però Fichte rispose con fermezza, scrivendo in data 22 marzo 1799 una lettera privata ad un membro del governo nella quale minacciava, in caso di rimprovero, di lasciare la cattedra insieme a molti suoi colleghi. Lanciò inoltre un *Appello al pubblico* e raccolse l'appoggio di molti studenti tramite una petizione. Il governo di Jena, allora, venuto a conoscenza della lettera di Fichte, la prese come pretesto per "accettare" le sue dimissioni, che il filosofo rassegnò poco tempo dopo.[6] La richiesta di dimissioni di Fichte era stata caldeggiata anche da Goethe, che godeva di grande influenza nell'ambiente universitario di Jena; fu quest'ultimo a proporre, con successo, che la cattedra rimasta vacante fosse data a Friedrich Schelling (già nominato coadiutore di Fichte proprio con l'appoggio di Goethe). Si dice inoltre che, in occasione di questo avvicendamento, Goethe abbia detto:

> «Per un astro che tramonta un altro ne sorge.»
>
> (Johann Wolfgang von Goethe)

Periodo berlinese

Fichte si trasferì allora a Berlino, dove visse dando lezioni private e frequentò diversi intellettuali romantici, tra i quali Schlegel, Schleiermacher, Tieck e Novalis (grande estimatore dell'opera di Fichte). Il 23 ottobre 1799 fu affiliato alla loggia berlinese "Royal York zur Freundschaft", dalla quale uscirà il 7 luglio 1800 per contrasti interni.[2] Nel 1805 tornò all'insegnamento universitario quando gli fu offerta una cattedra all'università di Erlangen.

Tomba di Johann G. Fichte al Dorotheenstädtischer Friedhof

Nel 1806 Fichte era a Königsberg quando Napoleone invase la città: tornato a Berlino, scrisse i *Discorsi alla nazione tedesca* (1807-1808), in cui cercava di risvegliare l'anima del popolo tedesco contro la dominazione napoleonica, affermando il primato culturale del popolo tedesco. Questa pubblicazione lo rese nuovamente celebre, favorendo anche la sua nomina, da parte del Re, a professore ordinario dell'Università di Berlino, di cui fu in seguito eletto rettore.

Morì nel 1814 di colera, contagiato dalla moglie, la quale aveva contratto la malattia curando i soldati negli ospedali militari. È sepolto nel cimitero di Dorotheenstadt accanto alla tomba di Hegel.

La *Dottrina della scienza*

Fichte si propone come Reinhold di dare coerenza e rigore al criticismo kantiano riconducendolo ad un principio fondamentale. Solo così sarà possibile costruire un sistema filosofico che contenga le basi di ogni sapere, cioè della scienza. Un tale sistema sarà appunto *Dottrina della scienza*, ovvero indagine sulle condizioni che rendono possibile il sapere.

L'Idealismo critico

Il principio della scienza va ricercato restando nell'ambito del criticismo, cioè partendo dalla coscienza trascendentale. Questo principio non può essere la rappresentazione di Reinhold, perché questa si presenta come un *fatto* privo di spiegazione. Ogni fatto va invece ricondotto al motivo, alla ragione del suo costituirsi, ovvero all'*atto* che lo pone. La filosofia per Fichte è dunque muovere dal condizionato, cioè dal contenuto della coscienza, per ricercare le condizioni che la rendono possibile.

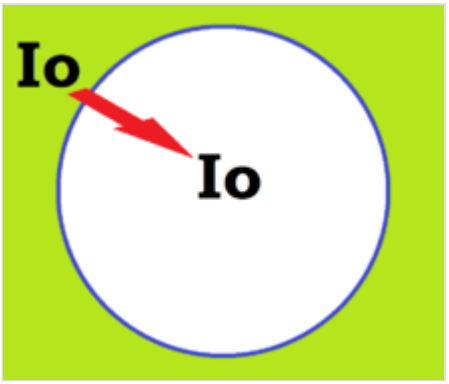
All'origine della coscienza Fichte pone l'autointuizione dell'Io, che egli assimila all'*io penso* e all'intuizione della legge morale di Kant. Essa deve essere un atto assolutamente incondizionato, perché se fosse condizionato non sarebbe il principio primo: è quindi un fondamento che si pone da sé; ed è un atto perché il suo essere è essenzialmente un *porsi*. Esso è dunque al contempo un conoscersi e un agire.[7]

Conoscendosi, l'Io si trova nel punto in cui pensante e pensato sono presenti come la medesima realtà. Soggetto e oggetto vengono cioè a coincidere e non hanno più una connotazione che li differenzia: è questo il cuore dell'Idealismo di Fichte.

Da una tale coincidenza, Fichte giungerà progressivamente alla conclusione che tutta la realtà finisce per risolversi nell'Io assoluto. Anche le categorie dell'intelletto assumeranno un ruolo diverso: mentre per Kant esse avevano lo scopo di unificare il molteplice, per Fichte hanno lo scopo inverso di moltiplicare l'Io nella sua unicità. Egli illustra quindi i tre principi fondamentali che regolano questo reciproco rapportarsi di soggetto e oggetto.

1) L'Io pone se stesso

Nella filosofia aristotelica il principio su cui si fondava la scienza era quello di non contraddizione: «A ≠ non A» (A è diverso da non A). La filosofia moderna e la stessa filosofia kantiana pongono invece l'accento sul principio di identità: «A = A» (A è uguale ad A).



L'Io pone sé stesso (tesi)

Fichte afferma che entrambi i principi sono però da giustificare, in quanto derivano a loro volta da uno più generale: l'Io. Se non ci fosse l'Io infatti, non sarebbe possibile affermare i primi due principi. È l'io che pone il legame logico A = A, e che quindi pone lo stesso **A**, mentre l'Io non è posto da nessun altro se non da sé medesimo. Poiché è condizionato solo da sé, l'Io si autopone affermando «Io = Io».

La concezione comune ci farebbe pensare che prima vengono gli oggetti e successivamente le funzioni compiute dagli stessi, ma Fichte è categorico nel rovesciare questa credenza. Ciò che viene comunemente chiamato "cosa", oggetto, non è altro che il risultato di un'attività. Nella metafisica classica si diceva: *operari sequitur esse* («l'azione consegue all'essere»), Fichte ora afferma: *esse sequitur operari* («l'essere consegue all'azione»).

L'essenza dell'io consiste proprio in un'attività, di natura autocosciente, che viene all'essere in quanto si autopone: il suo pensare è creare.[7] L'Io fichtiano è, quindi, l'intuizione intellettuale che Kant riteneva impossibile all'uomo poiché coincidente con l'intuizione di una mente creatrice.[8]

L'Io non coincide con il singolo io empirico, ma è l'Io assoluto da cui tutto deriva. Questa tesi si articolerà in altri due principi che mostrano la molteplicità degli io individuali e l'inesistenza di un mondo esterno.

2) L'Io oppone a sé un non-io

Poiché non esiste pensiero senza contenuto, una coscienza pensante si costituisce come tale solo in rapporto ad oggetti "pensati". Fichte giunge così ad una seconda formulazione, antitesi della prima: «L'Io pone nell'Io il non-Io», in base al principio spinoziano *omnis determinatio est negatio* («ogni determinazione è una negazione»). Il non-Io rappresenta tutto ciò che è opposto all'Io ed è diverso da questo. La necessità del non-io è data dal fatto che occorre qualcosa di esterno perché si attivi la conoscenza.

All'Io si oppone un non-io (antitesi)

Una tale realtà esterna, però, non può essere neppure qualcosa di assolutamente indipendente dal soggetto, perché altrimenti si ricadrebbe nel dogmatismo kantiano della cosa in sé, di cui le varie polemiche che ne sono seguite hanno mostrato l'incoerenza: non si può infatti pensare ad un oggetto se non *per* un soggetto. Ecco dunque che il secondo principio serve a ricondurre il non-io al suo autore, a rimuovere la sua estraneità di dato, e a dare un senso alla conoscenza umana, la quale senza un riferimento logico all'oggetto diverrebbe vacua e inconsistente.

L'attività di «colui che pone» implica d'altronde che qualcosa sia «posto», e quindi lo scaturirsi di un non-io, così come L'Uno plotiniano generava altro da sé per *autoctisi*.[9] Il non-io è ora all'interno dell'Io originario poiché all'infuori dell'Io non può esistere nulla. Ma il non-io, a sua volta, limita l'io posto nel primo principio, il quale non possedendo ancora tutto il contenuto della realtà oggettuale genera l'esigenza di una conciliazione.

3) L'Io oppone, in sé, a un io divisibile un non-io divisibile

Il terzo principio rappresenta così il momento della sintesi. L'Io assoluto è costretto a porre un "Io" empirico, finito, limitato, e quindi divisibile, da contrapporre al non-Io, anch'esso divisibile. Solo ciò che è infinito, infatti, non può essere diviso. Si giunge pertanto alla formulazione: «L'Io oppone, nell'Io, all'io divisibile un non-io divisibile». L'opposizione tra io e non-io non avviene in modo netto, ma in maniera dialettica, tale che essi, pur limitandosi l'un l'altro, si determinano anche a vicenda.

Mentre il secondo principio si limitava a ricondurre il non-io entro l'Io, lasciandoli però in uno stato di pura contrapposizione, il terzo principio dà luogo alla loro mediazione, con cui l'Io prende coscienza di essere non solo opposto al non-io, ma anche limitato da quest'ultimo, suddividendosi nella molteplicità.

La reciproca limitazione dell'io e del non-io consente di spiegare sia i meccanismi dell'attività conoscitiva sia di quella morale, superando il dualismo kantiano. In particolare:

- L'Io determinato dal non-io fonda l'aspetto dell'attività teoretica.
- Il non-io determinato dall'Io fonda, invece, l'attività pratica.

Mentre infatti nella conoscenza l'oggetto precede il soggetto, nell'azione sarà il soggetto a precedere e determinare l'oggetto, il quale sorge per farsi strumento della sua libertà.

Nell'Io è posto un io divisibile accanto a un non-io divisibile (sintesi): io e non-io diventano molteplici

Spiegazione dell'attività conoscitiva

Sul piano conoscitivo, l'Io si ritrova dunque delimitato dal non-io, attraverso quel meccanismo che Kant chiamava «immaginazione produttiva», concetto ripreso da Fichte e identificato con la creazione inconscia da parte dell'Io degli oggetti, che nella prospettiva kantiana rappresentavano il noumeno o la cosa in sé. Quest'immaginazione è appunto l'attività che delimita l'Io e che crea il contenuto, la materia necessaria al processo conoscitivo,[10] ma proprio perché è sottratta alla coscienza, la materia ci appare come altro da noi: non sappiamo che essa è la parte inconscia di noi, ce la troviamo «già data». In tal modo, Fichte riesce a rendere ragione del punto di vista del realismo, che non può essere considerato erroneo, essendo giustificato dall'azione necessaria e inconscia della stessa immaginazione produttiva. La superiorità dell'idealismo sul realismo consiste però nel fatto che il primo riesce a rendere ragione del punto di vista realistico, mentre il secondo, che presume di essere più vicino al senso comune, non sa spiegarlo.

L'Io determinato dal non-io (attività conoscitiva): il non-io tende all'infinito a risolversi nell'Io, cioè nell'autocoscienza pura

Fichte descrive quindi i passaggi con cui la coscienza, progressivamente, si riappropria del materiale prodotto dall'immaginazione produttiva: ciò avviene per gradi, attraverso la sensazione, l'intuizione sensibile, l'intelletto, il giudizio, e infine le idee.[11] In questo processo, l'Io passa da un minimo di passività (la semplice sensazione), ad un massimo di attività (l'autocoscienza), scoprendo così che è l'Io ad essere attivo sul non-io, e non viceversa. Accrescendo questa consapevolezza, è possibile avvicinarsi sempre di più, pur senza mai raggiungerla, all'autocoscienza pura, cioè alla coscienza dell'Io stesso.

L'idealismo si mostrerà superiore al realismo anche sul piano etico: il primo infatti comporta la suprema attività e libertà dell'Io, mentre il secondo comporta la passività dell'Io di fronte agli oggetti. Da qui si può iniziare a comprendere come l'idealismo per Fichte sia essenzialmente una scelta pratica. Esso non può essere abbracciato per ragioni puramente teoretiche; l'idealismo infatti può dimostrare la propria superiorità solo al momento di sceglierlo. Viceversa chi non comprende e non afferma la propria libertà nell'attività pratica, resterà inevitabilmente fermo al realismo.

Questo è ciò che la *Dottrina della scienza* intende chiarire: affermare che l'Io è il principio primo non significa arrivare già all'Assoluto. Se così fosse, il pensiero filosofico sarebbe creatore, poiché coinciderebbe con l'assoluto stesso e con la sua capacità di dedurre da sé ogni altra realtà. L'uomo invece rimane un essere finito, e la libertà con cui afferma sé stesso si limita a ricostruire nella teoria le condizioni di possibilità della coscienza, non a riprodurle nella pratica. In questo senso la filosofia è ben distinta dalla vita: «Vivere è non-filosofare» e «filosofare è non-vivere».[12] La filosofia, cioè, rispetto all'esperienza si pone come pensiero puramente negativo: si distacca dalla vita per poterla spiegare, ma proprio per questo non può surrogarla. In tal modo, sia pure diversamente da Kant, l'idealismo fichtiano salvaguardia la finitezza dell'uomo nel suo rapportarsi al dato empirico.

Spiegazione dell'attività morale

Sul piano morale giunge a soluzione un problema lasciato aperto dalla *Dottrina della Scienza*: se l'Io infatti è attività incondizionata, restava da capire che bisogno avesse di limitarsi e opporre a sé stesso un non-io, se non per un'esigenza logica rispetto alla quale esso restava comunque superiore. Questo problema viene risolto da Fichte rifacendosi al primo principio (*l'Io pone sé stesso*): l'Io, cioè, poiché è un continuo *porre* il proprio essere, non è una realtà statica, ma dinamica. Esplicandosi in una tale attività, occorre che gli sorga contro un'opposizione, un non-io, perché un'attività è tale solo se consiste nello sforzo di superamento di un limite.

L'oggetto, cioè il non-io, si presenta così all'uomo, nell'attività pratica, come l'ostacolo da superare. Il non-io diventa il momento necessario per la realizzazione della libertà dell'Io. In campo pratico l'io si sforza di superare questo ostacolo spostando il limite tra io e non io sempre più in là. Quindi in campo pratico l'io è infinito per il suo sforzo di esserlo (*Streben*).

L'Io determina il non-io (attività morale): l'Io tende all'infinito a ricongiungersi col non-io, conformandolo a sé sul piano pratico

Come l'io potrà affermarsi solo in qualità di superatore degli ostacoli, allo stesso modo l'uomo deve porsi da solo dei limiti e tendere alla perfezione, attraverso il superamento degli stessi per affermarsi realmente come individuo libero. La frase che raccoglie questo pensiero è: «Essere liberi è cosa da nulla: divenirlo è cosa celeste».[13]

In questo modo, sia pure diversamente da Kant, anche Fichte afferma il primato della ragion pratica, tanto che la sua filosofia può essere chiamata *idealismo etico*. Egli è il filosofo della borghesia nascente, che trasforma il mondo con il lavoro. Questa trasformazione non è altro che perfezionamento dell'Io stesso. È un processo di arricchimento, senza il non-Io non sarebbe infatti possibile la storia. La legge di questa attività è la kantiana legge morale del dovere che impone alla libera volontà dell'uomo di realizzare la ragione nel mondo. L'etica fichtiana si basa su un progressivo ricongiungimento all'infinito con l'Io originario, superando in un certo modo la propria individualità. Il raggiungimento della perfezione morale è un riconoscersi nell'assoluto, quando l'"*Io pone sé stesso*" non sarà più una semplice esigenza, ma realtà.

L'io assoluto, tuttavia, non è ancora per noi una realtà, bensì un compito, un ideale, che l'azione morale esige, ma che non può essere dimostrato. L'Assoluto è visto così da Fichte come esigenza fondamentale che costituisce l'essenza dell'Io, realizzabile solo in una dimensione tendente all'infinito. Quella di Fichte è così

una filosofia dell'infinito, nel quale consiste la sua componente propriamente romantica. Da ciò tuttavia deriva che l'Assoluto, cioè Dio, non può più essere pensato come un essere in sé compiuto, ma solo come ideale, ovvero l'ideale dell'ordinamento morale del mondo. Fu questa l'origine dell'accusa di ateismo che costrinse Fichte a dare le dimissioni dalla cattedra di Jena. Fichte rispose alle accuse dicendo di non voler distruggere la religione, ma solo di individuare in essa il contenuto essenziale, cioè la fede nella realizzabilità di un mondo morale.

L'esito religioso dell'idealismo fichtiano

Le polemiche sull'ateismo in aggiunta ad alcuni dissapori con Schelling, che lo stava via via offuscando e gli contestava inoltre un eccessivo soggettivismo, contribuirono a una svolta del pensiero di Fichte in una direzione più ontologica e religiosa, senza che con questo egli abbandonasse il suo precedente punto di vista. Già nella *Missione dell'uomo* (del 1800) egli metteva in rilievo come nessun sapere possa fondare e provare sé stesso: ogni sapere presuppone qualcosa di più elevato come sua causa; solo la fede può fondare la sua validità, mettendolo al riparo dalle derive di un idealismo relativista quanto irrazionale.[14]

Nella *Dottrina della Scienza* del 1804 Fichte sostiene così che l'Io assoluto è il fondamento del nostro sapere (e del nostro agire), ma è un Assoluto in sé e non un semplice dover essere. L'assoluto è per noi inaccessibile, e la filosofia non muove dall'assoluto ma solo dal *sapere assoluto*: l'assoluto cioè costituisce la fonte del sapere e la sua unità più profonda, ma esso è anche il limite del sapere, il punto in cui questo si annichila. La ragione non può mai uscire da sé stessa per comprendere la sua origine, che rimane quindi non comprensibile. Dice Fichte: «Il fondamento della verità non risiede nella coscienza, ma assolutamente nella verità stessa. La coscienza è soltanto il fenomeno esterno della verità»; in altre parole, essa è solo emanazione della verità, un indicatore di questa, non la verità stessa.

Nell'*Introduzione alla Vita beata*, Fichte interpreta il suo idealismo alla luce del Vangelo di Giovanni: il *Logos* di cui parla l'evangelista, cioè il Sapere, la Coscienza divina, è l'immediata e diretta espressione di Dio, che è l'assoluto. Il *Logos* è intermediario tra Dio e il mondo, e l'uomo non può unirsi a Dio Padre direttamente, ma solo tramite il *Logos*, il mediatore. Per giungere a questa unione la ragione deve riconoscersi per quello che è, cioè semplice esteriorizzazione dell'assoluto, fenomeno espressione non di sé, e deve quindi cancellarsi negando sé stessa. Grazie a questo processo di auto-umiliazione è possibile elevarsi e giungere alla visione estatica dell'Uno. È evidente l'influsso neoplatonico della teologia negativa di Plotino su quest'ultima fase dell'idealismo di Fichte, che voleva comunque essere per lui solo un approfondimento e non una revisione.

Le *Lezioni sulla missione del dotto*

Al dotto è affidata una missione: egli, che ha raggiunto il culmine della sapienza, è proprio per questo obbligato, moralmente e responsabilmente, poiché per la sua stessa perfezione culturale possiede maggior coscienza di sé, non solo a diffondere il suo sapere tra gli uomini indotti, ma a presentarsi come esempio vivente di razionalità e moralità per tutti gli uomini. La dottrina e la scienza costituiscono parte essenziale della società, sono esse stesse sociali e quindi il dotto acquista quasi naturalmente il ruolo di educatore degli uomini come *magister communis* (maestro sociale).[15]

Fichte e la massoneria

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Lezioni sulla massoneria****.*

Lo stesso ideale della missione universale dell'intellettuale nei confronti della società umana si ritrova nell'adesione di Fichte alla Massoneria su cui l'autore tedesco condurrà una serie di studi stampati sulla rivista massonica *Eleusinie del secolo XIX* tra il 1802 e il 1803, ripubblicati e più ampiamente divulgati nel 1923.[16] Fichte accetta di buon grado il simbolismo esoterico e il culto del "segreto" della comunità massonica, e non trova contrastanti l'appartenenza alla società dello Stato di diritto e a quella particolare società retta da leggi proprie che è la Massoneria. Fichte ammira soprattutto lo spirito laico che anima i più validi principi "politici" massonici come l'uguaglianza, la solidarietà, la tolleranza e il dialogo verso tutta l'umanità.

L'uomo che si lascia guidare dalla ragione, osserva Fichte, è per sua natura un massone che si deve assumere il compito di realizzare un organismo internazionale pacifista che accolga tutti gli uomini indipendentemente dalle possibili differenze di razza, credenze, usi e costumi. Questo supremo fine sarà attuabile con l'educazione, primato morale della Massoneria e strumento fichtiano per il miglioramento sociale e spirituale dell'individuo:

> «La Massoneria è, secondo le nostre ricerche, un'istituzione destinata a cancellare l'unilateralità della cultura dell'uomo nella maggiore società e ad elevare questa cultura ... a cultura universale e puramente umana. Ci siamo domandati quali sono le parti e gli oggetti della cultura umana che si devono ricevere in questa associazione; e abbiamo risposto: la cultura alla Religione, come cittadino di un mondo invisibile, la cultura per lo Stato, come cittadino di una data parte del mondo visibile, infine l'educazione per la capacità e l'abilità di dominare la natura priva di ragione, quali esseri razionali. E ancora abbiamo chiesto: quali sono i mezzi dell'associazione, per comunicare questa cultura ai suoi membri? E rispondiamo: l'insegnamento e l'esempio.[17]»

La filosofia politica

La filosofia politica di Fichte nasce nel segno del giusnaturalismo e del contrattualismo. Lo scopo dello Stato è quello di educare tutti gli uomini alla libertà, realizzando una "società perfetta" nel senso di essere formata da uomini "liberi e ragionevoli" tanto da non aver più bisogno di essere governati. Lo scopo di ogni governo è infatti quello di "rendere superfluo" sé stesso. Si noti come Fichte sia stato inizialmente attratto dalle teorie liberali del filosofo empirista inglese John Locke. Da questi Fichte, ispirato dagli eventi della Rivoluzione Francese, riprende la dottrina del diritto a ribellarsi ad un sovrano che non rispetti il patto sancito tra lui ed i cittadini: se lo Stato non compie la sua missione il contratto sociale è sciolto. Si avanza un nuovo concetto di libertà intesa estensivamente non più soltanto come quella che appartiene ad ogni individuo che agisca moralmente, (la libertà di scelta, secondo la morale kantiana) ma, come sostiene Fichte nell'opera sui *Fondamenti del diritto naturale*, poiché le manifestazioni materiali dell'Io sono le azioni, in esse l'Io esprime la propria libertà in una sfera di azioni possibili. La libertà per Fichte è quindi essenzialmente libertà di pensiero e di scelta. Come accade per la limitazione che l'Io assoluto subisce dal Non-io, lo stesso avviene per l'io empirico che vede la sfera delle proprie azioni possibili contrastata dalle azioni altrui. Da qui si origina il diritto come regolatore delle reciproche libertà. Perché si attui l'agire morale inteso come autodeterminazione, occorre per Fichte questa condizione: il diritto.

Il diritto

Il diritto riguarda la libertà considerata come *fatto* esteriore, oggettività, e non come *atto* interiore, soggettivo, nel suo aspetto morale di auto-realizzazione dell'Io. In questo senso, la libertà consiste nella presa di coscienza della propria indipendenza dagli altri. Questa avviene solo attraverso il riconoscimento della libertà altrui: l'uomo finito, infatti, può acquistare coscienza di sé e della propria indipendenza solo in relazione a una comunità di individui.

Il diritto è tale se è garantito dallo Stato che innanzitutto dovrà assicurare al cittadino la sussistenza del proprio corpo; senza di esso e cioè senza la possibilità di disporre di mezzi materiali l'uomo non potrà usufruire degli originari diritti che gli appartengono per natura. Questo è dunque il dovere essenziale dello Stato: assicurare a tutti corporeità e conservazione. Altri diritti naturali sono per Fichte la libertà ed il lavoro, dal quale deriva la proprietà.

Lo stato commerciale chiuso

Nell'opera successiva, *Lo Stato commerciale chiuso*, lo Stato assume un'ulteriore funzione integrativa, che gli conferisce l'aspetto di uno stato socialistico, privo però dell'afflato cosmopolitico. Lo stato deve innanzitutto garantire il lavoro su cui si basa il benessere e l'eliminazione della povertà. Per questo il governo interverrà d'autorità a stabilire i vari settori lavorativi, in modo che il numero dei componenti non sia né superiore né inferiore alla quantità di beni prodotti: così avviene per gli artigiani e i commercianti, mentre il numero di lavoratori addetti alla produzione agricola si stabilisce automaticamente in base alla quantità di terre coltivabili. L'obiettivo è quello di rendere autosufficiente economicamente lo Stato, che si configurerà come *stato commerciale chiuso*, in modo da eliminare i conflitti tra gli individui, le classi e gli Stati. Perché questo accada occorre però che si realizzino tre condizioni: che lo Stato

- produca tutto quanto di cui ha bisogno,
- distolga i cittadini dai beni che non può produrre, oppure imponga il monopolio nei casi d'importazione dei beni mancanti,
- raggiunga i suoi confini naturali e che sia padrone delle terre che gli appartengono per natura. Se così non fosse esso è giustificato nel fare la guerra a chi usurpa le sue risorse naturali.

I *Discorsi alla nazione tedesca*

> 🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Nazionalismo tedesco***.

Nei *Discorsi alla nazione tedesca* scritti e pronunciati in pubblico nell'inverno tra il 1807 e il 1808, quando ancora i francesi occupavano la Prussia dopo le vittorie napoleoniche di Jena e Auerstädt, Fichte sembrò avanzare un progetto pedagogico teso al rinnovamento sia spirituale che materiale del popolo tedesco.[18] Lo scopo apparentemente educativo servì alla libera circolazione dell'opera di cui i francesi non identificarono la pericolosità politica.[19] Il nuovo modello di educazione che vi era esposto consisteva in un compito affidato al popolo tedesco, ritenuto l'unico tra tutti gli europei ad aver conservato intatte le sue caratteristiche nazionali originarie e naturali, ed inoltre la cui lingua era l'unica priva di barbarismi, e il cui Stato il solo dove la religione non avesse influito sulla politica. Questo per Fichte è comprovato dal fatto che la lingua tedesca è l'unica ad essersi conservata pura nel corso dei secoli, mantenendo così intatta la cultura germanica. Questo non è avvenuto invece per l'Italia e la Francia dove la lingua, a causa delle dominazioni straniere, si è imbarbarita dando luogo a dialetti bastardi. Il popolo tedesco ha così conservato non solo la

purezza della lingua ma anche quella del sangue e quindi della stirpe che li caratterizza come il *popolo* per eccellenza: lo stesso termine *deutsch* vuol dire infatti popolare o volgare, nel senso riferito al *vulgus*, il popolo appunto.

I tedeschi quindi sono gli unici ad avere un fattore unificatore spirituale e materiale che li caratterizza come stirpe, nazione.[20] La stessa storia culturale tedesca con le grandi figure di Lutero, Leibniz, Kant, dimostra la sua superiorità spirituale che ne fa una nazione eletta, a cui è stato affidato il compito di espandere la sua civiltà agli altri popoli. E guai se essa fallisse! Si legge infatti nella XIV e ultima lezione, dal titolo *Conclusioni generali*: «Perciò non c'è nessuna via di uscita: se sprofondate voi, sprofonda l'intera umanità, senza speranza di ripristinarsi in futuro».[21]

Il pensiero di Fichte verrà poi esaltato dalla corrente del pangermanismo, a cui tra gli altri si rifece Hitler, sebbene Fichte parlasse in realtà di primato culturale del popolo tedesco, anziché militare o bellico.

Opere

- *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (*Saggio di una critica di ogni rivelazione*), 1792
- *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (*Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*), versioni del 1794, 1798, 1801, 1804, 1810, 1812
- *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (*Lezioni sulla missione del dotto*), 1794
- *Grundlage des Naturrechts* (*Fondamenti del diritto naturale*), 1796
- *System der Sittenlehre* (*Sistema della dottrina morale*), 1798
- *Der geschlossene Handelstaat* (*Lo Stato commerciale chiuso*), 1800
- *Bestimmung des Menschen* (*La missione dell'uomo*), 1801
- *Philosophie der Maurerei. Briefe an Konstant* (*Filosofia della massoneria*),[22] 1802–1803
- *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (*I tratti fondamentali dell'età presente*), 1805
- *Anweisung zum seeligen Leben* (*Introduzione alla vita beata*),[23] 1806
- *Über Machiavelli, als Schriftsteller, und Stellen aus seinen Schriften*, 1807
- *Reden an die deutsche Nation* (*Discorsi alla nazione tedesca*), 1807–1808
- *Transzendentale Logik* (*Logica trascendentale*), due corsi di lezione del 1812

Altri scritti minori sono raccolti in appendice a *Lettera a Fichte* (*Jacobi an Fichte*) con testi complementari di Jacobi e di Fichte (1799 e 1816), trad. di A. Acerbi.[24]

Traduzioni in italiano

- *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, Bompiani, 2003.
- *Discorsi alla nazione tedesca*, Laterza, 2003.
- *Machiavelli scrittore*, trad. di Federico Ferraguto, Castelvecchi, 2014.
- *Meditazioni personali sulla filosofia elementare*, Bompiani, 2017.
- *La missione del dotto*, Orthotes, 2020.

Letteratura critica

Nel campo della letteratura critica, la storiografia ottocentesca avallò un'interpretazione di Fichte nell'ottica hegeliana, che vedeva nel suo pensiero un totale superamento del criticismo, ed in particolare il momento soggettivo dell'idealismo assoluto. Fu solo ad inizio Novecento che si ebbe una prima riconsiderazione del

valore autonomo del pensiero di Fichte. Da ricordare in particolare:

- *Fichte (Johann Gottlieb)*. (http://www.retrobibliothek.de/retrobib/schlagwort.html?werk=Meyers&bandnr=6&seitenr=0234&wort=Fichte) In: *Meyers Konversations-Lexikon.* 4. edizione. volume 6, Verlag des Bibliographischen Instituts, Leipzig/Wien 1885–1892, p. 234.
- Fritz Medicus, *Fichte*, Reuter & Reichard, Berlino 1905
- X. Léon, *Fichte et son temps*, A. Colin, Parigi 1922-1927, opera in tre volumi a cui si deve la riscoperta del pensiero fichtiano e la difesa del suo punto di vista contro le pretese romantiche di accedere per via razionale alla prospettiva dell'assoluto
- M. Gueroult, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science*, Aubier, Parigi 1930
- Arturo Massolo, *Fichte e la filosofia*, Sansoni, Firenze 1948, prima opera importante in Italia: combatte l'interpretazione che giudicava Fichte traditore di Kant
- Luigi Pareyson, *Fichte*, Mursia, Torino 1950 (3ª ediz. Milano 2011, ISBN 978-88-425-4618-4), mette in rilievo l'attualità del pensiero fichtiano, sottolineando in esso, accanto alla rigorosa aderenza al punto di vista del finito, la particolare importanza della sua criticità e del suo porsi così come critica *ante litteram* di Hegel
- Emanuele Severino, *Per un rinnovamento nella interpretazione della filosofia fichtiana*, La Scuola, Brescia 1961 (ancora sul punto di vista del finito nella filosofia fichtiana)
- P. Salvucci, *Dialettica e immaginazione in Fichte*, Argalia, Urbino 1963 (sottolinea l'umanesimo di Fichte e la sua fedeltà alla condizione umana)
- D. Julia, *La Question de l'homme et le fondement de la philosophie* (pure secondo il quale Fichte pone al centro il problema dell'uomo)
- A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Vrin, Parigi 1966 (ribadisce la dimensione umana e critica di Fichte)
- F. Moiso, *Natura e cultura nel primo Fichte*, Mursia, Milano 1979
- Marco Ivaldo, *Fichte. L'assoluto e l'immagine*, Studium, Roma 1983
- Pasquale Salvucci, *Grandi interpreti di Kant: Fichte e Schelling*, Quattroventi, Urbino, 1984
- Aldo Masullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, Guida, Napoli 1986
- Marco Ivaldo, *I principi del sapere. La visione trascendentale di Fichte*, Bibliopolis, 1987
- Claudio Cesa, *Fichte e l'idealismo trascendentale*, Il Mulino, Bologna 1992
- Luca Fonnesu, *Antropologia e idealismo: la destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, Laterza, Roma 1993
- Carla De Pascale, *Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane*, Il Mulino, Bologna 1995
- Gaetano Rametta, *Le strutture speculative della dottrina della scienza. Il pensiero di J. G. Fichte negli anni 1801-1807*, Pantograf, Genova 1995
- Reinhard Lauth, *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, a cura di M. Ivaldo, Guerini e associati, Milano 1996
- Faustino Fabbianelli, *Antropologia trascendentale e visione morale del mondo. Il primo Fichte e il suo contesto*, Guerini e associati, Milano 2000
- Carla de Pascale, *Vivere in società, agire nella storia. Libertà, diritto, storia in Fichte*, Guerini e associati, Milano 2001
- Alessandro Bertinetto, *L'essenza dell'empiria. Saggio sulla prima "Logica trascendentale" di J. G. Fichte*, Loffredo, Napoli 2001
- Xavier Tilliette, *Fichte. La science de la liberté*,[25] prefazione di Reinhard Lauth, Vrin, Parigi 2003
- Henri Bergson, *La destinazione dell'uomo di Fichte*, Guerini, Milano 2003
- Simone Furlani, *L'ultimo Fichte. Il sistema della dottrina della scienza negli anni 1810-1814*, Guerini e associati, Milano 2004

- Claudio Cesa, *Introduzione a Fichte*, Laterza, Roma-Bari 2005
- Alessandro Bertinetto (a cura di), *Leggere Fichte*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2009
- Alessandro Bertinetto, *La forza dell'immagine. Argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J. G. Fichte*, Mimesis, Milano 2010
- Nicolao Merker (a cura di), *Fichte. Lo Stato di tutto il popolo* (1978), Editori Riuniti, Roma 2015

Note

1. ^ Duden wörterbuch (https://www.duden.de/rechtschreibung/Fichte_Philosoph)
2. Lessing-Herder, *Dialoghi per massoni*, Milano, Bompiani, 2014, p. 14, nota 4.
3. ^ Lambros Couloubaritsis, *La complexité de la Franc-Maçonnerie. Approche Historique et Philosophique*, Bruxelles, 2018, Ed. Ousia, p. 367.
4. ^ Rudolf Steiner, *L'Evoluzione della Filosofia dai presocratici ai postkantiani* (https://books.google.it/books?id=lj0cDAAAQBAJ&pg=PT77&dq=da+quando+ho+letto+la+Critica+della+Ragion+Pratica+vivo+in+un+mondo+nuovo.+..&hl=it&sa=X&ved=0ahUKEwjc573Y1ZLNAhUDuBQKHSPkA28Q6AEINDAD#v=onepage&q=da%20quando%20ho%20letto%20la%20Critica%20della%20Ragion%20Pratica%20vivo%20in%20un%20mondo%20nuovo.%20..&f=false) Archiviato (https://web.archive.org/web/20160630014250/https://books.google.it/books?id=lj0cDAAAQBAJ&pg=PT77&dq=da+quando+ho+letto+la+Critica+della+Ragion+Pratica+vivo+in+un+mondo+nuovo.+..&hl=it&sa=X&ved=0ahUKEwjc573Y1ZLNAhUDuBQKHSPkA28Q6AEINDAD#v=onepage&q=da%20quando%20ho%20letto%20la%20Critica%20della%20Ragion%20Pratica%20vivo%20in%20un%20mondo%20nuovo.%20..&f=false) il 30 giugno 2016 in Internet Archive., ed. Bocca, 2016.
5. ^ Sul ruolo della Massoneria per la chiamata di Fichte a Jena si vedano Klaus Hammacher, *Fichte und die Freimaurerei*, Fichte-Studien 2/1990, pp. 138-159; Hans-Helmut Lawatsch, *Fichte und die hermetische Demokratie der Freimaurerei*, *Fichte-Studien*, 3/1991, pp. 204-218. Citato in Marco Rampazzo Bazzan, *Il prisma "Rousseau". Lo sguardo di Fichte sulla politica tra Staatsrecht e Rivoluzione francese.*, Franco Angeli Edizioni, 2017, p. 38, ISBN 9788891757531.
6. ^ Fichte, *La missione del dotto (https://books.google.it/books?id=deHPzKytOZ0C&printsec=frontcover&source=gbs_navlinks_s#v=onepage&q=&f=false)*, a cura di Nicolao Merker, edizioni Studio Tesi, 1982, pag. XXXV.
7. «Io non sono se non attività.[...] Io debbo nel mio pensiero partire dall'Io puro, e pensarlo come di per sé assolutamente attivo: non come determinato dagli oggetti, ma come determinante gli oggetti» (Johann Gottlieb Fichte, *Seconda introduzione alla Dottrina della scienza, per lettori che hanno già un sistema filosofico*, 1798, trad. it. in *Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVII, pp. 962-964). L'Io è chiamato "puro" poiché è svincolato da ogni determinazione empirica, dalla materialità considerata nella tradizione filosofica come "impura". Più frequentemente il termine usato è "Io assoluto", *ab solutus*, "sciolto da", non condizionato, libero da ogni limite materiale.
8. ^ «L'intuizione intellettuale è l'unico saldo punto di vista per ogni filosofia. Tutto ciò che si presenta nella coscienza lo si può spiegare da esso, anzi esclusivamente da esso. Senza autocoscienza non esiste, in generale, coscienza; ma l'autocoscienza è possibile solo nel modo indicato» (Fichte, *op. cit.*).
9. ^ «Autoctisi» è un termine usato nell'idealismo per indicare appunto quel tipo di attività che, ponendosi, pone al contempo l'altro da sé. Sulle analogie con la dottrina di Plotino cfr. *L'Uno e le sue proprietà (https://web.archive.org/web/20040122071944/http://www.swif.uniba.it/lei/rassegna/000521l.htm)*, articolo di Giovanni Reale.

10. ^ *Copia archiviata*, su *emsf.rai.it*. URL consultato il 28 novembre 2012 (archiviato dall'url originale il 2 aprile 2015). In Fichte, *La dottrina della scienza*, a cura di A. Tilgher, Bari, Laterza 1971, pp. 165-170.
11. ^ Francesca Caputo, *Etica e pedagogia*, vol. II, *Linee di teorizzazione etica e pedagogica dal Rinascimento a Nietzsche*, pag. 124, Pellegrini, Cosenza 2005, ISBN 978-88-8101-245-9.
12. ^ Cit. in Fichte, *La dottrina della religione*, pag. 192, a cura di G. Moretto, Guida, Napoli 1989.
13. ^ In tedesco: «Frei sein ist nichts, frei werden ist der Himmel», citazione riferita nella *Entsiklopediceskij slovar* alla voce "Fichte", vol. XXXVI, pag. 50, col. 2, San Pietroburgo, 1890-1907, e in Xavier Léon, *Fichte et son temps*, vol. I, pag. 47, Colin, Parigi 1922-27, ma non rintracciabile in Fichte (cfr. Isaiah Berlin, *Libertà*, a cura di Henry Hardy, trad. it. di G. Rigamonti e M. Santambrogio, pag. 52, nota 48, Feltrinelli, Milano 2005 ISBN 88-07-10379-6).
14. ^ Fichte era giunto in particolare a riconoscere la rilevanza della critica di Jacobi, per il quale l'idealismo rischiava di sfociare nel nichilismo, cfr. F. H. Jacobi, *Lettera a Fichte (1799, 1816)*, trad. it. a cura di A. Acerbi, introduzione di M. Ivaldo, testo tedesco, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2011 ISBN 978-88-905957-5-2.
15. ^ Questo ruolo "pedagogico" dovrà essere ricoperto dalla Germania nei confronti degli altri stati europei, in quanto essa è l'unica che ha mantenuto le caratteristiche linguistiche e culturali necessarie per comprendere l'Assoluto (in Fichte definito "Io") e comunicare direttamente con esso (J. Gottlieb Fichte, *La missione del dotto*, Introduzione XXIII, Edizioni Studio Tesi, 1991).
16. ^ Sergio Moravia, *La filosofia della Massoneria. Un'immagine della sua rinascita moderna nel XVIII secolo* (**PDF**), su *renatus.it*, p. 30.
17. ^ *Copia archiviata* (**PDF**), su *massoneriascozzese.it*. URL consultato l'11 novembre 2016 (archiviato dall'url originale l'11 novembre 2016).
18. ^ *Discorsi alla Nazione tedesca (http://www.treccani.it/enciclopedia/discorsi-alla-nazione-tedesca_%28Dizionario-di-filosofia%29/)*.
19. ^ In seguito ai *Discorsi* di Fichte tredici uditori fondarono una società segreta anti-napoleonica, ispirata all'antico Ordine teutonico medioevale e all'idea di un ordine maschile a orientamento nazionale, il «Deutscher Orden» (Cfr. *I riti e le associazioni politiche nella Germania romantica*, pag. 354, e *Hitler e l'Ordine teutonico* pagg. 288-289, nel testo *Il Collegio di Sociologia. 1937-1939*, a cura di Denis Hollier).
20. ^ È improprio parlare di «razza» in quest'opera, termine di cui Fichte non fa alcun uso, e che peraltro è un concetto tipicamente novecentesco.
21. ^ Johann Gottlieb Fichte, *Discorsi alla nazione tedesca*, a cura di Gaetano Rametta, Laterza, Roma-Bari 2003, ISBN 88-420-6990-6, p. 218.
22. ^ Conferenze tenute da Fichte nel 1800, pubblicate fra il 1802 e il 1803 in veste anonima sotto forma di lettere da J.C. Christian Fischer nella rivista massonica *Eleusinien des XIX Jahrhunderts* con varie modifiche e interpolazioni. In esse si attribuisce alla massoneria il compito di indirizzare l'umanità verso un fine comune e universale, in un mondo dominato dalla divisione sociale del lavoro. Furono tradotte in italiano nel 1924 in un'edizione curata da Santino Caramella (cfr. *Lezioni sulla massoneria*, prefazione, Rusconi, 2015).
23. ^ L'opera è conosciuta anche come *Dottrina della religione* (cfr. F. Volpi, *Dizionario delle opere filosofiche*, pag. XXXVII, Mondadori, Milano 2000).
24. ^ *Lettera a Fichte (1799, 1816)*, di F. H. Jacobi, a cura di A. Acerbi, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2011.
25. ^ Edizione in francese, anteprima disponibile su *books.google* (https://books.google.it/books?id=8uXD2tpZtnMC&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false).

Voci correlate

- Idealismo tedesco
- Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling
- Nazionalismo tedesco
- Nazionalismo di prima generazione

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Johann Gottlieb Fichte**
- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Johann Gottlieb Fichte**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Johann Gottlieb Fichte**
- Wikibooks contiene testi o manuali su **Johann Gottlieb Fichte**
- Wikiversità contiene risorse su **Johann Gottlieb Fichte**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Johann Gottlieb Fichte (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Johann_Gottlieb_Fichte?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Fichte, Johann Gottlieb*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Pantaleo Carabellese, *FICHTE, Johann Gottlieb*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1932.
- *Fichte, Johann Gottlieb*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Fichte, Johann Gottlieb*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Fichte, Johann Gottlieb*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (**IT**, **DE**, **FR**) *Johann Gottlieb Fichte*, su *hls-dhs-dss.ch*, Dizionario storico della Svizzera.
- (**EN**) Richard Kroner, *Johann Gottlieb Fichte*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) *Johann Gottlieb Fichte*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (**EN**) *Johann Gottlieb Fichte*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- *Johann Gottlieb Fichte*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (**EN**) *Johann Gottlieb Fichte*, su *Mathematics Genealogy Project*, North Dakota State University.
- *Opere di Johann Gottlieb Fichte*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Johann Gottlieb Fichte*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Opere di Johann Gottlieb Fichte*, su *Progetto Gutenberg*.
- (**EN**) *Audiolibri di Johann Gottlieb Fichte*, su *LibriVox*.
- (**FR**) *Pubblicazioni di Johann Gottlieb Fichte*, su *Persée*, Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation.
- (**EN**) *Opere riguardanti Johann Gottlieb Fichte*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Johann Gottlieb Fichte*, su *Goodreads*.

- (EN) Dan Breazeale, *Johann Gottlieb Fichte*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- (EN) Curtis Bowman, *Johann Gottlieb Fichte (1762—1814)*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- *L'antologia di RAI-Educational*, su *emsf.rai.it*. URL consultato il 21 giugno 2007 (archiviato dall'url originale l'8 giugno 2006).
- *Una scheda a cura di Georg Gadamer*, su *emsf.rai.it*. URL consultato il 21 giugno 2007 (archiviato dall'url originale il 17 maggio 2007).
- (DE) *Internationale Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft*, su *fichte-gesellschaft.org*.
- (DE) *Opere di Fichte, testi tedeschi*, su *zeno.org*.
- (EN) *The North American Fichte Society*, su *phil.upenn.edu*. URL consultato il 12 novembre 2017 (archiviato dall'url originale il 16 dicembre 2007).
- *Una scheda dello SWIF*, su *swif.uniba.it*. URL consultato il 12 novembre 2017 (archiviato dall'url originale il 13 maggio 2007).
- *Un saggio del Prof. Tortora, dell'Università di Napoli*, su *filosofia.unina.it*. URL consultato il 12 novembre 2017 (archiviato dall'url originale il 3 luglio 2008).

Controllo di autorità	VIAF (EN) 29533830 (https://viaf.org/viaf/29533830) · ISNI (EN) 0000 0001 2277 833X (http://isni.org/isni/000000012277833X) · SBN CFIV055884 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV055884?core=autoriall) · BAV 495/77236 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_77236) · CERL cnp00917121 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00917121) · Europeana agent/base/145317 (https://data.europeana.eu/agent/base/145317) · ULAN (EN) 500243898 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500243898) · LCCN (EN) n79003279 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79003279) · GND (DE) 118532847 (https://d-nb.info/gnd/118532847) · BNE (ES) XX864960 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX864960) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX864960) · BNF (FR) cb11902725m (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11902725m) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11902725m) · J9U (EN, HE) 987007260992805171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007260992805171) · NSK (HR) 000046819 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000046819) · NDL (EN, JA) 00439467 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00439467) · CONOR.SI (SL) 9594467 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/9594467)

Portale Biografie | **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Johann_Gottlieb_Fichte&oldid=137842122"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 12 feb 2024 alle 21:52.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Friedrich Schelling

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – "Schelling" rimanda qui. Se stai cercando altri significati, vedi **Schelling (disambigua)**.*

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (Leonberg, 27 gennaio 1775 – Bad Ragaz, 20 agosto 1854) è stato un filosofo tedesco, uno dei tre grandi esponenti dell'idealismo tedesco, storicamente collocato tra Johann Gottlieb Fichte, suo mentore nei primi anni, e Georg Wilhelm Friedrich Hegel, suo amico all'università e poi rivale.

Il pensiero di Schelling, difficilmente definibile in un quadro unitario per la sua continua evoluzione, prosegue da quello di Kant e Fichte. La sua filosofia della natura, oscurata per parecchio tempo dall'ascesa di Hegel, è stata recentemente riscoperta.[1] Per l'importanza attribuita all'arte come punto di fusione tra natura e spirito, il suo Idealismo è anche detto *estetico*.

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling in una fotografia del 1848

Indice

Biografia

L'Idealismo estetico

- La filosofia della Natura
- L'idealismo trascendentale
- La filosofia dell'identità assoluta

Il secondo Schelling

- La filosofia positiva come filosofia dell'esistenza

L'eredità

Opere

Onorificenze

Note

Bibliografia

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Schelling nacque a Leonberg, in Germania, da un colto pastore protestante. Ragazzo precoce, gli fu concesso di entrare a soli quindici anni nel *Tübinger Stift*, il seminario di Tubinga, dove studiò teologia assieme a Friedrich Hölderlin e Georg W. F. Hegel, coi quali si legò in amicizia. L'entusiasmo suscitato in lui dal rinnovamento culturale che sembrava innescato dal pensiero kantiano e dalla rivoluzione francese, lo spinse ad accogliere e assimilare rapidamente la filosofia di Fichte.

Nel 1796 si trasferì come precettore a Lipsia, dove si occupò di scienze naturali. Il successo delle sue prime opere gli fece ottenere nel 1798 una cattedra a Jena, dove frequentò il circolo romantico legandosi ai maggiori esponenti del Romanticismo: Goethe, Novalis, Schiller, Hölderlin, i fratelli Wilhelm e Friedrich Schlegel, e Fichte, della cui cattedra diventò ben presto il successore, dopo che quest'ultimo era stato costretto alle dimissioni. Sempre a Jena Schelling ritrovò anche Hegel; insieme, i due collaborarono alla pubblicazione del *Giornale critico della filosofia*. All'interno del circolo romantico Schelling conobbe Caroline Michaelis, sposata con Wilhelm August von Schlegel, ma da cui ella si separerà per diventare sua moglie.

Cominciarono intanto a manifestarsi gravi dissapori e polemiche con Fichte, dovute più che altro all'incapacità di ciascuno dei due di comprendere il punto di vista dell'altro.

Schelling ritratto nel 1800 circa

Dopo aver ottenuto un'altra cattedra a Würzburg, nel 1806 Schelling si trasferì a Monaco,[2] dove maturò una svolta profonda nella sua filosofia, a cui contribuirono vari eventi: l'incontro con Baader, che gli fece conoscere il pensiero di Böhme, la morte di Caroline, gli attacchi alla sua filosofia da parte di Hegel, Jacobi e altri, ma anche esigenze interne al suo percorso filosofico. Dopo il 1809 si isolò in un lungo silenzio, impegnandosi nella stesura di un'opera mai conclusa, *Le età del mondo*.[3] Nel 1812 sposò Paulina Gotter, che gli resterà sempre accanto e gli darà sei figli. Dal 1821 Schelling insegnò a Erlangen,[4] e dal 1826 di nuovo a Monaco, dove l'anno seguente terrà le *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna*.[5] Nel 1841 venne chiamato alla cattedra di Berlino che era stata di Hegel. Qui, dove ebbe tra i suoi uditori anche Kierkegaard, sviluppò l'ultima fase del suo pensiero, in aperta polemica contro l'idealismo hegeliano, richiamandosi al primato ontologico dell'esistenza attraverso l'auto-negazione della ragione dialettica. Suscitò grande attrazione, ma i suoi appelli ebbero un'eco poco riconosciuta, offuscato dal successo crescente di Hegel. Ritiratosi definitivamente dall'insegnamento, morirà quasi dimenticato a Bad Ragaz, in Svizzera, il 20 agosto 1854.

L'Idealismo estetico

Schelling si occupò inizialmente soprattutto di Immanuel Kant e Johann Gottlieb Fichte. La sua prima dissertazione *L'io come principio della Filosofia* (1795) era molto vicina alle idee di Fichte. Schelling mantiene infatti il motivo fichtiano del primato della filosofia pratica, come attività articolata in tre momenti: espansione creativa e infinita dell'Io, produzione inconscia di un limite che vi si contrappone, presa di coscienza e superamento di una tale auto-limitazione tramite l'agire etico; Schelling le dà però una diversa connotazione, nella quale anche il momento del non-Io viene valorizzato.[6] Non più solo l'idealismo, ma anche il realismo viene dunque giustificato, nel tentativo di dare organicità e coerenza al kantismo su un

piano ontologico. Influenzato da Spinoza, finisce così per conciliare il criticismo con il dogmatismo: questi due sistemi filosofici, che a prima vista sembrano inconciliabili, sono in realtà convergenti, perché l'uno parte dal soggetto, l'altro dall'oggetto, mirando entrambi al loro punto di unione. Ma partendo ciascuno da un punto di vista unilaterale, rischiano di smarrire il principio ad esso complementare: soggetto e oggetto infatti sono una realtà sola, visibile ora in un verso, ora nell'altro, ma comunque non scomponibile. Dialetticamente infatti un soggetto è tale solo in rapporto a un oggetto, e viceversa.

Compito della filosofia è allora raggiungere l'Assoluto, inteso alla maniera di Plotino, Cusano e Bruno, come l'Uno nel quale gli opposti coincidono, e situato al di là del processo conoscitivo, cioè di quella conoscenza puramente teoretica che in quanto tale comporta opposizione con l'oggetto reale della propria indagine ed è perciò limitata e *finita*. L'Assoluto è inconoscibile perché conoscere significa collegare, relazionare qualcosa con altro da sé; ma poiché l'Assoluto ha già tutto dentro, non ha un termine di riferimento esterno con cui possa relazionarsi; tuttavia va ammesso, con un'autocoscienza immediata che è la fichtiana *intuizione intellettuale*, perché altrimenti si rimane nella contrapposizione di soggetto e oggetto, che è una contraddizione logica. La reciproca complementarità di questi due termini opposti, però, si realizza come piena identità solo nell'azione pratica, mentre sul piano teorico si resta nel dualismo tra criticismo e dogmatismo, e il finito può accedere all'infinito solo negando se stesso.

L'Assoluto come unione di Spirito e Natura

Il motivo di questa antitesi tra identità e dualismo, teoria e pratica, finito e infinito, costituisce secondo Schelling il problema centrale di ogni filosofia. Per superarlo, come spiega nel *Panorama della più recente letteratura filosofica*, occorre postulare che l'assoluto non sia né infinito, né finito, bensì l'originaria unione dell'infinità e della finitezza: il soggetto infatti, cioè lo Spirito infinito, è pura attività soggettiva, ma un'attività è tale solo in quanto produce un'azione, cioè si fa oggetto. E a sua volta l'oggetto, che è *spinozianamente* la natura, ha bisogno di un soggetto o una ragione che lo ponga. Così da un lato lo Spirito, conoscendo se stesso, risulta condizionato da se stesso, e perciò si auto-limita, diventando finito; d'altra parte, nella sua attività è al tempo stesso incondizionato, non avendo nulla fuori di sé. Lo Spirito si riflette nella Natura che è dunque spirito «pietrificato», irrigidito. La loro unione immediata è il vero Assoluto, in quanto ha in sé la soggettività e l'oggettività, l'essere e il pensiero, il finito e l'infinito, spirito e materia, attività e passività; esso è l'*Indifferenza* di Natura e Ragione.

La filosofia della Natura

Schelling muove quindi alla ricerca della struttura ontologica dell'Assoluto, che in Fichte restava invece irraggiungibile. L'attenzione viene rivolta allo spirito oggettivato, che è «lo specchio finito dell'infinito»: la natura. Tale oggettivazione è pur sempre spirito, e quindi un assoluto che ha le stesse qualità dell'Io, però è inconscio e in quanto oggettivato si rende indipendente. La scienza della natura deve dunque possedere in sé il suo proprio principio (da osservare con le sue discipline quali chimica e fisica), si costituisce cioè in scienza *autonoma* rescindendo la dipendenza dall'Io fichtiano. Ciò comporta che la natura non può essere un semplice meccanismo *eterònomo* (soggetto a leggi esterne), ma va concepita come una vita retta interiormente da una profonda unità: come un organismo vivente. Riprendendo un'antica immagine plotiniana, Schelling chiama *anima del mondo* (*Weltseele*) la forza unitaria che muove la natura.

Il Mattino, dipinto dell'artista romantico Caspar David Friedrich

Poiché l'unità è tale sempre solo in rapporto a un'opposizione, in quanto cioè unifica un dualismo (quale era la dinamica io/non-io), ciò deve valere anche per lo *spirito inconscio* o natura, nel quale è presente così una polarità, principio attestato anzitutto dal magnetismo e dall'elettricità.[7] Nella sua visione di totalità della natura, che era propria della filosofia rinascimentale, e Schelling recupera in particolare da Giordano Bruno (al quale dedicherà uno scritto, *Bruno* del 1802), vi è compreso anche l'uomo, che rappresenta il vertice, il punto di passaggio in cui lo spirito inconscio oggettivato prende coscienza di sé.[8] Si tratta di una concezione della natura antitetica al meccanicismo determinista, perché in essa non sono le singole parti a formare e spiegare il tutto, ma, al contrario, è a partire dall'autocoscienza intelligente che è possibile comprendere i gradi inferiori, i quali sono solo aspetti o limitazioni dell'unico organismo universale: nella natura vi è un'intenzionalità, un evoluzionismo finalistico che la fa passare dagli organismi più semplici a quelli più complessi. La natura, dice Schelling, è un'«intelligenza sopita», uno «spirito in potenza». Scrive ad esempio:

> «La tendenza necessaria di tutte le scienze naturali è di andare dalla natura al principio intelligente. Questo e non altro vi è in fondo ad ogni tentativo diretto ad introdurre una teoria nei fenomeni naturali. La scienza della natura toccherebbe il massimo della perfezione se giungesse a spiritualizzare perfettamente tutte le leggi naturali in leggi dell'intuizione e del pensiero. I fenomeni (il materiale) debbono scomparire interamente, e rimanere soltanto le leggi (il formale). Accade perciò che quanto più nel campo della natura stessa balza fuori la legge, tanto più si dissipa il velo che l'avvolge, gli stessi fenomeni si rendono più spirituali ed infine spariscono del tutto. I fenomeni ottici non sono altro che una geometria, le cui linee sono tracciate per mezzo della luce, e questa luce stessa è già di dubbia materialità. Nei fenomeni del magnetismo scompare ogni traccia materiale, e dei fenomeni di gravitazione non rimane altro che la loro legge, la cui estrinsecazione in grande è il meccanismo dei movimenti celesti. Una teoria perfetta della natura sarebbe quella per cui la natura tutta si risolvesse in un'intelligenza.»
>
> (Friedrich Schelling, *Sistema dell'Idealismo trascendentale*, Introduzione, 1800[9])

Questa finalità della natura è risaltata dall'introduzione del concetto di potenza, col quale Schelling designa i tre diversi momenti del rapporto di identità tra realtà e idea: dal regno dell'inorganico, stadio della realtà, al quale appartengono le tre forze del magnetismo, dell'elettricità e del chimismo (che è l'insieme dei legami e dei rapporti derivanti dalla chimica), la natura passa al secondo livello, quello della luce, considerato il momento dell'idealità, in quanto nella luce essa in un certo senso prende coscienza di sé; la terza potenza, unificatrice delle prime due, è il mondo organico, retto dalle tre forze della sensibilità, eccitabilità e riproduzione, al vertice del quale, come si è detto, c'è l'uomo.[10]

I principi fondamentali che reggono la Natura possono essere così sintetizzati:

- **Polarità**: ogni grado della natura è costituito da una coppia antitetica ma complementare;
- **Coesione**: l'interazione delle forze che mirano a riequilibrarsi;
- **Metamorfosi**: la trasformabilità degli elementi gli uni negli altri;

- **Potenza**: ogni grado della scala evolutiva è il risultato della trasformazione dal suo precedente;
- **Analogia**: l'affinità dei fenomeni, con la quale Schelling abilmente utilizza e generalizza alcune importanti scoperte scientifiche.

In questa prima fase del suo pensiero però Schelling rifiuta il principio della forza vitale intesa come origine sconosciuta e oscura delle forze organiche, poiché vi vedeva un'affinità con l'inconoscibilità kantiana della cosa in sé.

L'idealismo trascendentale

Come la natura si evolve verso il principio intelligente, così lo Spirito percorre il processo inverso,[11] che si attua nella Storia: nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* Schelling affronta così la "filosofia della coscienza", parallela alla filosofia della natura, ricostruendo le attività dell'Io, al quale si accede soltanto con un'intuizione immediata e interna, poiché esso non è un semplice sapere oggettivabile dall'esterno, ma è un sapere del sapere.

La prima epoca di sviluppo della Coscienza è il momento dell'oggettività nel quale l'oggetto viene appreso come estraneo al soggetto, perché in realtà esso è frutto di una produzione *inconscia*, che la coscienza non riconosce ancora come tale.

La seconda epoca è invece caratterizzata dal sentimento di sé: l'Io scopre come le sue categorie di pensiero siano i prodotti della sua stessa attività, prendendo consapevolezza della propria produzione inconscia. Nella terza epoca l'Io si innalza al di sopra della conoscenza, costituita dalla corrispondenza tra forme inconsce della natura e forme consce del pensiero, per manifestare la sua spontaneità pura. In quest'ultima fase l'Io pone se stesso ed è essenzialmente volontà, non oggettivabile perché implica un superamento della stessa fase conoscitiva.

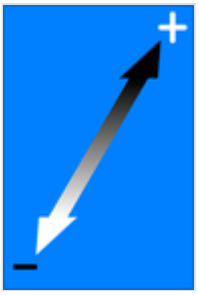
Nella Storia agisce e si attua questa volontà. Schelling vede la storia, come già la natura, in un'ottica finalistica, come una progressiva realizzazione del Soggetto trascendentale nell'assoluto; (*trascendentale* è un termine kantiano per indicare appunto l'attività del soggetto nel suo rapportarsi all'oggetto, attività che si produce nella coscienza critica del filosofare stesso). Ma la libertà dell'Io qui può apparire come arbitrio, perché la legge del dovere non è come la necessità naturale: l'Io può seguirla o non seguirla. E tuttavia la libertà non è qualcosa di irrazionale, ma piuttosto di sovra-razionale, poiché essa si attua nella volontà di scegliere la razionalità stessa dell'etica, divenendo condizione della sua realizzazione. Per cui la storia non è un seguito sconnesso di azioni puramente arbitrarie: essa è paragonata da Schelling a un dramma in cui Dio è autore e l'uomo l'attore che collabora all'invenzione del proprio ruolo. Nell'agire *etico* così la filosofia pratica da un lato si avvicina progressivamente e indefinitamente all'assoluto, ma come già in Kant e Fichte, ha il limite di non poterlo realizzare compiutamente. Essa è una "dimostrazione" mai conclusa dell'assoluto, che come tale resta quindi ancora (seppure in forme via via minori) oggetto di fede.

A differenza di Fichte però, Schelling, recuperando l'idea kantiana del bello di natura, riconosce nel momento estetico dell'arte il punto in cui lo scarto tra idea e realtà, spirito e natura, attività conscia e inconscia, si annulla in maniera definitiva. Nell'arte agisce infatti quell'intuizione produttiva che la filosofia teoretica può solo riconoscere, ma non realizzare. L'azione estetica è paragonabile a una natura creatrice che obbedisce alle leggi che essa si dà. Il genio cioè non opera in vista di un fine esterno, ma l'unico scopo del suo operare è l'operare stesso; guidato da un'ispirazione profonda, che egli domina lasciandosene dominare, egli è consapevole e inconsapevole nello stesso tempo. L'artista nella sua attività creatrice realizza così l'unità di ideale e reale dopo che questi due, nella coscienza dell'uomo, sono stati separati. Per questo

l'intelletto non può mai esaurire la comprensione dell'opera d'arte: essa infatti è un infinito, e non essendo finito non è oggettivabile. Solo con l'intuizione artistica la filosofia raggiunge il suo scopo, perciò l'arte è per Schelling l'organo principe della filosofia.

Con Schelling la teoria romantica dell'arte ha ricevuto così la sua più profonda teorizzazione. Presentando l'arte come manifestazione dell'assoluto in cui cogliere l'indifferenza degli opposti, Schelling è considerato il maggior esponente della corrente dell'*Idealismo Estetico*.

La filosofia dell'identità assoluta



La polarità come potenza

A fronte delle obiezioni di Fichte, secondo cui dal punto di vista del soggetto e del filosofare critico non può sussistere il supposto parallelismo tra il procedere della filosofia della natura e il procedere dell'idealismo trascendentale (poiché, se dall'autocoscienza è possibile andare alla natura, il percorso che va dalla natura all'autocoscienza si comprende solo in quanto quest'ultima è già presupposta dalla stessa filosofia trascendentale), Schelling nell'*Esposizione del mio sistema di filosofia* del 1801 chiarisce di volersi porre non dal punto di vista del soggetto trascendentale, ma dal punto di vista dell'assoluto, nel quale la soggettività e l'oggettività sono coessenziali e hanno pari dignità ontologica.

Ora egli vuole partire così dal loro punto di unità e identità, nel quale la ragione non ha bisogno di uscire da se stessa e dalla propria visione unilaterale per attingere l'assoluto (com'era nella prospettiva limitata della coscienza critica trascendentale che doveva superarsi nella creazione artistica), ma si identifica immediatamente con l'assoluto stesso. Questa sua filosofia dell'identità vuole essere una "filosofia assoluta" perché *identità* non significa sintesi e nemmeno indifferenziazione, ma necessaria relazione e unità degli opposti: l'idealità cioè implica il reale e viceversa. Sono due poli dei quali l'uno è la potenza dell'altro.

Come spiega nel *Bruno*, dove emergono chiare ascendenze neoplatoniche, all'assoluto sono essenziali due momenti: l'identità e la differenza, o in altre parole, unità e opposizione. L'assoluto va cioè definito come l'identità di "identità e differenza". L'introduzione della differenza rende possibile la molteplicità. L'esplicazione dell'assoluto nell'infinita molteplicità dell'universo è necessaria proprio perché il momento della differenza è essenziale come quello dell'identità. Tale attività si dualizza così in una polarità di forze opposte, una positiva e una negativa (+ / -), ma quella positiva (attrazione) la configura come Una, quella negativa (repulsione) la configura come molteplice e polarizzata, tale per cui ogni polo è a sua volta l'unione di un ' + ' e un ' - '. L'Uno si ritrova nei molti, e i molti sono infinite sfaccettature dell'Uno.

Nulla dunque si trova al di fuori dell'assoluto: esso è l'Uno e il Tutto. La natura è in Dio, e poiché ogni realtà è rispecchiamento dell'assoluto, il mondo è perfetto da sempre. Come mai però esso non ci appare affatto così, ma sottoposto alla temporalità e alla contingenza? Questo fatto viene spiegato da Schelling come la conseguenza di una conoscenza inadeguata e ancora allo stadio inconsapevole. Si tratta cioè di una semplice apparenza. Per spiegare come questo punto di vista inadeguato, tipico dell'uomo, sia potuto sorgere, in *Filosofia e religione* del 1804 egli risale all'assoluto: l'assoluto oggettivandosi pone l'assoluto oggettivato. Quest'ultimo, essendo a sua volta un assoluto (non potendo l'infinito essere logicamente diviso), può porsi in autonomia, ma così facendo perde il vincolo dell'unità fornito dall'assoluto originario e si disperde nella temporalità e nella contingenza. Schelling parla a questo proposito di caduta, introducendo nel sistema un momento di irrazionalità: questa caduta secondo Schelling è legata ad un atto di libertà umana, non spiegabile razionalmente perché essendo libero non è riconducibile a una necessità logica. Una

simile lacerazione e dualità in potenza fornisce però una preziosa indicazione: l'universo schellinghiano non è mai esaurito dalla sola razionalità, il che lo colloca in prospettiva in un superamento dell'idealismo assoluto che troverà invece in Hegel il maggiore e definitivo interprete.

La "filosofia dell'identità assoluta" intendeva tuttavia proporsi in quegli anni come un'interpretazione estremamente statica dell'universo, cosa che venne alquanto contestata dall'amico Hegel: questi rimproverava a Schelling di aver in sostanza annullato la storicità e la molteplicità del divenire, annacquandone le diversità e le particolarità nell'unità indifferenziata dell'Assoluto, riducendo tutto a spirito; è rimasta celebre la definizione dell'idealismo estetico da parte di Hegel, che lo paragonò a «una notte in cui tutte le vacche sono nere».[12]

Il secondo Schelling

Friedrich Schelling

Assistendo al trionfo di Hegel, che aveva creduto di risolvere l'intera realtà e le sue contraddizioni nella Ragione assoluta, Schelling svilupperà in una fase più matura della sua vita una nuova filosofia, nello sforzo di confutare e superare il pensiero di Hegel e rispondere alle critiche mossegli dal suo ormai ex-amico. Egli reinterpreterà così l'idealismo tedesco non più nell'ottica hegeliana dell'immanentismo logico, ma riaffermando i valori della libertà e della trascendenza. Come già era successo al suo predecessore Fichte, egli si attesterà inoltre su posizioni sempre più vicine al Cristianesimo, quello cattolico in particolare.

L'inizio della seconda fase del pensiero di Schelling, detta anche «teosofica»,[13] è generalmente situato nel 1809, quando vengono pubblicate le sue *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*. Riprendendo alcuni temi già elaborati dai mistici tedeschi, e in particolare da Jakob Böhme, Schelling ripercorre il problema già affrontato in precedenza di come far derivare la molteplicità dall'Uno indifferenziato. Per giustificare la presenza della diversità e della storicità, senza ridurle a semplici inganni e apparenze (che era l'accusa mossagli da Hegel), e per evitare al contempo la caduta in un dualismo insanabile in cui l'unità indistinta di Dio risulti contrapposta alla dispersione e mutevolezza del mondo, secondo Schelling occorrerà ammettere che la storia e il divenire abbiano in Dio stesso il loro fondamento.

Ciò è possibile solo se Dio viene inteso non come un essere statico, ma come un Dio vivo ed esistente, che accolga in sé la storia e la vita, tale per cui Egli non soltanto *è*, ma diviene. Rifacendosi al precedente bipolarismo spirito/natura, Schelling afferma che la Natura rappresenta l'aspetto oscuro e inconscio di Dio, un abisso profondo a partire dal quale però Dio emerge, rivelando se stesso come Persona e facendo trionfare la luce sull'oscurità. Le tenebre di per sé non sono un principio del male, ma piuttosto il fondamento attraverso il quale Dio si attua come *causa sui*, cioè causa di sé. È tuttavia in questo fondo oscuro che risiede la possibilità del male, che dunque non è un semplice non-essere, ma una potenzialità, che richiede di essere sconfitta.

Dio, scegliendo il bene, ha testimoniato la vittoria sulla morte, riconciliando e riunificando in sé la natura e lo Spirito, il fondamento e l'esistenza, in maniera definitiva; l'uomo invece, che è un Dio in divenire, dove tutto è ancora provvisorio, può decidere di separare i due princìpi opposti, lacerandone l'unità. Il male è dunque il risultato della libera volontà dell'uomo che ha scelto la strada della ribellione, mettendo in atto quella scissione che in Dio era presente in forma latente, seppure come possibilità già vinta. A causa

dell'intrinseca irrazionalità del male, la sola ragione non è sufficiente per sconfiggerlo, ma è necessaria anche la fede. L'uomo, che è fatto a immagine di Dio, è un essere spirituale nel quale si mostra il Creatore, ma è un Dio caduto che all'unione ha preferito la via della discordia e della molteplicità. Il tentativo dell'uomo di ricucire la separazione tra il fondo oscuro della Natura e la luce della Ragione, è indice però non solo della sua natura peccaminosa, ma anche di quella divina. Nella caduta Schelling vede già implicita la redenzione.

In questo modo Schelling ha ottenuto tre risultati:

- ha dato vita, in maniera più decisa rispetto alla prima fase del suo pensiero, a una concezione di Dio come Persona e come Dio vivente, molto simile al cristianesimo;
- ha riconosciuto che il male non è soltanto negatività o privazione di essere come sosteneva l'agostinismo filosofico, ma possiede una sua positività, che però non è da intendersi neppure in forma manichea come assoluta contrapposizione al Bene;
- ha risposto alle accuse di Hegel escludendo ogni possibilità di intesa con il suo sistema e il suo panlogismo; la pretesa hegeliana di razionalizzare tutto non teneva conto infatti della presenza del male, che consiste proprio nell'impossibilità di trovare spiegazione ad ogni problema.

Questo non vuol dire che la filosofia non debba cercare in tutti i modi di penetrare il significato dell'irrazionale, compito che Schelling perseguirà fino alla fine.

La filosofia positiva come filosofia dell'esistenza

L'ultimo periodo della filosofia schellinghiana, che giunse dopo un lungo periodo di silenzio, è denominato "filosofia positiva"; questa venne elaborata in due momenti successivi: dapprima con la *Filosofia della mitologia*, e quindi con la *Filosofia della Rivelazione*.

Secondo Schelling, se la mitologia viene colta nel suo lato essenziale e non giudicata a prima vista come un insieme di credenze antiche e superate, essa riesce a svelare i segni e le forme in cui si articola la storia umana.[14] Mentre il pensiero logico rimane incapace di afferrare la particolarità e la concretezza della realtà in divenire, quello mitologico ne consente una conoscenza più appropriata. Il mito infatti è *tautegorico*, non allegorico, nel senso che non va spiegato sulla base di presunte verità ad esso pregresse, ma esprime solo se stesso come un nodo particolare di sviluppo del lungo e significativo cammino della coscienza umana.[15]

Mentre però la mitologia non va oltre una concezione puramente naturalistica di Dio, la filosofia della Rivelazione, resa possibile dall'annuncio cristiano, riesce ad innalzarsi a una conoscenza di tipo soprannaturale. Per Schelling l'essenza del cristianesimo è data dalla sua natura intimamente storica, che si esprime in particolare nell'Incarnazione del Cristo. In ciò sta l'immenso valore della religione cristiana, il cui contenuto fondamentale non dev'essere ridotto, come voleva Hegel,[16] a un insieme di precetti morali dettati dalla ragione, delle quali la vicenda umana di Gesù rappresenterebbe solo l'involucro esteriore: «Il contenuto fondamentale del Cristianesimo è appunto Cristo stesso, non ciò che Egli ha detto, ma ciò che Egli è, ciò che Egli ha fatto. Il Cristianesimo non è immediatamente una dottrina, esso è una realtà».[17]

Una filosofia razionalistica come quella hegeliana avrebbe dovuto limitarsi a studiare l'*essenza* della realtà da un punto di vista logico-formale, senza pretendere di stabilirne l'*esistenza*, ossia il contenuto storico e sostanziale. Hegel invece ha avuto la presunzione di costruire un sistema sia razionale che storico. Ma questa è per Schelling una mistificazione: Hegel non ha operato nessuna conciliazione tra Ragione e Realtà, ha soltanto messo la ragione al posto del reale, non avendo voluto distinguere tra filosofia positiva e filosofia negativa, confondendole.

La filosofia negativa può stabilire soltanto le condizioni negative o necessarie (ma non sufficienti) perché qualcosa esista. Essa coglie il dato empirico su un piano concettuale, racchiudendolo in un sistema, senza potere in nessun modo farlo venire all'essere, dal momento che l'esistenza nasce da una volontà libera e irriducibile alla mera necessità razionale. Alla filosofia negativa è quindi affidato un compito importante, in vista però di qualcos'altro: essa cioè deve essere integrata da una filosofia positiva, dove anche gli eventi e la storia trovino una loro ragion d'essere.

La filosofia positiva rappresenta così l'aspetto complementare a quello puramente logico-negativo della filosofia. Essa si rende conto che il suo *pensare* è reso possibile da un *Essere* sovra-razionale da cui procede, ma poiché la ragione non lo può dedurre da sé in termini logici, ha per questo bisogno di una rivelazione da parte di Dio stesso. Per accoglierla la ragione deve sapersi aprire, con l'estasi, a un sapere trascendente posto fuori di sé, che diventa condizione del dato empirico e dell'esistenza. Si tratta di un sapere "positivo" perché rivelato direttamente da Dio e non per via negativa o indiretta. Gli autori a cui Schelling intende chiaramente rifarsi in quest'ultima fase del suo pensiero sono ancora una volta Plotino e i mistici neoplatonici.

L'eredità

Per quasi tutto l'Ottocento Schelling venne interpretato alla luce di Hegel, come un momento determinante dello sviluppo dell'Idealismo che trovi il suo compimento nel pensiero hegeliano. Tale linea interpretativa tendeva a offuscarne le enormi differenze, e in particolare la sua seconda filosofia, che ebbe influenze profonde, anche se spesso sotterranee,[18] nelle correnti anti-positiviste e anti-marxiste della seconda metà dell'Ottocento (parallelamente a Schopenhauer che da lui trasse spunto).[19]

L'interesse che Schelling aveva suscitato con l'enunciazione della filosofia positiva era stato peraltro vivissimo; ad ascoltarla convennero tra gli altri Engels, Bakunin, e Kierkegaard, il quale ne recepì il richiamo all'esistenza, che per lui tuttavia sembrava non tradursi mai concretamente nella scoperta della singolarità dell'uomo. Influssi più o meno sotterranei sono rintracciabili anche nell'antroposofia di Steiner[20] e nel sofianismo di Bulgakov,[21] nonché nelle correnti estetiche decadentiste e nell'irrazionalismo di Nietzsche, sebbene Schelling non volesse fare dell'assoluto e dell'esistenza un fatto soltanto irrazionale e del tutto incomprensibile. Non si può trascurare neppure il rilievo dato da Schelling alla nozione di inconscio, contribuendo alla formazione del contesto culturale in cui sarebbe sorta la psicanalisi, e in particolare quella di Carl Gustav Jung.[22] Dell'idealismo schellinghiano si nutrì inoltre il pensiero francese fino a permeare soprattutto la filosofia di Bergson.[23]

La sua filosofia della natura e il concetto di *persona* sviluppato nell'ultimo periodo ebbe poi un influsso decisivo sull'antropologia filosofica di Max Scheler,[24] e sull'ermeneutica di Luigi Pareyson. A Schelling si ispirò anche la filosofia esistenzialistica di Heidegger, Jaspers e Marcel.[25] Sul piano teologico l'importanza di Schelling sta nell'aver recuperato la Rivelazione nella sua positività e storicità. La recente riscoperta dell'ultimo Schelling, infine, è stata conseguenza dello sforzo di superamento del pensiero di Hegel e di un'interpretazione dell'idealismo tedesco non più nell'ottica hegeliana.

Opere

- *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (*L'io come principio della Filosofia o sul fondamento della conoscenza umana*), 1795
- *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (*Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo*), 1795-1796

- *Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur* (*Panorama della più recente letteratura filosofica*), 1797
- *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (*Idee per una filosofia della natura*), 1797
- *Von der Weltseele* (*Sull'anima del mondo*), 1798
- *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (*Primo abbozzo di un sistema della Filosofia della Natura*), 1799
- *System des transcendentalen Idealismus* (*Sistema dell'idealismo trascendentale*), 1800
- *Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses* (*Deduzione generale del processo dinamico*), 1800
- *Darstellung meines Systems der Philosophie* (*Esposizione del mio sistema di filosofia*), 1801
- *Bruno, oder das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge* (*Bruno, ovvero il principio divino e naturale delle cose*), 1802
- *Philosophie der Kunst* (*Filosofia dell'arte*), lezioni del 1802-1803
- *Philosophie und Religion* (*Filosofia e religione*), 1804
- *System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (*Sistema dell'intera filosofia e della Filosofia della Natura in particolare*), 1804
- *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (*Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*), 1809
- *Die Weltalter* (*Le età del mondo*),[3] 1811: ci sono varie versioni di questo testo rimasto incompiuto
- *Ueber die Gottheiten zu Samothrake* (*Le divinità di Samotracia*), 1815
- *Lehrstunden der Philosophie* (*Lezioni monachesi sulla filosofia moderna*),[5] lezioni del 1827-1830
- *Philosophie der Mythologie* (*Filosofia della mitologia*), lezioni del 1842
- *Philosophie der Offenbarung* (*Filosofia della rivelazione*), lezioni del 1854

Onorificenze

Cavaliere dell'Ordine di Massimiliano per le Scienze e le Arti

Note

1. ^ Carlo Tatasciatore, *Rileggendo 'il primo Schelling' di Massolo*, su *ojs.uniurb.it*.
2. ^ *Scheda biografica su Schelling*, in *Dizionario di filosofia*, Treccani, 2009.
3. *Anteprima disponibile (https://books.google.it/books?id=iWJUg_LQLK0C&printsec=frontcover&source=gbs_navlinks_s#v=onepage&q&f=false)* su books.google.it: F. Schelling, *Le età del mondo*, trad. it. di Carlo Tatasciatore, Guida editore, Napoli 2000 ISBN 88-7188-359-4.
4. ^ Anno in cui escono le *Conferenze di Erlangen*, nelle quali Schelling introduce il concetto centrale di estasi, che può essere letto come la sua risposta definitiva alle critiche di Hegel e il primo passo per un superamento dello stesso idealismo, cfr. Guido Cusinato, *Estasi e «fame di essere». La risposta di Schelling al «colpo di pistola» di Hegel*, su *Lo Sguardo*. URL consultato il 20 settembre 2022.
5. Sono disponibili in anteprima le lezioni del 1830 trascritte su un quaderno appartenuto al principe Massimiliano II di Baviera e amico di Schelling: *Invito alla filosofia*, a cura di Andrea Dezi, Accademia University Press, 2012 (https://books.google.it/books?id=ANE83WJPhnoC&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false).

6. ^ Il momento assume anche una connotazione più classicista, riprendendo temi greci del tempo e del *logos*. È possibile ritrovare nei suoi testi del periodo citazioni di Socrate e Anassagora, oltre che spunti di filosofia orientale.
7. ^ F. Moiso, *Magnetismus, Elektrizität, Galvanismus*, in F.W.J. Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe. Ergänzungsband zu Werke Band 5. bis 9. Wissenschaftshistorischer Bericht zu Schellings naturphilosophischen Schriften 1797-1800*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1994, pp. 165-375.
8. ^ Schelling per questo dirà che «la natura è la preistoria dello spirito» (cit. in *Sistema dell'idealismo trascendentale*, su *filosofico.net*.)
9. ^ Trad. it. in Giuseppe Rensi, *La trascendenza: studio sul problema morale*, Fratelli Bocca, 1914, pag. 17.
10. ^ Per la posizione «*ex-centrica*», cioè aperta, rivolta alla trascendenza, attribuita all'uomo nel processo di auto-organizzazione della natura, la *Naturphilosophie* di Schelling è stata vista anche come una forma di antropologia, precorritrice di quella del Novecento (cfr. Guido Cusinato, *La Totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, FrancoAngeli, Milano 2008, pp. 68-79).
11. ^ «Come la scienza della natura ricava l'idealismo dal realismo, spiritualizzando le leggi naturali in leggi dell'intelligenza, ossia accoppiando al materiale il formale; così la filosofia trascendentale ricava il realismo dall'idealismo, in quanto materializza le leggi dell'intelligenza in leggi naturali, ossia aggiunge al formale il materiale» (Friedrich Schelling, *Sistema dell'Idealismo trascendentale*, Introduzione, cit. in Ciro Roselli, *Breve storia della filosofia dall'antichità ai giorni nostri*, pp. 473-474, 2010 ISBN 9781445256344).
12. ^ Hegel, prefazione alla *Fenomenologia dello Spirito*, 1807.
13. ^ Cettina Liotti, *La "teosofia" di Schelling*, su *filosofiapagano.wordpress.com*, 2013.
14. ^ Nel breve trattato *Le divinità di Samotracia*, ad esempio, pur considerato un saggio estraneo alla speculazione filosofica e di impronta prettamente filologica, Schelling mostra come le narrazioni di ordine mitico-simbolico possano essere, se opportunamente interpretate, una materia prolifica per il pensiero speculativo. Egli, infatti, nell'approfondire il significato concettuale delle divinità di Samotracia (tracciando anche interessanti analogie con le più note divinità del pantheon greco-romano), anticipa la fondamentale idea per cui il mito non è soltanto una semplice narrazione fantastica, ma rappresenta invece un importante strumento per la comprensione dell'immaginazione come una delle forme fondamentali del relazionarsi alla realtà fenomenica (cfr. Paolo Bellini, F. W. J. Schelling, *Le divinità di Samotracia* (http://www.metabasis.it/recensioni.php?lang=it&rid=0005&act=v&page=1), a cura di F. Sciacca, Il melangolo, Genova, 2009).
15. ^ Nell'opera, inoltre, Schelling sembra accettare un'ipotesi molto in voga durante la fine del XVIII secolo, secondo cui, come sembravano rivelare numerose leggende mitiche, le più arcaiche evidenze scientifiche dell'antichità altro non fossero che le vestigia rimaste della scienza di un popolo più remoto, antichissimo e ormai completamente dimenticato (G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion* [english translation], p. 428). Il principale propugnatore di tale ipotesi era stato l'astronomo francese Jean Sylvain Bailly, che si era occupato soprattutto di studiare la mitologia cinese e indiana; Schelling sembra accettare le ipotesi di Bailly sebbene preferisca riferirsi più alla mitologia greca e alla *Kabbala* piuttosto che alle antiche leggende orientali (F. Schelling, *Ueber die Gottheiten zu Samothrake*, pp. 25-37).
16. ^ Cfr. la concezione spiritualistica e astorica del cristianesimo formulata da Hegel, che emerge in particolare nelle sue *Lezioni sulla filosofia della storia*, 1837.
17. ^ Friedrich Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, trad. di Adriano Bausola, Bompiani, 2002, pag. 325.

18. ^ Soprattutto Luigi Pareyson ha sottolineato gli influssi determinanti, anche se poco appariscenti, della cosiddetta *seconda filosofia* di Schelling sulla cultura europea (cfr. Roselena Di Napoli, *Il problema del male nella filosofia di Luigi Pareyson*, p. 108, Pontificia Università Gregoriana, 2000).
19. ^ Nonostante la feroce polemica rivolta ai tre esponenti dell'idealismo tedesco, Schopenhauer attinse notevoli spunti proprio da Schelling, in cui da giovane vedeva «molto di buono e di vero»: da lui riprese la concezione della natura come oggettivazione di un'essenza originaria, che dà luogo alle analogie e al finalismo delle forme naturali, sostituendo però l'Assoluto schellinghiano con la Volontà di vita come principio metafisico (cfr. Marco Segala, *Schopenhauer è antischellinghiano? (http://www.item.ens.fr/index.php?id=577210)*, "Rivista di Filosofia", XCII, n. 2, 2001, pp. 235-265).
20. ^ Paola Giovetti, *Rudolf Steiner: la vita e l'opera del fondatore dell'antroposofia*, pag. 132, Mediterranee, 2006.
21. ^ Luigi Razzano, *L'estasi del bello nella sofiologia di S. N. Bulgakov*, pag. 75, Città Nuova, 2006.
22. ^ Cfr. ad esempio U. Galimberti, *Idee: il catalogo è questo (http://books.google.it/books?id=QZ-LkadYZgcC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false)*, pag. 178 e segg., Feltrinelli, Milano 1992 ISBN 88-07-08108-3.
23. ^ Giuseppe Prezzolini, *Del linguaggio come causa d'errore. Henri Bergson*, Spinelli, Firenze 1904. L'influenza di Schelling sulla formazione giovanile di Bergson è testimoniata anche da G. Invitto, in *Bergson, l'évolution créatrice e il problema religioso*, pag. 118, Mimesis, Lecce 2007.
24. ^ Cfr. G. Cusinato, *Schelling precursore dell'Antropologia filosofica del Novecento (http://www2.units.it/etica/2010_2/CUSINATO.pdf)*, "Etica & Politica", XII, 2, pp. 61−81, 2010.
25. ^ Come ha rilevato Luigi Pareyson, «gli esistenzialisti autentici, i soli veramente degni del nome, Heidegger, Jaspers e Marcel, si sono richiamati a Schelling o hanno inteso fare i conti con lui» (*Federico Guglielmo Giuseppe Schelling*, 56, in "Grande antologia filosofica", vol. XVIII, Milano, Marzorati, 1971).

Bibliografia

- E. von Hartmann, *Schellings philosophisches System*, Lipsia 1897 (per una prima considerazione del pensiero schellinghiano autonoma da Hegel)
- H. Knittermeyer, *Schelling und die romantische Schule*, E. Reinhardt, Monaco 1929 (che mette in luce aspetti particolari come la religione romantica, la teosofia, il mito)
- S. Drago del Boca, *La filosofia di Schelling*, Sansoni, Firenze 1943 (la prima opera importante in Italia)
- H. Fuhrmans, *Schellings letzte Philosophie*, Dünnhaupt, Berlino 1940, e *Schellings Philosophie der Weltalter*, L. Schwann, Düsseldorf 1954 (entrambi in chiave anti-hegeliana)
- A. Massolo, *Il primo Schelling*, Sansoni, Firenze 1953, (evidenzia l'autonomia del giovane Schelling rispetto a Fichte)
- W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Kohlhammer, Stoccarda 1955 (secondo cui Schelling costituì il miglior compimento dell'Idealismo, superando Hegel per aver posto il problema del fondamento della ragione assoluta)
- K. Jaspers, *Schelling: Größe und Verhängnis*, Piper, Monaco 1955 (riguardante i temi affrontati dal secondo Schelling sulla libertà e la trascendenza)
- G. Semerari, *Interpretazione di Schelling*, Libreria Scientifica, Napoli 1958 (interpretazione in chiave antropologica)
- C. Cesa, *La filosofia politica di Schelling*, Laterza, Bari 1969
- Xavier Tilliette, *Schelling: une philosophie en devenir*, 2 voll., J. Vrin, Parigi 1970

- Xavier Tilliette, *Attualità di Schelling*, a cura di N. De Sanctis, Mursia, Milano 1974
- A. Bausola, *F. W. J. Schelling*, La Nuova Italia, Firenze 1975 (monografia)
- G. Semerari, *Schelling*, Laterza, Bari 1975
- Luigi Pareyson, *Lo stupore della ragione in Schelling*, in AA.VV., *Romanticismo, esistenzialismo, ontologia della libertà*, Mursia, Milano 1979 (sulla coessenzialità in Schelling di razionalità e apertura esistenziale)
- Pasquale Salvucci, *Grandi interpreti di Kant: Fichte e Schelling*, Quattroventi, Urbino 1984
- L. Procesi, *La genesi della coscienza nella Fenomenologia della mitologia di Schelling*, Mursia, Milano 1990
- G. Riconda, *Schelling storico della filosofia*, Mursia, Milano 1990
- T. Griffero, *Senso e immagine. Simbolo e mito nel primo Schelling*, Guerini, Milano 1994 (sul pensiero estetico del giovane Schelling)
- Francesco Tomatis, *Kenosis del Logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Città Nuova, Roma 1994
- G. V. Di Tommaso, *La via di Schelling al "Sistema dell'idealismo trascendentale"*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995
- G. Boffi, *Estetica e ontologia dell'immaginazione. Una lettura di Schelling*, Guerini, Milano 1997
- Xavier Tilliette, *Schelling: biographie*, Calmann-Lévy, coll. «Les vies des philosophes», Parigi 1999
- G. Giacometti, *Ordine e mistero. Ipotesi su Schelling*, Unipress, Padova 2000 (una lettura del pensiero di Schelling come pensiero unitario)
- C. Belloni, *Filosofia e rivelazione. Rosenzweig nella scia dell'ultimo Schelling*, Marsilio, Venezia 2002
- F. Viganò, *Entusiasmo e visione. Il platonismo estetico del giovane Schelling*, Guerini e associati, Milano 2003
- F. Forlin, *Limite e fondamento. Il problema del male in Schelling (1804-1809)*, Guerini e associati, Milano 2005
- L. Lotito, *Potenza e concetto nella critica schellinghiana a Hegel*, Guerini e associati, Milano 2006
- E.C. Corriero, *Vertigini della ragione: Schelling e Nietzsche*, Rosenberg & Sellier, Torino 2008
- M. Marchetto, *La natura contesa. Schelling critico di Hegel*, ETS, Pisa 2008
- Manfred Frank, *Natura e Spirito. Lezioni sulla filosofia di Schelling*, a cura di E. C. Corriero, Rosenberg & Sellier, Torino 2010
- M. Marchetto, *Materia, qualità, organismo. La filosofia schellinghiana della natura e il primo sorgere della filosofia dell'identità*, Mimesis, Milano 2011
- W. Hogrebe, M. Gabriel, *Predicazione e genesi* / *L'assoluto e il mondo*, a cura di S. L. Maestrone, Rosenberg & Sellier, Torino 2012.
- F. Forlin, *Il mito moderno. Arte, racconto e filosofia nel primo Schelling*, Città Nuova, Roma 2012
- E.C. Corriero, *Libertà e conflitto: da Heidegger a Schelling, per un'ontologia dinamica*, Rosenberg & Sellier, Torino 2012
- G. Cusinato, *Person und Selbsttranszendenz. Ekstase und Epoché als Individuationsprozesse bei Schelling und Scheler*, Königshausen&Neumann, Würzburg 2012.
- A. Carulli, *De contemptu (Dallo Schelling tardo)*, Il Melangolo, Genova 2014
- Iain Hamilton Grant, *Filosofie della natura dopo Schelling (https://books.google.it/books?id=ao5DDwAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=it#v=onepage&q&f=false)*, a cura di Emilio Carlo

Corriero, Rosenberg & Sellier, 2017

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Friedrich Schelling**
- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Friedrich Schelling**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Friedrich Schelling**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Friedrich Schelling (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Friedrich_Wilhelm_Schelling?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- Guido Calogero, *SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1936.
- *Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (**IT**, **DE**, **FR**) *Friedrich Schelling*, su *hls-dhs-dss.ch*, Dizionario storico della Svizzera.
- (**EN**) Walter Schulz, *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) *Friedrich Schelling*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- *Friedrich Schelling*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (**EN**) *Friedrich Schelling*, su *Mathematics Genealogy Project*, North Dakota State University.
- *Opere di Friedrich Schelling* / *Friedrich Schelling (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Friedrich Schelling*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Audiolibri di Friedrich Schelling*, su *LibriVox*.
- (**EN**) *Opere riguardanti Friedrich Schelling*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Friedrich Schelling*, su *Goodreads*.
- (**EN**) Edward N. Zalta (a cura di), *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- (**EN**) Saitya Brata Das, *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775—1854)*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- *Appunti su Schelling a cura di Amedeo Paolucci*, su *amedeopaolucci.it*. URL consultato il 12 novembre 2017 (archiviato dall'url originale l'11 luglio 2012).
- *Articolo di Leonardo Distaso, dell'Università La Sapienza di Roma*, su *swif.uniba.it*. URL consultato il 12 novembre 2017 (archiviato dall'url originale il 16 maggio 2006).
- *Saggi sull'ultimo Schelling: "La filosofia della Rivelazione"* (**DOC**), su *taozen.it* (archiviato dall'url originale il 6 maggio 2006).
- (**DE**) *F.W.J. Schelling*, su *textlog.de*.
- (**EN**) *Il "Sistema della filosofia trascendentale"*, su *marxists.org*.
- (DE) Traduzioni parziali di Schelling della Divina Commedia di Dante e due saggi su academia.edu (https://www.academia.edu/44368846/Dante_Alighieri_Die_G%C3%B6ttliche

_Kom%C3%B6die_Teil%C3%BCbersetzungen_von_Friedrich_Wilhelm_Joseph_Schelling)

Controllo di autorità	VIAF (EN) 88933257 (https://viaf.org/viaf/88933257) · ISNI (EN) 0000 0001 2282 7680 (http://isni.org/isni/0000000122827680) · SBN CFIV048583 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV048583?core=autoriall) · BAV 495/18934 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_18934) · CERL cnp00565384 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00565384) · Europeana agent/base/145465 (https://data.europeana.eu/agent/base/145465) · ULAN (EN) 500033737 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500033737) · LCCN (EN) n79003281 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79003281) · GND (DE) 118607057 (https://d-nb.info/gnd/118607057) · BNE (ES) XX999457 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX999457) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX999457) · BNF (FR) cb123008512 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb123008512) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb123008512) · J9U (EN, HE) 987007267510005171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007267510005171) · NSK (HR) 000011677 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000011677) · NDL (EN, JA) 00455510 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00455510) · CONOR.SI (SL) 17980771 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/17980771) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79003281 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79003281)

Portale Biografie | **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Friedrich_Schelling&oldid=136765927"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 6 dic 2023 alle 18:27.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – "Hegel" rimanda qui. Se stai cercando altri significati, vedi **Hegel (disambigua)**.*

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (IPA: [ˈɡeːɔɐ̯k ˈvɪlhɛlm ˈfʁiːdʁɪç ˈheːɡl̩]; Stoccarda, 27 agosto 1770 – Berlino, 14 novembre 1831) è stato un filosofo tedesco, considerato il rappresentante più significativo dell'idealismo tedesco.

Hegel raffigurato in un ritratto del 1831 di Jakob Schlesinger

Firma di Hegel

È ritenuto uno dei massimi filosofi di tutti i tempi.[1][2] Hegel è autore di una delle linee di pensiero più profonde e complesse della tradizione occidentale: la sua riflessione filosofica, sistematica e onnicomprensiva, influenzerà molta parte del pensiero successivo, dall'ontologia all'estetica alla teoria politica, contribuendo alla nascita delle discipline sociali e storiche nella loro accezione moderna. La filosofia hegeliana è stata definita, tra l'altro, come *idealismo assoluto*.

Oltre che dalla filosofia del suo tempo, la formazione intellettuale di Hegel è profondamente influenzata dallo studio della cultura e filosofia greca antica. Autori fondamentali per Hegel sono Eraclito ("Non c'è proposizione di Eraclito che io non abbia accolto nella mia Logica")[3] per l'opposizione dei contrari[4], Platone[5] e Aristotele[6]. Il *Parmenide* di Platone fornisce per Hegel l'esempio migliore di dialettica;[7] ma è soprattutto Aristotele a fornire i nodi fondamentali dello sviluppo della filosofia hegeliana, con il concetto di *energeia* (*actus*, atto), che è il principale modello teorico per la nozione di *soggetto*, e con quello di *νόησις νοήσεως (nóesis noéseos)* per l'identità di soggetto e oggetto[8]. Altro autore importante, seppur tipicamente in forma polemica, è Spinoza: per Hegel, infatti, uno dei compiti della filosofia è quello di superare la tesi spinoziana per cui "l'Assoluto è sostanza" (come avviene anche in Schelling) e svilupparla ulteriormente mostrando che "l'Assoluto è propriamente anche soggetto".[9] Un altro autore che ha avuto notevole influenza su Hegel è Proclo[10] da cui il grande filosofo tedesco ha ripreso il suo caratteristico modo di procedere logico triadico (anche la storia della filosofia passa per una serie di figure o forme dello Spirito che, dopo essere entrate in antitesi tra loro, si risolvono in un livello di sintesi superiore). Inoltre un grande debito di Hegel vi è anche nei riguardi di Fichte (da cui riprende appunto i tre momenti dialettici di tesi, antitesi e sintesi) e, in misura inferiore, verso Schelling (per quanto concerne la filosofia della natura).

La filosofia di Hegel segna una svolta decisiva all'interno della storia del pensiero filosofico occidentale: da un lato, molti dei problemi classici della filosofia moderna verranno riformulati e interpretati diversamente, come il rapporto mente-natura, soggetto-oggetto, epistemologia-ontologia (in ambito teoretico) o i temi relativi al diritto, alla moralità, allo Stato (in ambito pratico e morale); dall'altro, vengono ripensati la

dialettica (col suo momento positivo, quello negativo e il momento di *superamento/conservazione*, *Aufhebung* in tedesco, della contraddizione), la distinzione fra eticità (a sua volta distinta in Stato, società civile e famiglia) e moralità, fra intelletto e ragione, ecc. Inoltre verrà data maggiore importanza a temi tradizionalmente non facenti parte della filosofia a pieno titolo (arte, religione, storia). Filosofia *in primis* e, in seconda battuta, religione e, infine l'arte, sono tre momenti dello Spirito assoluto dopo lo Spirito soggettivo e quello oggettivo (con l'eticità che costituisce la sintesi della moralità e del diritto; quest'ultimo è il più astratto).

Con la filosofia l'Idea - unità autocosciente di forma e contenuto, il vero in sé e per sé, pensiero razionale assoluto e totalità infinita - si realizza pienamente: il vertice supremo della Logica riprende in ampia misura il "pensiero di pensiero" di Aristotele (il *logos* che pensa eternamente se stesso) dopo un percorso molto più complesso e articolato che ha nella libertà romantica il suo autentico compimento.

Indice

Biografia
- Da Jena a Heidelberg
- A Berlino

Aspetti generali della filosofia di Hegel
- La filosofia secondo Hegel
- Ragione come intero e processo teleologico
- La definizione dell'Assoluto
- L'unità e identità di soggetto e oggetto
- Pensiero oggettivo
- La dialettica
  - La critica al metodo come strumento e la dialettica come "vero metodo"
  - La nozione di "*Aufhebung*" ("toglimento")
- Intelletto e Ragione
- Che cosa significa *idealismo*?
- La *Fenomenologia dello Spirito*
- *Scienza della logica*
  - La posizione della *Logica* nel sistema
  - La logica speculativa e la critica alle logiche formali e trascendentali
  - Logica speculativa e vecchia metafisica
- L'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*

Critiche a Hegel
- XIX secolo: Idealismo tedesco
- XX secolo: Totalitarismo
- Razzismo
- Altri autori

Opere
- Scritti giovanili
- Fenomenologia dello spirito
- Scritti di Norimberga e Heldelberg

Scritti berlinesi
Corsi tenuti ad Heidelberg e Berlino
Epistolario

Note

Bibliografia
Sulla vita di Hegel
Fonti citate
Altri studi

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Primogenito di Georg Ludwig, capo della cancelleria del duca del Württemberg Karl Eugen, e di Maria Magdalena Fromm, che avranno altri due figli, Ludwig e Christiane, fu educato in famiglia secondo i principi di una ferma ortodossia politica e religiosa. Fin dall'adolescenza apparve, a coloro che lo frequentarono, di temperamento conformista e borghese.[11] Dal 1773 frequentò per cinque anni la scuola elementare; dal 1777 seguì studi umanistici nel Ginnasio di Stoccarda e, privatamente, studi scientifici. Rimasto orfano della madre nel 1784, dal 1785 al 1787 tenne un diario[12] da cui si rileva il suo interesse per il mondo classico, la Bibbia e autori contemporanei come Goethe, Friedrich Schiller e Gotthold Lessing.

Conseguita la maturità nel 1788, il 27 ottobre di quello stesso anno Hegel s'iscrive all'Università di Tubinga, ospite come borsista nel locale seminario, lo *Stift*, senza apprezzare né la disciplina vigente nel collegio, né i metodi di insegnamento, né la preparazione dei professori. Influenza molto importante ha la frequentazione con il futuro grande poeta Friedrich Hölderlin, di cui diviene intimo amico,[13] e Schelling, con i quali condivide per alcuni anni la camera e celebra gli anniversari della Rivoluzione francese. Studia, in particolare, i classici greci, gli illuministi, Kant e i kantiani; il 27 settembre 1790 conclude il primo biennio di studi, conseguendo il titolo di *Magister philosophiae*; il 20 settembre 1793 conclude gli studi ottenendo il titolo di *Kandidat*; il giudizio ottenuto in filosofia è lusinghiero: *Philosophiae multam operam impendit*, ossia "si è impegnato nella filosofia".[14][15]

Dall'ottobre del medesimo anno è precettore dei figli del nobile bernese Karl Friedrich von Steiger. Nel luglio 1795 conclude *La vita di Gesù* (scritta secondo un'ottica moralistico-kantiana e pubblicata da Paul Roques soltanto nel 1906) e una parte dei *Frammenti su religione popolare e Cristianesimo*, nel 1796 conclude *La positività della Religione Cristiana*; questi scritti sono stati pubblicati da Herman Nohl nel 1907.

Non ama l'ambiente clericale e oligarchico di Berna; nel gennaio 1797 si trasferisce a Francoforte, dove Hölderlin gli ha procurato un nuovo posto di precettore. Nel 1798 scrive il saggio *Sulle più recenti vicende interne del Württemberg specialmente sul deplorevole stato della magistratura*, pubblicato nel 1913, in cui lamenta la crisi interna della sua patria e propone l'elezione diretta dei magistrati da parte dei cittadini. Tra la fine del 1796 e l'inizio del 1797 dà stesura definitiva ad un testo, probabilmente scritto da Hölderlin, che sarà pubblicato nel 1917 da Franz Rosenzweig col titolo *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*.[16] Il 14 gennaio 1799 muore il padre.

Porta a compimento *Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino* (pubblicato da Nohl nel 1907)[17] gradualmente allontanandosi dalla concezione kantiana di una religione nei limiti della sola ragione; nel settembre del 1800 scrive il *Frammento di Sistema*, in cui, oltre a un abbozzo di dialettica, mostra un'oscillazione, nella sua filosofia, fra una conclusione di tipo prettamente filosofico e uno religioso.

Da Jena a Heidelberg

Nel gennaio del 1801 si trasferisce a Jena, in quegli anni capitale della cultura tedesca, ospite di Schelling che insegna nella locale università. Pubblica in luglio la *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* per aprirsi la strada all'insegnamento che ottiene con la dissertazione *De Orbitis Planetarum*,[18][19][20] Hegel non aveva intenzioni teoriche serie per l'appendice planetaria, ma cercava piuttosto di prendere in giro l'astrofisica a priori del suo tempo utilizzando, tra l'altro, la definizione di scherzo di Christian Wolff.[21] Conosce a Weimar Schiller e Goethe che in una lettera a Schiller del 27 novembre 1803 sottolinea la goffaggine di Hegel nella conversazione, un difetto che appare anche nell'esposizione delle sue lezioni universitarie[22]

Dal 1802 al 1803 con Schelling pubblica il *Giornale critico della filosofia* e scrive *La costituzione della Germania* e il *Sistema dell'eticità*, pubblicati postumi nel 1893. Inizia nel 1806 una relazione con la sua affittacamere Christiane Charlotte Fischer Burckhardt, dalla quale, il 5 febbraio 1807, ha il figlio Ludwig. Il 13 ottobre l'esercito francese entra a Jena; Hegel vede da lontano Napoleone e scrive all'amico e collega Friedrich Immanuel Niethammer: "[...] l'imperatore - quest'anima del mondo - l'ho visto uscire a cavallo dalla città, in ricognizione; è davvero una sensazione singolare vedere un tale individuo che qui, concentrato in un punto, seduto su un cavallo, spazia sul mondo e lo domina...".[23] Il suo alloggio viene requisito e va a Bamberga per due mesi; tornato a Jena, pubblica nel marzo 1807 la *Fenomenologia dello spirito* con la quale, per le critiche che vi sono contenute, si consuma la rottura con Schelling. Il 1º marzo Hegel si trasferisce a Bamberga a dirigere il modesto quotidiano *Bamberger Zeitung* (*Gazzetta di Bamberga*).

Il 6 dicembre 1808 viene nominato rettore e professore di filosofia all' *Egidien Gymnasium* (Liceo Egidien) di Norimberga: le sue lezioni saranno pubblicate postume nel 1840 con il titolo di *Propedeutica filosofica*. Nel settembre 1811 sposa la ventenne aristocratica Marie von Tucher, da cui avrà due figli, Karl (1813-1901) e Immanuel (1814-1891). Nell'occasione, scrive all'amico Niethammer: "Ho raggiunto il mio ideale terreno, perché con un impiego e una donna si ha tutto in questo mondo".[24][25]

Nell'ottobre del 1809 le truppe napoleoniche entrano a Jena. La città è ridotta a un lazzaretto e Hegel è costretto ad abbandonare la propria casa e a trasferirsi dalla famiglia Frommann.[26]

Dal 1812 al 1816 pubblica la *Scienza della logica*, dal 1813 è sovrintendente delle scuole elementari di Norimberga, dal 28 ottobre 1816 insegna filosofia all'Università di Heidelberg. Mostra la sua posizione politica nel 1817 con lo scritto, pubblicato anonimo, *Valutazione degli atti a stampa dell'assemblea degli stati territoriali del regno del Württemberg negli anni 1815 e 1816*, in cui sostiene che in una costituzione quale quella proposta da Federico I di Württemberg, siano riconosciuti i privilegi degli *Stände*, le corporazioni rappresentate negli Stati generali del regno. Nel giugno pubblica l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*.

Nel novembre 2022, nella biblioteca diocesana dell'Arcidiocesi di Monaco e Frisinga, il biografo di Hegel Klaus Vieweg ha scoperto più di 4000 pagine di appunti dalle lezioni di Hegel all'Università di Heidelberg. Queste annotazioni trattano principalmente di estetica e furono scritte da Friedrich Wilhelm Carové tra il 1816 e il 1818. Vieweg sostiene che questo materiale aiuterà gli studiosi a risolvere il problema relativo

all'autenticità delle trascrizioni di Heinrich Gustav Hotho, che finora sono state l'unica fonte sull'estetica hegeliana. Questi nuovi appunti sono gli unici disponibili risalenti al periodo di insegnamento di Hegel a Heidelberg, e potranno essere di estrema utilità per ricostruire la genesi del pensiero estetico del filosofo e la relazione dell'arte con la religione e la filosofia in generale.[27] Secondo Roberto Esposito si tratta di una "prodigiosa scoperta", paragonabile ad un eventuale ritrovamento di una inedita composizione di Mozart o della *Battaglia di Anghiari di Leonardo*. Sempre secondo lo studioso italiano, questo nuovo materiale tratterebbe essenzialmente del tema della libertà, che, per Hegel, non consisteva nella "libertà incondizionata alle ferite della vita", bensì in quella "intesa nei suoi condizionamenti storici, calata nelle istituzioni sociali e politiche".[28]

A Berlino

> «Verità nella filosofia significa questo, che il concetto corrisponde alla realtà.»
>
> (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Lineamenti di filosofia del diritto, aggiunte redatte da Eduard Gans al § 21 dell'Introduzione, tr. Marini, p. 291)

L'anno prima del suo arrivo si erano manifestati fortissimi fermenti studenteschi in occasione del tricentenario della riforma protestante: 1517-1817. Proprio alla vigilia della venuta di Hegel a Berlino, i giovani che avevano ricordato il centenario di Lutero, lo avevano collegato con lotte di carattere radicale, democratico, e avevano fra l'altro fatto falò di libri degli scrittori reazionari. Il 24 gennaio 1818 è nominato professore di filosofia nell'Università di Berlino: nella prolusione del 22 ottobre esalta lo Stato prussiano ed entra in polemica con il giurista Friedrich Carl von Savigny e con il filosofo e teologo Friedrich Schleiermacher.

La tomba di Hegel al cimitero di Dorotheenstadt a Berlino.

Il 23 marzo 1819, lo studente Carl Ludvig Sand, membro di una *Burschenschaft* (associazione studentesca) radicale, uccide a Mannheim il drammaturgo tedesco August von Kotzebue, spia russa. Sorgono forti polemiche fra molti filosofi berlinesi che si scagliano contro la condanna a morte dell'assassino. Professori di diritto e di teologia vengono allontanati dalle loro cattedre. Il regime prussiano reagisce con la censura sulle piccole pubblicazioni, estesa nel 1820 su tutte le opere, anche sui grandi volumi, limitando ulteriormente la già scarsa libertà di stampa e d'insegnamento; Hegel, in precedenza sostenitore dell'associazione, la condanna e si affretta a rielaborare i suoi *Lineamenti di filosofia del diritto* che escono nell'ottobre del 1820. La dissociazione pubblica non segnò necessariamente un reale cambiamento di idee del filosofo.

Solo nella seconda metà del '900, vengono pubblicati in Germania gli appunti degli studenti di Hegel, da cui risulta una "doppia personalità": un Hegel "essoterico" che si rivolge al grande pubblico con la "Filosofia del Diritto" e le opere sottoposte a censura, e uno "esoterico" che manifesta posizioni decisamente più aperte agli studenti durante i suoi corsi universitari[29][30]. Oltre al motivo storico della censura, vi è anche ravvisabile la volontà - analogamente a Platone - che la filosofia sia all'interno di un percorso iniziatico, in cui il sistema completo, la verità intera, è mostrata a pochi.

Nel 1822 viaggia nei Paesi Bassi, nel 1824 a Praga e a Vienna; nel 1825 impone al figlio illegittimo Ludwig, che gli aveva rubato del denaro, di non portare più il suo cognome. Ludwig assume il cognome della madre, Fischer, e lascia la Germania: arruolato nell'esercito olandese, morirà di malaria a Giakarta il 28 agosto 1831, pochi mesi prima del padre. Nel 1827 escono gli *Annali per la critica scientifica*, rivista dell'hegelismo, cui collaborano, tra gli altri, Goethe e i fratelli Wilhelm e Alexander von Humboldt. Ad agosto parte per Parigi, dove è ospite dello storico e filosofo Victor Cousin. Il 18 ottobre, di ritorno a Berlino, incontra Goethe a Weimar; discutono della dialettica ed Hegel dice che essa non è altro che lo spirito di contraddizione insito in tutti gli uomini, disciplinato in regole definite.

Nell'ottobre del 1829 Hegel, rettore dell'università di Berlino, nella prolusione accademica, celebra l'accordo tra la legge dello Stato e la libertà d'insegnamento. Nel 1830 condanna duramente le rivoluzioni liberali in Francia e in Belgio; nell'aprile del 1831 esce sulla *Gazzetta ufficiale dello Stato prussiano* l'ultimo scritto di Hegel, *Sul progetto inglese di riforma elettorale*, in cui condanna l'estensione del suffragio elettorale e si dichiara a favore del riconoscimento degli ordini sociali, i cosiddetti *Stände*.

Muore improvvisamente il 14 novembre, di colera o forse di un tumore allo stomaco, e gli vengono tributati funerali straordinari. Il teologo Philipp Marheineke ed il critico Friedrich Förster pronunciano i sermoni funebri. Hegel è paragonato da quest'ultimo ad un "cedro del Libano" ed alla "stella del sistema solare dello spirito del mondo". Jacques D'Hondt vede in questi paragoni un'allusione alla massoneria e ricorda che l'articolo *Freimaurerei* (*Massoneria*) di *Der Grosse Brockhaus* lo dà come massone[31], della quale Hegel sarebbe stato membro come Fichte, vicino alla tomba del quale viene sepolto secondo la sua volontà, nel cimitero di Dorotheenstadt.

Dopo la sua morte, sulla base degli appunti raccolti dagli studenti, furono pubblicate nel 1832 le *Lezioni sulla filosofia della religione* e le *Lezioni sulla storia della filosofia*, nel 1837 le *Lezioni sulla filosofia della storia*, nel 1836 e nel 1838 le *Lezioni sull'estetica*.

Aspetti generali della filosofia di Hegel

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Pensiero di Hegel***, ***Fenomenologia dello spirito*** *e* ***Scienza della logica***.

La filosofia secondo Hegel

All'interno del pensiero idealistico Hegel elabora una filosofia autonoma, che, a partire dai primi lavori degli anni di insegnamento a Jena, mira alla elaborazione di un sistema maturo, poiché «*soltanto come scienza o come sistema il sapere è effettuale, e può venire presentato soltanto come scienza o come sistema*[32].» Infatti la filosofia «*è essenzialmente sistema*»[33]». L'esigenza della costruzione di un sistema, come organizzazione ordinata ed universale del sapere, rispondeva nell'ambiente romantico-idealistico:

- alla formazione di una cultura "libera" contro l'insegnamento ai fini di un'educazione specializzata e "pratica" come quella impartita nelle scuole, attraverso le quali i governi assolutisti formavano i loro funzionari;
- la necessità che questa cultura generale venisse organizzata in un'enciclopedia o in un sistema fondato sulla filosofia;

- infine, che l’enciclopedia riguardasse soltanto le scienze, e non anche i "mestieri" come si era fatto, invece, nella Enciclopedia francese di Diderot e D’Alembert.[34]

Ragione come intero e processo teleologico

> «Il vero è l’intero. Ma l’intero è soltanto l’essenza che si completa mediante il suo sviluppo. Dell’Assoluto devesi dire che esso è essenzialmente Risultato, che solo alla fine è ciò che è in verità; e proprio in ciò consiste la sua natura, nell’essere effettualità, soggetto a divenir - se – stesso.»
>
> (Hegel, "Fenomenologia dello spirito", Prefazione, La Nuova Italia, Firenze 1960, p. 15)

Sin dagli *Scritti teologici giovanili* Hegel si oppone energicamente al cosiddetto "principio del nord", a quella separazione tra ideale e reale che era tipica del kantismo e che non lasciava spazio alla conoscenza del Reale, inteso questo come l'Intero dal quale la Ragione traeva il suo senso e il suo perché:

> *«Il vero è l'intero»*[35]

Per Hegel il presupposto della verità della conoscenza è un monismo assoluto di forme spirituali che si evolvono e si assolutizzano in un'unicità diveniente continua, dove il materiale e lo spirituale sono indistinguibili e connessi in un continuo superamento di "momenti" necessari del divenire storico per mezzo di una fenomenologia dove ciò che è posto trova la sua negazione e poi il suo superamento in una nuova figura (o appunto "fenomeno"). Si tratta di un processo teleologico necessario, che già nel 1807 veniva presentato così:

> Il rapporto del quale si è qui sopra discusso, dell'organico con la natura degli elementi, non esprime l'essenza dell'organico stesso; questa essenza è invece contenuta nel *concetto finalistico*. Invero a questa coscienza osservativa quel concetto non è l'essenza propria dell'organico; anzi, a quella coscienza medesima il concetto cade fuori dell'essenza, e quindi è poi soltanto quell'estrinseco rapporto *teleologico*. Solamente, l'organico come testé fu determinato è esso stesso proprio il fine reale; infatti, poiché l'organico "conserva se stesso" pur nel rapporto ad Altro, esso viene appunto ad essere quella naturale essenza in cui la natura si riflette nel concetto, e in cui i momenti di causa e di effetto, di attivo e di passivo, che nella necessità sono posti l'uno di fronte all'altro, vengono contratti in unità.[36]

La definizione dell'Assoluto

È su questa strada speculativa che si determina la nuova definizione dell'Assoluto come unione di finito ed infinito ma anche come non-unione, opposizione di finito ed infinito e immanenza dell'Assoluto nel mondo.

Hegel critica la pretesa del romanticismo che l'Assoluto si possa cogliere in un istante con l'immediatezza della passione e del sentimento o tramite l'arte o la fede in una religione rivelata, se a questi momenti intuitivi non seguano azioni speculative e pratiche. L'Assoluto richiede un percorso che partendo da un'esperienza immediata e sensibile, solo con la riflessione dialettica, faticosa e razionale, può giungere a un'apprensione mediata e intellegibile.

Questa concezione potrebbe sembrare quindi simile alla visione spinoziana dell'Assoluto, che coincide con la natura del *Deus sive Natura*; ma Spinoza intende una coincidenza statica di *sostanza* come assoluto con la natura, mentre per Hegel è *soggetto spirituale in divenire*, ovvero egli afferma che la realtà non è ipostaticamente sostanza, qualcosa d'immutabile, ma soggetto in continuo divenire. Hegel, in proposito, riprende e reinterpreta anche il concetto romantico di Spirito (Geist), che è considerato dal filosofo tedesco *Ragione che sa se stessa* e intende, pertanto, l'Assoluto come Spirito Assoluto che è colto intuitivamente dall'arte, simbolicamente nella rappresentazione dalla religione e concettualmente dalla filosofia.

Elementi della definizione dell'Assoluto hegeliano, secondo alcuni interpreti, sembrano ispirati dal neoplatonismo di Proclo, a proposito della dialettica dello spirito divino.[37]

L'unità e identità di soggetto e oggetto

Per Hegel, tra essere e pensiero, tra realtà e razionalità vi è assoluta compenetrazione e connessione: essi non sono due ambiti separati e indipendenti l'uno dall'altro, ma vanno concepiti come due modi in cui il pensiero si dà realtà. Per Hegel non si pone più il problema tipico della filosofia moderna (da Cartesio in poi) di come sia possibile che il pensiero di un soggetto abbia validità oggettiva; al contrario, per Hegel c'è una profonda continuità fra ambito della *natura* (mondo, oggettività etc.) e ambito dello *spirito* (io, soggettività etc.). Oggettività e soggettività sono identici, in quanto entrambi sono modi di configurarsi del pensiero, del logos[38]. C'è un solo e identico *logos* che si esprime nella natura e nel soggetto pensante in due modi diversi:

> «...le espressioni: unità di soggetto e oggetto, di finito e di infinito, di essere e di pensare ecc., hanno l'inconveniente che i termini soggetto, oggetto ecc., significano ciò che essi sono al di fuori della loro unità; nell'unità, quindi, non sono da intendersi così, come suona la loro espressione»
>
> (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Pref., La Nuova Italia, Firenze 1960, pp. 31-32)

La famosa affermazione di Hegel

(**DE**)	(**IT**)
«Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig[39].»	«Ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale.»

> (G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello Stato in compendio* [1821], trad. it. di G. Marini [1987], Laterza, Roma-Bari 1999, p. 14.)

va interpretata nel duplice senso che: (1) ciò che è razionale non è qualcosa di esclusivamente soggettivo, di cognitivo, che appartiene a un soggetto umano, ma è qualcosa che costituisce la struttura interna di tutte le cose naturali, e di ogni realtà in generale; e (2) che ciò che è reale non è qualcosa di estraneo e refrattario al pensiero ma che è, al contrario, internamente articolato da una forza attiva che è il pensiero[40].

Per comprendere appieno il significato di questa tesi hegeliana, è importante tener a mente che la parola tedesca usata da Hegel per indicare "realtà" non è *Realität* bensì *Wirklichkeit*: reale non indica, pertanto, il semplice *dato* di fatto, la contingenza e l'accidentale, ma "la *realtà effettiva*, l'attualità, ossia la consapevolezza di ciò che *wirkt*, che produce degli effetti"[41]. Dunque, non si tratta di giustificare tutto ciò che accade in nome di una ragione universale estrinseca ai fatti, ma di comprendere come tutti i processi reali e tutte le realtà concrete siano caratterizzate da una struttura razionale[42].

La comprensione di questa unità e identità di soggetto-oggetto rappresenta il punto di approdo della *Fenomenologia*, la quale ha, come compito, di portare la coscienza naturale dal punto di vista del senso comune e dell'intelletto riflettente a quello del pensiero scientifico e filosofico. L'unità di soggetto e oggetto è chiamata da Hegel "l'elemento ... il fondamento, il terreno della scienza"[35].

Pensiero oggettivo

Per esprimere l'identità e unità di soggetto e oggetto, Hegel si serve dell'espressione *pensiero* o *pensare oggettivo* (*objektives Denken*)[43]. Con questa espressione Hegel vuole segnalare due aspetti importanti relativamente alle nozioni di *pensiero*, *concetto*, *ragione* etc.: (1) da un lato, che il pensare non si riduce in tutto e per tutto a un'attività del soggetto umano; (2) dall'altro, il fatto che il pensiero costituisce "l'intimo del mondo", l'essenza interna delle cose. Detto in altri termini, parlare di *pensiero oggettivo* equivale a dire che nel mondo c'è razionalità, che il mondo e la realtà sono qualcosa di intelligibile; pertanto il *pensiero* è tanto una attività del soggetto umano pensante quanto la struttura delle cose.

> "Dire che nel mondo c'è intelletto, c'è ragione, equivale all'espressione '*pensiero oggettivo*'. Ma quest'espressione è scomoda, proprio perché il termine *pensiero* troppo usualmente viene usato come pertinente soltanto per lo spirito, per la coscienza, e il termine *oggettivo*, altrettanto, anzitutto soltanto per ciò che non è spirituale"[44].

Se Hegel attribuisce il pensiero al mondo, ciò non significa che voglia attribuire "coscienza alle cose naturali"[45]; infatti, solo l'uomo, per Hegel, ha coscienza e possiede il pensiero nel senso di attività di coscienza. Il punto importante per Hegel è mostrare come sia una stessa ragione (o un medesimo pensiero) che si esprime in forme e in gradi di complessità diversi nelle cose naturali e negli esseri spirituali (l'uomo): nelle cose naturali come struttura razionale, anima delle cose; negli esseri spirituali come coscienza e pensiero autocosciente[46]. Se la filosofia è l'esposizione sistematica del pensiero o dell'Assoluto, in tutte le sue forme e in tutti i suoi gradi (logico, naturale e spirituale), e se il punto di vista della scienza consiste nel superare l'opposizione della coscienza fra un io e un mondo esterno, allora si può dire che:

> *"pensieri oggettivi* designa la verità che deve essere non solo lo *scopo*, ma l'*oggetto* assoluto della filosofia"[47]

ovvero

> "il contenuto della scienza ... è il pensare oggettivo"[48].

La dialettica

Di conseguenza, il pensiero, per Hegel, non è un sistema di determinazioni fisse, come la tavola delle categorie di Kant, ma, in quanto costituisce "la sostanza delle cose esterne ... e dello spirituale"[49], è piuttosto un processo, un movimento, una forza[50]. Questo movimento del pensiero è solitamente indicato dagli interpreti con il nome di "dialettica"; Hegel, però, parla più spesso di *auto-movimento* (o più semplicemente di *movimento*) del *concetto*[35].

La spiegazione della dialettica in termini di tesi-antitesi-sintesi è fuorviante e falsa.[51] Essa infatti non è autenticamente hegeliana,[52] ma è il risultato delle sistematizzazioni e semplificazioni scolastiche di Hegel[53]. Hegel piuttosto indica tre *momenti* che contraddistinguono ogni cosa reale e ogni struttura

concreta: (a) il momento intellettivo, (b) il momento razionale *negativo o dialettico* e (c) il momento razionale *positivo o speculativo.* Nel § 79 dell'*Enciclopedia* Hegel fornisce una formulazione chiara e concisa dei tre momenti di questo processo:

> "L'elemento logico quanto alla forma ha tre lati: a) il lato *astratto* o *intellettivo*; b) il lato *dialettico* o *negativamente razionale*; c) il lato *speculativo* o *positivamente razionale*. Questi tre lati non costituiscono tre parti della logica, ma sono momenti di ogni elemento logico-reale, cioè di ogni concetto e di ogni vero in generale ... "[49].

Nella prima Prefazione alla *Scienza della logica* (1812) Hegel scrive:

> "L'intelletto determina e tien ferme le determinazioni. La ragione è negativa e dialettica, perché dissolve in nulla le determinazioni dell'intelletto. Essa è positiva, perché genera l'universale e in esso comprende il particolare"[54].

Per spiegare il concetto di dialettica Hegel si serve spesso dell'analogia con lo *sviluppo di un organismo vivente*:

> "parlando di sviluppo ci si riferisce a qualcosa che [a] in un primo momento non è esplicitato, è un germoglio, una disposizione, una facoltà, una possibilità ... ciò che è in sé. ... Ma ciò che è in sé, in quanto tale, non è ancora il concreto e il vero, bensì ciò che è astratto. ... Però in secondo luogo, [b] ciò che è in sé viene all'esistenza, si sviluppa, prende forma, pone se stesso in modo tale da darsi come qualcosa che contiene una differenza ... esiste con riferimento a ciò che è altro. ....La terza determinazione consiste [c] nel fatto che ciò che è in sé, da un lato, e l'oggetto ora esistente ... siano un'unica e medesima cosa".[55]

All'inizio c'è qualcosa che è solo in potenza; poi, questa cosa si realizza e pone le prime determinazioni; alla fine del processo, questa ha compiutamente realizzato nell'esistenza le determinazioni prima contenute soltanto in sé; si dice pertanto che è in sé e per sé. L'esempio classico riportato nella manualistica è quello del boccio-fiore-frutto[56], sebbene quando Hegel ne parla (*Fenomenologia dello Spirito*, Pref., p. 2), lo fa solo per dimostrare che la verità nasce proprio grazie al conflitto tra i vari sistemi filosofici, e "l'opinione [...] nella diversità scorge più la contraddizione che non il progressivo sviluppo della verità".

La critica al metodo come strumento e la dialettica come "vero metodo"

La dialettica non è un metodo, se con metodo si intende uno "strumento ... del conoscere"[57] qualcosa che resta esteriore al suo contenuto e si configura come una costruzione soggettiva:

> "il metodo è un conoscere che rimane esteriore al contenuto"[35].

Al contrario per Hegel il vero metodo è:

> "lo sviluppo immanente del concetto, è il metodo assoluto del conoscere, ed insieme l'anima immanente del contenuto stesso"[57]

è il procedimento mediante il quale il pensiero si realizza, mediante cui il concetto diventa oggettivo e reale. Il metodo è l'idea stessa: la forma pienamente adeguata al contenuto.

La nozione di "*Aufhebung*" ("toglimento")

Una nozione decisiva nello svolgimento dialettico è quella di toglimento (*Aufhebung*)[58]. Il toglimento è ciò mediante cui due determinazioni opposte vengono tenute insieme in un'unità razionale. *Aufheben* in tedesco ha il doppio significato di 'metter via' e di 'conservare'; pertanto "togliere" non significa semplicemente eliminare una determinazione in favore di un'altra, ma significa che una determinazione non viene pensata più nella sua indipendenza, assolutezza e immediatezza, ma viene abbassata a *momento* di un intero[59]. Scrive Hegel:

> "Qualcosa è tolto solo in quanto è entrato nella unità col suo opposto. In questa più precisa determinazione di un che di riflesso, esso si può convenientemente chiamare momento"[60].

Si badi, infine, che il togliere non è un'attività compiuta da un soggetto, ma è uno sviluppo immanente a ogni determinazione di pensiero: ogni determinazione di pensiero finita *si toglie* e passa nella sua opposta, per risolversi infine in un'unità superiore.

Intelletto e Ragione

I filosofi idealisti tedeschi riprendono la distinzione kantiana tra intelletto, che opera nel campo della sensibilità e della scienza, e ragione, che si dedica al sapere metafisico e alla trascendenza ma, come fa Hegel, ne capovolgono il valore conoscitivo: l'intelletto è quindi un'attività conoscitiva che irrigidisce la realtà nella sua struttura dialettica; la ragione invece coglie la connessione esistente tra gli opposti arrivando a una sintesi necessariamente sempre superata da un nuovo processo dialettico in quell'incessante divenire che è la vivente realtà.[61]

Che cosa significa *idealismo*?

La filosofia hegeliana viene etichettata spesso come una forma radicalizzata di idealismo, nello specifico una radicalizzazione dell'idealismo trascendentale di Kant. Secondo questa lettura, Hegel porterebbe avanti il lavoro iniziato da Fichte, il quale aveva radicalizzato Kant eliminando la cosa in sé e riconducendo tutta la realtà all'attività e alla posizione di un Io. Si tratta di un'interpretazione sbagliata tanto per la filosofia post-kantiana[62] quanto per la filosofia di Hegel[63].

"Idealismo" nel periodo della filosofia classica tedesca non significa negare l'esistenza delle cose esterne, e affermare come unica cosa esistente il soggetto; in altre parole, l'idealismo tedesco ha un significato diametralmente opposto all'idealismo di Berkeley.

Per quanto riguarda Hegel - come ha osservato Luca Illetterati - è possibile notare che la sua posizione può essere caratterizzata tanto come un *idealismo*, quanto come un *anti-idealismo*, quanto ancora come un *realismo*[64]. Un anti-idealismo perché Hegel è fortemente critico dell'impostazione trascendentale di Kant e dei post-kantiani, e in generale di ogni forma di soggettivismo, con la quale si cerca di risolvere e ridurre tutta la realtà nella soggettività umana: al contrario, per Hegel è fondamentale salvaguardare l'idea che nel mondo ci sia razionalità e ragione indipendentemente dall'intervento del soggetto umano; in quest'ultimo senso, dunque, Hegel è un *realista*[65] (cfr. *supra*, pensiero oggettivo). "Ideale", dunque, non significa (come invece per Kant) qualcosa che vale soltanto in rapporto a un soggetto; e nemmeno indica un qualcosa che si contrappone a reale. Idealismo, invece, per Hegel indica una caratteristica logica molto generale che si può riscontrare a diversi livelli (logica, natura, spirito) e indica il fatto che le determinazioni finite non hanno un valore assoluto, ma si risolvono e rimandano sempre ad altro, e hanno vero significato soltanto nell'intero. La filosofia di Hegel dunque è idealismo nella misura in cui Hegel sostiene che il vero è l'intero e che il finito in generale non è ancora il vero.

Hegel è chiaro su questo punto in un passo della *Scienza della logica*:

> "La proposizione, che il *finito è ideale*, costituisce *l'idealismo*. L'idealismo della filosofia consiste soltanto in questo, nel non riconoscere il finito come un vero essere. Ogni filosofia è essenzialmente idealismo, o per lo meno ha l'idealismo per suo principio, e la questione non è allora se non di sapere fino a che punto cotesto principio vi si trovi effettivamente realizzato. (...) L'opposizione di filosofia idealistica e realistica è quindi priva di significato. Una filosofia che attribuisse all'esistere finito, come tale, un vero essere un essere definitivo, assoluto, non meriterebbe il nome di filosofia."[57]

La *Fenomenologia dello Spirito*

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Fenomenologia dello spirito***.

La *Fenomenologia dello spirito* (*Phänomenologie des Geistes*) pubblicata a Bamberga il 1807 rappresenta la prima grande opera di Hegel. Con questa opera si conclude il periodo jenese e viene segnata una svolta decisiva all'interno della filosofia dell'autore. L'opera viene presentata come *prima parte* introduttiva di un "Sistema della scienza", composto poi da *logica*, *filosofia della natura* e *filosofia dello spirito*.

Hegel ritratto da Julius Ludwig Sebbers e Lazarus Sichling

Il compito e la funzione della *Fenomenologia* consistono nel condurre la coscienza naturale e finita al punto di vista della scienza filosofica, ovvero al sapere assoluto (*absolutes Wissen*), ovvero dal conoscere finito al conoscere infinito; detto altrimenti, la Fenomenologia mostra il passaggio dall'opposizione ed estraneità del soggetto rispetto all'oggettività della coscienza finita, al riconoscimento da parte della coscienza di essere in identità e unità con la realtà.

Il percorso della coscienza esposto nella *Fenomenologia* intende presentarsi come un movimento dialettico immanente alla coscienza, e non come qualcosa di imposto arbitrariamente dall'esterno; in virtù di questa necessità interna la coscienza stessa riconosce, volta per volta, l'inadeguatezza del proprio punto di vista. La *Fenomenologia*, dunque, rappresenta l'esperienza che la coscienza fa di sé e del proprio oggetto[66].

L'opera è preceduta da una lunga *Prefazione* e da una più breve *Introduzione*. Nella *Prefazione*, che in realtà era pensata come prefazione all'intero sistema (e non esclusivamente alla *Fenomenologia*)[67], Hegel presenta alcune delle più note formulazioni delle sue posizioni filosofiche: la concezione della verità come intero (che comprende *fine* e *attuazione* del fine); la nozione di auto-movimento del concetto (o dialettica); la critica al metodo (in filosofia) e al formalismo matematico; la critica alla forma logica del *giudizio* e la nozione di "proposizione speculativa"; e infine la celebre concezione dell'assoluto come *soggetto*, e le relative critiche a Spinoza, Fichte, Schelling e i romantici.

L'articolazione interna è molto complessa, dal momento che Hegel stesso ha fornito due diversi modi per dividere l'opera, che si presentano assieme nella versione definitiva. Nello specifico, è possibile articolare l'opera come un susseguirsi di *figure* (contrassegnate dal numero romano), che però a gruppi o

singolarmente fanno riferimento a *momenti* (o *tappe*), ovvero a dei particolari modi in cui si configura il rapporto della coscienza con il suo oggetto[68].

I. La certezza sensibile o il questo e l'opinione	A. Coscienza	
II. La percezione o la cosa e l'illusione		
III. Forza e intelletto, fenomeno e mondo ultrasensibile		
IV. Dialettica signore-servo, stoicismo, scetticismo, coscienza infelice	B. Autocoscienza	
V. Certezza e verità della ragione	C.	(AA) Ragione
VI. Lo spirito		(BB) Spirito
VII. La religione		(CC) Religione
VIII. Il sapere assoluto		(DD) Sapere assoluto

Scienza della logica

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Scienza della logica***.

La *Scienza della logica* è un'opera di Hegel, pubblicata tra il 1812 e il 1816, a cui seguirà una seconda edizione della prima parte pubblicata postuma nel 1831[69]. L'opera costituisce la prima parte di un progetto sistematico ("Sistema della scienza"), preceduto da un'opera introduttiva (i.e. la *Fenomenologia*) e che dovrebbe esser seguito da una *Filosofia della natura* e una *Filosofia dello spirito*.

La *Scienza della logica* ha come oggetto il pensiero puro, essa è "la scienza dell'*idea pura*, dell'idea nell'elemento astratto del *pensiero*" (*Enc*. 1830, § 19).

L'opera è divisa in due parti:

1. *Logica oggettiva*:
   - Dottrina dell'essere.
   - Dottrina dell'essenza.
2. Logica *soggettiva:*
   - Dottrina del concetto

La posizione della *Logica* nel sistema

Tutta la filosofia secondo Hegel ha come proprio oggetto il "pensiero" (inteso nel senso di *pensiero oggettivo*). Nello specifico la *Logica*, che costituisce la prima parte della filosofia (seguita dalla *Filosofia della natura* e dalla *Filosofia dello spirito*), ha come proprio oggetto di indagine il pensiero in quanto *pensiero puro*:

> *"Nella logica abbiamo a che fare con il pensiero puro, ossia con le determinazioni pure del pensiero. ... Nella logica i pensieri vengono colti in modo da non avere altro contenuto che quello appartenente al pensiero stesso e prodotto da esso. Così i pensieri sono pensieri puri."*

> (G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, cit., § 24, Agg. 2)

La *natura* è il pensiero nell'elemento dell'esteriorità; mentre lo *spirito* è il pensiero che diventa autocosciente, che si sa come pensiero[40].

La logica speculativa e la critica alle logiche formali e trascendentali

La logica hegeliana è "logica speculativa", logica del concreto, che si oppone tanto alla logica formale (o logica dell'astratto come quella aristotelica, che si limita a considerare il pensiero nella sua struttura formale, facendo astrazione da ogni contenuto e come tale non è capace di esprimere la vita) quanto alla logica trascendentale di impronta kantiana che, pur essendo una logica non astratta ma che prende in considerazione il contenuto, tuttavia procede secondo un punto di vista unilaterale e limitato che è quello del pensare *intellettualistico* e *soggettivo*[70]. Per Kant, infatti, il pensare è l'attività dell'intelletto, dunque di qualcosa che si arresta a determinazioni finite, a opposizioni assolute fra determinazioni, per cui non è in grado di cogliere l'unità di determinazioni opposte e quindi non è in grado di cogliere il concreto. Inoltre per Kant il pensare è soggettivo nel senso che viene considerato esclusivamente come un'attività del soggetto umano, finito.

Per Hegel, al contrario, il pensare è un che di *oggettivo*, qualcosa che non si esaurisce nell'attività del soggetto. Il pensare costituisce l'anima immanente delle cose: la realtà è identità di pensiero ed essere, e quindi il reale è razionale, nel senso in cui si dice che ci sono leggi nella natura, che c'è della ragione nel mondo, che le cose in generale obbediscono a principi e a regole.

Logica speculativa e vecchia metafisica

La logica speculativa per Hegel non deve soltanto superare i limiti delle logiche formali e trascendentali, ma anche quelli della metafisica. La posizione di Hegel sulla metafisica pur essendo ambivalente (di critica e ammirazione ad un tempo), è tutto sommato chiara: Hegel infatti sostiene che una delle colpe di Kant è stata quella di avere privato il popolo tedesco della metafisica, ma «un popolo civile senza metafisica [è] simile a un tempio riccamente ornato, ma privo di santuario»[71]; con ciò, però, non si deve pensare che l'operazione di Hegel sia un ritorno ingenuo alla metafisica dogmatica pre-critica; Hegel è ben consapevole dei limiti e difetti della metafisica (come è evidente nel § dedicato alla metafisica classica nelle *Considerazioni del pensiero sull'oggettività*, in Enc. 1830)[72]. Dunque, quando Hegel scrive che

> «la scienza logica, ... costituisce la vera e propria metafisica ossia la pura filosofia speculativa[73]»

intende dire che la Logica costituisce lo sviluppo e l'inveramento di quello che un tempo si chiamava metafisica[74] Hegel, come Kant sia pure in modo diverso[75], è critico nei confronti della metafisica. Per Hegel, infatti, la metafisica presenta due grandi difetti: (1) tratta i suoi oggetti con categorie del pensare finito tipiche dell'intelletto, arrestandosi alle opposizioni fra determinazioni di pensiero; (2) è compromessa con forme rappresentative (come Dio, l'anima etc.) e non concettuali, e dunque non possiede ancora il punto di vista della logica, che deve avere a che fare esclusivamente con determinazioni di pensiero[76].

L'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio****.*

Critiche a Hegel

Nonostante abbia goduto di ampio consenso per quasi tutto l'Ottocento, Hegel e la sua filosofia sono stati oggetto di numerose critiche.

XIX secolo: Idealismo tedesco

Nell'ambito dell'idealismo tedesco, il filosofo tedesco Friedrich Schelling fu tra i primi e più severi critici di Hegel.[77] Egli, infatti, rintracciava nella filosofia hegeliana una grave impostura di fondo: dal fatto che una realtà sia razionalmente pensabile, infatti, Hegel concludeva che questa debba necessariamente esistere. Per Schelling è assurdo: il pensiero può stabilire soltanto le condizioni *negative* o necessarie (ma non sufficienti) perché qualcosa esista; la realtà effettiva, invece, non può essere creata, determinata dal pensiero logico, perché nasce da una volontà libera e irriducibile alla mera necessità razionale. Le condizioni *positive* che rendono possibile l'esistenza scaturiscono da un atto incondizionato e assoluto che, in quanto tale, è al di sopra di ogni spiegazione dialettica, mentre Hegel intendeva fare dell'Assoluto proprio il risultato di una mediazione logica, che giungerebbe a consapevolezza di sé solo a conclusione del processo dialettico[78]. Secondo Schelling è in particolare nella Natura, regno della caduta, che la filosofia hegeliana mostra tutti i suoi limiti, incapace com'è di cogliere l'aspetto volontario e non necessario del passaggio alla realtà. Il presunto estraniarsi dell'Idea nell'«Altro-da-sé» infatti avviene sempre all'interno del processo iniziale, in una maniera automatica che non rende ragione della caducità e della disgregazione a cui la Natura spesso è assoggettata.[79]

Hegel inoltre sarà uno dei principali bersagli polemici delle filosofie dell'esistenza e delle filosofie irrazionalistiche del secondo Ottocento. Arthur Schopenhauer, tra questi, definì Hegel «un ciarlatano di mente ottusa, insipido, nauseabondo, illetterato, che raggiunse il colmo dell'audacia scarabocchiando e scodellando i più pazzi e mistificati non-sensi». Schopenhauer sostenne che, se si volesse istupidire un giovane, basterebbe fargli leggere le opere di Hegel per renderlo inetto a pensare[80]; critica menzionata ironicamente da Francesco de Sanctis nel suo saggio *Schopenhauer e Leopardi*.[81] Alla rappresentazione hegeliana di un mondo retto dalla razionalità e da una finalità interna, Schopenhauer contrappone, infatti, quella di una realtà dominata da un cieco impulso irrazionale e da una pura volontà senza scopo.

Anche Friedrich Nietzsche, che per molti versi eredita la lezione di Schopenhauer, critica duramente la filosofia hegeliana.[82]

Per Søren Kierkegaard, invece, la filosofia di Hegel propone un illusorio superamento delle contraddizioni della realtà, che, invece, si presentano irresolubili nell'esistenza concreta: all'astratta logica dialettica dell'*et et*, egli propone quella drammatica e concreta dell'*aut aut*.

Di diverso tenore le critiche di Karl Marx e Ludwig Feuerbach, i quali rimproveravano a Hegel il suo ideologismo, il fatto che questi facesse discendere la realtà dall'idea, mentre secondo loro sarebbe la base materiale, economica e storica, a generare quella teoria che poi, a sua volta, tornerà a modificare la prassi. Nonostante ciò, Marx fondava il suo materialismo storico sulla dialettica hegeliana, mirando appunto a prelevarne il nocciolo razionale nascosto nel "guscio mistico".

Secondo Ferdinand Christian Baur (*Die christliche Gnosis*, 1835), la filosofia della religione di Hegel non è panteistica, ma profondamente legata allo Gnosticismo antico.[83]

XX secolo: Totalitarismo

Più recentemente Karl Popper ha definito Hegel un "profeta del totalitarismo"[84] per la sua concezione della storia in cui prevale la dimensione assoluta dello Stato. Popper respingeva anche l'idea che la dialettica hegeliana avesse un valore reale e ontologico, essendo palesemente contraria al principio di non-contraddizione. Popper contestava il fatto che le contraddizioni possano essere accolte e accettate come un dato di fatto, mentre in realtà dovrebbero servire a testimoniare l'incoerenza di una teoria e a falsificarla. Hegel invece, sostenendo che la realtà è intimamente contraddittoria, si è sottratto ad ogni logica e quindi, con fare disonesto, al rischio stesso di poter essere confutato. In proposito, Popper si è rifatto a Kant e alla differenza che questi poneva tra "opposizione logica" e "opposizione reale". Esempi di opposizione reale erano per Kant il *salire* e il *cadere*, il *sorgere* e il *tramontare*, il *debito* e il *credito*: in tutti questi casi, ciò che chiamiamo negativo è nella realtà un positivo anch'esso, perché non esistono oggetti "negativi" di per sé. Se esistono non possono venir equiparati a un non-essere; la negazione può essere solo logica. L'opposizione che su un piano astratto assume come estremi A e non-A, sul piano reale ha come estremi A e B, cioè opposti che sono entrambi positivi, reali. Hegel invece, secondo Popper, ha attribuito alla realtà le caratteristiche della logica astratta, in maniera assurda, trasferendo le contraddizioni logiche dal pensare all'essere e sostenendo, come poi avrebbe fatto Marx, l'"oggettività" del negativo.

Martin Heidegger critica Hegel sostenendo che per lui occorreva invece «tenere il sistema di Hegel in cima allo sguardo e quindi pensare in una direzione totalmente opposta»[85], aggiungendo: «io stesso non so ancora abbastanza chiaramente come debba essere definita la mia "posizione" rispetto a Hegel. Come "posizione *antitetica*" sarebbe troppo poco».[86]

Tra i critici del pensiero di Hegel si possono annoverare infine anche coloro che lamentano la complessità formale dei suoi scritti come Alexandre Koyré secondo cui il linguaggio di Hegel sarebbe «incomprensibile» e «intraducibile» con il ricorso anche a giochi di parole non sempre centrati come il famoso "aufheben". Theodor Haering[87] è convinto che sia «... un segreto di Pulcinella che nessun interprete di Hegel sia in grado di spiegare, parola per parola, una sola pagina dei suoi scritti.»[88]. Il filosofo Massimo Baldini in alcune sue pubblicazioni sul linguaggio filosofico, annovera Hegel fra i filosofi più *criptici* e *oscuri* insieme a Johann Gottlieb Fichte e a Schelling[89][90].

Razzismo

Fra la fine del '900 e gli anni 2000, la critica postcoloniale ha rivisitato molte delle dichiarazioni di Hegel sulla schiavitù e sulle origini dello spirito umano, riscontrando varie teorie apertamente razziste in linea con quelle di vari altri filosofi dell'epoca che per lungo tempo non erano state fatte oggetto di particolare analisi. Christian M. Neugebauer scrive in proposito: «Nella filosofia Europea il razzismo di Hegel rimane un fatto ben nascosto e a volte completamente sconosciuto, quando non misconosciuto, quindi non dovrebbe sorprendere che manchi qualunque tipo di seria discussione teoretica su questo punto.»[91]

Vari critici si sono concentrati sulle idee espresse da Hegel nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* e nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Ad esempio, nelle sue *Lezioni sulla filosofia della storia*, Hegel scrive: «La schiavitù è in sé e per sé un'ingiustizia, poiché l'essenza dell'uomo è la libertà; tuttavia, bisogna che prima l'uomo divenga maturo per la libertà. Perciò l'abolizione graduale della schiavitù è qualcosa di più appropriato, di più corretto che non la sua cancellazione improvvisa.»,[92][93] ma aggiunge anche: «Presso i ne[*]ri si riscontra un'estrema mancanza di coscienza della personalità: ecco perché si lasciano ridurre in schiavitù così facilmente».[94][95] O ancora: «Come già abbiamo detto, il negro incarna l'uomo allo stato di

natura in tutta la sua selvatichezza e sfrenatezza. Se vogliamo farci di lui un'idea corretta, dobbiamo fare astrazione da qualsiasi nozione di rispetto, di morale, da tutto ciò che va sotto il nome di sentimento: in questo carattere non possiamo trovare nulla che contenga anche soltanto un'eco di umanità..[96][97]

Affermazioni di questo tipo richiamano i temi e il linguaggio spesso impiegati dal cosiddetto razzismo "scientifico", una credenza pseudoscientifica che aveva iniziato a prendere piede qualche decennio prima dell'epoca di Hegel e che avrebbe poi esercitato un impatto fondamentale sulla cultura, sul pensiero e sulla politica occidentale nei secoli XVIII-XX.

Allo stesso tempo, Hegel dimostra però grande simpatia per le rivolte degli schiavi della Rivoluzione haitiana, nelle quali crede di riconoscere la dialettica signore-servo.[98] Haiti era stato infatti il primo paese ex-schiavista a introdurre i diritti umani universali, ispirati dalla Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789, prima ancora che venissero introdotti in Francia o negli Stati Uniti. Per Hegel, questo sviluppo storico dimostra la realizzazione dell'idea di libertà nella storia del mondo.[99][100]

Riferendosi all'apparente contraddizione fra le posizioni di Hegel riguardo alla schiavitù e al razzismo scientifico, la presidente dell'Associazione Internazionale per lo Studio e la Promozione della Filosofia di Hegel, Dina Emundts, ha dichiarato nel 2020: «Essere razzista e allo stesso tempo chiedere diritti umani per tutti non è una contraddizione in termini. Lo hanno fatto sia Kant che Hegel».[101]

Più in generale, commentando l'influenza di Hegel, Kant e Voltaire sull'Illuminismo europeo e le loro teorie razziste, la giornalista tedesca Alice Hasters scrive nel 2019: “L'Illuminismo dovrebbe essere ricordato come l'epoca della separazione dei poteri e dei diritti umani. Ma come si può nascondere il fatto che questi diritti umani non siano mai stati destinati a tutti? Non è un caso che la colonizzazione e la schiavitù siano aumentate enormemente con lo sviluppo delle teorie illuministe».[102]

Darrell Moellendorf rimarca però una differenza fra le posizioni razziste sostenute da Hegel e il suo sistema filosofico, affermando che le sue teorie sulla Filosofia dello Spirito non conducono necessariamente al razzismo, ma ne lasciano aperta la possibilità: il razzismo di Hegel, nella sua analisi, si spiega non tanto sul piano filosofico quanto con il clima generale di razzismo del XIX secolo.[103]

Altri autori

Secondo Glenn Alexander Magee, il dio di Hegel deve molto alla tradizione dell'Ermetismo poiché è privo di autocoscienza e crea il mondo per potersi conoscere nel nome in cui la creatura umana (o angelica) conosce e contempla la sua intima interiorità.[104]

Opere

Dopo la morte di Hegel la prima edizione delle sue opere fu pubblicata da "un gruppo di amici dello scomparso":[105]

- *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*. 18 volumi. Berlino, 1832–1845.

Questa edizione ignorava completamente i manoscritti inediti giovanili[106] ed iniziava con gli scritti del periodo jenese.

L'edizione comunemente utilizzata è quella in 20 volumi a cura di Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel, basata sulla precedente:

- *Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832 bis 1845 neu ediert*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1969–1971.

Una nuova edizione critica, basata su criteri strettamente filologici, è in corso di pubblicazione:

- *Gesammelte Werke*. URL consultato il 2 gennaio 2024. (Akademieausgabe; GW). Herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Amburgo, Meiner, 1968 ss.

Scritti giovanili

- Hegel (?); Hölderlin (?), Schelling (?), *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, a cura di Leonardo Amoroso, Pisa, Ets, 2007
- *Vita di Gesù*, a cura di A. Negri, Bari, Laterza 1971.
- *Credere e sapere*, a cura di A. Tassi, Brescia, Morcelliana, 2013.
- *Scritti teologici giovanili*, a cura di N. Vaccaro, E. Mirri, Guida, Napoli 1972. (traduzione dei *Theologische Jugendschriften* pubblicati da Herman Nohl nel 1907)
- *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Guida, Napoli 2015 (traduzione dei prime due volumi dell'edizione critica delle *Gesammelte Werke*).
- *Scritti politici (1798-1806)*, a cura di A. Plebe, Laterza, Bari 1961.
- *Le orbite dei pianeti*, a cura di A. Negri, Laterza, Roma-Bari 1984.
- *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in Primi scritti critici, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1990, pp. 1-120.
- *Fede e sapere*, in Primi scritti critici, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1990, pp. 121-261.
- *L'articolo introduttivo al "Kritisches Journal der Philosophie": Sull'essenza della critica filosofica*, a cura di S. Baritussio, in "Verifiche", 12, 1983, pp. 101-29.
- *Eleusis, carteggio. Il poema filosofico del giovane Hegel e il suo epistolario con Hölderlin*. Testo tedesco a fronte, a cura di L. Parinetto, Milano-Udine, Mimesis, 2014.
- *Il bisogno di filosofia (1801-1804)*, a cura di C. Belli e J.M.H. Mascat, Prefazione di P. Valenza e Postfazione di P. Vinci, Milano-Udine, Mimesis, 2014.
- *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, a cura di N. Merker, Laterza, Roma-Bari 1984.
- *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, a cura di R. Pettoello e E. Colombo, Brescia, Morcelliana, 2018.
- *Eticità assoluta e diritto positivo. Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale*, a cura di M. Del Vecchio, Franco Angeli, Milano 2003.
- *Scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*, a cura di A. Negri, Laterza, Bari 1962.
- *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 2008 (ed. or. 1984).
- *Logica e metafisica di Jena (1804-05)*, a cura di F. Chiereghin, traduzione, introduzione e commento di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, A. Gaiarsa, M. Giacin, F. Longato, F. Menegoni, A. Moretto, G. Perin Rossi, Verifiche, Trento 1982.
- *La filosofia della natura. Quaderno jenese (1805-1806)*, a cura di A. Tassi, Guerini, Milano 1994.
- *Aforismi jenensi* (Hegels Wastebook 1803-1806), trad. di C. Vittone, Feltrinelli, Milano 1981.
- *I principi di Hegel*, a c. di E. De Negri, Firenze 1949.
- *Primi scritti critici*, a c. di R. Bodei, Milano 1971.

Fenomenologia dello spirito

- *Fenomenologia dello spirito*, trad. di E. De Negri, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1960.
- *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000.

- *Sistema della scienza, parte prima: La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008.
- *Signoria e servitù nella «Fenomenologia dello spirito»*, a cura di A. Tassi, Brescia, Morcelliana, 2019.

Scritti di Norimberga e Heldelberg

- *La scuola e l'educazione. Discorsi e relazioni (Norimberga 1808-1816)*, a cura di L. Sichirollo, A. Burgio, Franco Angeli, Milano 1985.
- *Propedeutica filosofica*, traduzione, introduzione e note di G. Radetti, La Nuova Italia, Firenze 1951.
- *Propedeutica filosofica*, a cura di N. Cantatore e G. Guerra, Loreto Ancona, Tombolini editore, 2017.
- *Philosophische Enzyklopädie = Enciclopedia filosofica (1808-09)*, testo tedesco con traduzione italiana a fronte, note e apparati in italiano, a cura di Paolo Giuspoli, Trento, Verifiche, 2006.
- *Logica e Sistema delle scienze particolari (1810-11)*, introduzione, traduzione e note di Paolo Giuspoli, Trento, Verifiche, 2001.
- *Sul meccanismo, il chimismo, l'organismo e il conoscere*, Introduzione, traduzione e commento di L. Illetterati, Trento, Verifiche, 1996.
- *Verso la 'Scienza della logica': le lezioni di Hegel a Norimberga*, a cura di Paolo Giuspoli, Trento, Verifiche, 2000.
- *Scienza della logica. Libro primo. L'essere (1812)*, a cura di P. Giuspoli, G. Castegnaro, P. Livieri, Verifiche, Trento 2009.
- *Scienza della logica. 1. Logica oggettiva. Libro secondo*. L'essenza (1813), a cura di Paolo Giuspoli, Giovanni Castegnaro, Federico Orsini, Trento, Verifiche, 2018.
- *Scienza della logica*, trad. di A. Moni, revisione della trad. e nota introduttiva di C. Cesa, Laterza, Bari 1968.
- *Valutazione degli atti a stampa dell'assemblea dei deputati del regno del Wurttemberg negli anni 1815 e 1816*, in *Scritti politici (1798-1811)*, a cura di C. Cesa, Einaudi, Torino 1974 pp. 133-270.
- *La dialettica di Jacobi. Recensione del 1817 al terzo volume delle opere di Jacobi*, a cura di M. Del Vecchio, Franco Angeli, Milano 1984.
- *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (1817)*, trad. di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, G. F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni, A. Moretto, Verifiche, Trento 1987.
- *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. Heidelberg 1817, Brescia, Morcelliana, 2017

Scritti berlinesi

- *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di F. Messineo, Laterza, Bari 1913; nuova ed. 1954, a cura di A. Plebe, con le note autografe hegeliane.
- *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato*, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1996.
- *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello Stato* in compendio con le Aggiunte di Eduard Gans, a cura di Giuliano Marini, Roma-Bari, Laterza 1999.
- *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, introduzione di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2002 (ed. orig. 1907).

- *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, con le Aggiunte, 3 voll., a cura di V. Verra, A. Bosi, UTET, Torino 1981-2002.
- *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2007 (ed. or. 1996).
- *Scritti berlinesi. In appendice: Frammento sulla filosofia dello Spirito soggettivo*, a cura di M. Del Vecchio, Franco Angeli, Milano 2001.
- *Due scritti berlinesi su Solger e Humboldt*, a cura di G. Pinna, Liguori, Napoli 1990.
- *Il progetto inglese di riforma elettorale*, in *Scritti politici (1798-1831)*, a cura di C. Cesa, Einaudi, Torino 1972.
- *Scritti politici (1798-1831)*, a c. di C. Cesa, Torino 1972.
- *Prefazione alla "Filosofia della religione" di Hinrichs*, a c. di S. Sorrentino, Napoli 1975.
- *Dilthey, Hegel, Giordano Bruno*, Agorà & Co., 2018. (Nel volume si pubblicano le traduzioni di alcuni testi dedicati a Giordano Bruno composti da Hegel e da Dilthey)
- *Lezioni sulla logica (1831)*, a cura di G. Frilli, Pisa, ETS, 2018.
- *Come il senso comune debba comprendere la filosofia*, Pisa, ETS, 2017.
- *Detti memorabili di un filosofo*, Roma, Editori Riuniti, a cura di N. Merker, Roma, Editori Riuniti, 2017.
- *Sistema dell'eticità*, a cura di A. Tassi, Brescia, Morcelliana, 2016.
- *Le maniere scientifiche di trattare il diritto naturale*. Testo tedesco a fronte, a cura di C. Sabbatini, Milano, Bompiani, 2016.
- *Sul Wallenstein. Tragedia senza dialettica*, a cura di F. Valagussa, Milano, AlboVesorio, 2014.
- *Prefazione alla Filosofia della religione di Hinrichs*, a cura di S. Achella, Napoli-Salerno, Orthotes, 2014.
- *Antigone*, a cura di E. Virgili, Milano, AlboVersorio, 2014.
- *Il metodo della filosofia. La prefazione alla «Scienza della logica» e alla «Filosofia del diritto»*, Firenze, Le Lettere, 2012.
- *Eticità assoluta e diritto positivo. Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale*, a cura di M. Del Vecchio, Milano, Franco Angeli, 2011.

Corsi tenuti ad Heidelberg e Berlino

- Sul meccanismo, il chimismo, l'organismo e il conoscere, a cura di L. Illetterati, Trento, 1996.
- Filosofia della natura. La lezione del 1819-20, a cura di M. Del Vecchio, Franco Angeli, Milano 2007.
- Filosofia della natura. Lezioni del 1823-1824, a cura di M. Del Vecchio, Franco Angeli, Milano 2009.
- Lezioni sulla filosofia dello spirito (1827-1828), a cura di R. Bonito Oliva, Guerini, Milano 2000.
- Lezioni di filosofia del diritto. Secondo il manoscritto di Wannenmann. Heidelberg 1817/1818, a cura di P. Becchi, Istituto Benincasa, Napoli 1993).
- Lezioni sulla filosofia della storia, a cura di G. Calogero, C. Fatta, 4 voll., La Nuova Italia, Firenze 1941-63.
- Lezioni sulla filosofia della storia, a cura di G. Bonacina, L. Sichirollo, Laterza, Roma-Bari 2008 (ed. or. 2003).
- Filosofia della storia universale. Secondo il corso tenuto nel semestre invernale 1822-23. Sulla base degli appunti di K. G. van Griesheim, H. G. Hotho e F. C. H. V van Kehler, a cura di K.-H. Ilting, K. Brehmer, H. N. Seelmann, introduzione di S. Della Valle, Einaudi, Torino 2001.

- Lezioni sulla storia della filosofia, a cura di E. Codignola, G. Sanna, 3 voll., La Nuova Italia, Firenze 19733.
- Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio, a cura di G. Borruso, Laterza, Bari 1970.
- Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio, a cura di A. Tassi, Morcelliana, Brescia 2009.
- Lezioni di estetica. Corso del 1823, nella trascrizione di H. G. Hotho, a cura di P. D'Angelo, Laterza, Roma-Bari 2007 (ed. or. 2000).
- Estetica, a cura di N. Merker, N. Vaccaro, 2 voli., Einaudi, Torino 1976.
- Estetica. Testo tedesco a fronte, a cura di F. Valagussa, Milano, Bompiani 2012.
- Lezioni sulla filosofia della religione, 3 voll., a cura di E. Oberti, G. Borruso, Zanichelli, Bologna, 1974 (2 volumi).
- Lezioni di filosofia della religione, a cura di R. Garaventa, S. Achella, 2 voll., Guida, Napoli 2003-08.
- Lezioni sulla storia della filosofia, 3 voll., a cura di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1973.
- Lezioni sulla storia della filosofia, tenute a Berlino nel semestre invernale del 1825-1826, tratte dagli appunti di diversi uditori. In appendice i manoscritti delle introduzioni del 1820 e del 1823, a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2009.
- Lezioni su Platone (1825-1826). Testo del quaderno di K. G. van Griesheim pubblicato da J.-L. Vieillard Baron, a cura di G. Orsi, Guerini, Milano 1995.
- Estetica. Il manoscritto della «Bibliothèque Victor Cousin», a cura di D. Giugliano, Torino, Einaudi, 2017.
- Introduzione all'Enciclopedia (1830), Roma, Studium, 2017.
- Lezioni sulla logica (1831), a cura di Guido Frilli, Pisa, ETS 2018.
- Scritti storici e politici, a cura di D. Losurdo, Roma-Bari, 1997.

Nel novembre 2022, sono state scoperte migliaia di pagine di appunti inediti relativi alle lezioni tenute ad Heidelberg.[107]

Epistolario

- Epistolario, a cura di P. Manganaro, 2 voll., Guida, Napoli 1983-88.
- Lettere, a cura di P. Manganaro, V. Spada, Laterza, Bari 1972.

Note

1. ^ Maria Grazia Ferraris, *Note sul "Diario di viaggio sulle Alpi Bernesi" di Friedrich Hegel, a cura di Roberto Taioli*, su *La presenza di Èrato*, 8 maggio 2020. URL consultato il 29 agosto 2020.
2. ^ Diego Fusaro, *L'evoluzione della filosofia dopo l'HEGELISMO*, su *Azione Prometeo*, 8 luglio 2015. URL consultato il 2 settembre 2020.
3. ^ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich., *Lezioni sulla storia della filosofia.*, La Nuova Italia, 1967, p. 307, OCLC 954995853. URL consultato il 19 novembre 2018.
4. ^ Sergio Landucci, *La contraddizione in Hegel*, Firenze, La Nuova Italia, 1978.
5. ^ cfr. F. Chiereghin, *Hegel e la metafisica classica,* CEDAM, Padova, 1990.
6. ^ A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
7. ^ "il *Parmenide* dello stesso Platone, certamente la più grande opera d'arte della dialettica antica", Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, Prefazione.
8. ^ cfr. il capitolo dedicato ad "Aristotele" in G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia,* Laterza, Roma-Bari 2013.
9. ^ Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, Prefazione,

10. ^ "Proclo dunque è molto più determinato di Plotino, e si è spinto inoltre più innanzi di lui; anzi si può affermare che in questo rispetto egli contenga quanto di meglio e di più perfetto abbiano saputo dare i Neoplatonici." Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Vol. III, 1, Firenze, La Nuova Italia, 1934, p. 77
11. ^ In una puntata di *"Caffè Filosofico"* (archiviato dall'url originale il 9 settembre 2018)., Remo Bodei ricorda tuttavia che durante il periodo di Tubinga il giovane filosofo sarebbe stato talvolta punito per la sua indisciplina.
12. ^ Traduzione italiana in: Hegel, *Scritti giovanili*, Napoli-Salerno, Ortothes, 2015, pp. 43-77.
13. ^ "La compagnia di Hegel è molto salutare per me. Adoro le persone accomodanti di buon senso [die ruhigen Verstandesmenschen], perché uno può orientarsi così bene tramite loro, quando non si sa come stanno le cose con se stessi e il mondo." Holderlin, lettera a Christian Ludwig Neuffer, del 17 febbraio 1797
14. ^ *Briefe von und an Hegel. Band 4, Teil 1: Dokumente und Materialien zur Biographie*, Hamburg, Felix Meiner, 1977, n. 46, p. 54
15. ^ La versione *Philosophiae nullam operam impendit*, riportata da Eduard Zeller, in "Über Hegels theologische Entwicklung". In: *Theologische Jahrbuch* 4, (1845), 192–206, p. 205s. è errata, come era già stato rilevato, tra gli altri, da Galvano della Volpe: *Hegel romantico e mistico (1793-1800)*, Firenze, Le Monnier, 1929, p. 14.
16. ^ L'autografo è di Hegel, ma la critica più recente propende per l'ipotesi che il manoscritto sia la copia di un testo di Hölderlin (Eckart Forster, " 'To Lend Wings to Physics Once Again': Holderlin and the 'Oldest System-Programme of German Idealism' ", *European Journal of Philosophy*, 3.2, 19, 1995, pp. 174-195).
17. ^ Herman Nohl (a cura di), *Theologischen Jugendschriften nach den Handschriften der Königlichen Bibliothek in Berlin*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1907.
18. ^ (**LA**) G.W.F. Hegel, *Dissertatio philosophica de Orbitis Planetarum*.
19. ^ (**EN**) G.W.F. Hegel, *Philosophical Dissertation on the Orbits of the Planets* (**PDF**).; tr. it. *Le orbite dei pianeti*., Bari, Laterza 1984, ISBN 978-88-42-02488-0.
20. ^ L'affermazione che Hegel avrebbe teorizzato che non può esserci un altro pianeta fra Marte e Giove, mentre ne era stato appena scoperto uno da Giuseppe Piazzi il 1º gennaio 1801, pianeta poi rivelatosi l'asteroide Cerere, è priva di fondamento: Edward Craig e Michael Hoskin, *Hegel and the Seven Planets*, in *Journal for the History of Astronomy*, vol. 23, n. 3, agosto 1992, pp. 208-210. Da questa presunta affermazione deriva il famoso motto Tanto peggio per i fatti.
21. ^ Joerg Huettner, *Hegel im witzigen Kontext. – Buchnotiz zu: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Dissertatio philosophica de orbitis planetarum […]*, In: Philosophische Rundschau 70.3 (2023), p. 367–375.
22. ^ Si veda la testimonianza di Heinrich Gustav Hotho che fu suo allievo: *Ritratto di Hegel a Berlino* (**PDF**)., pp. 19-20.
23. ^ Hegel, *Epistolario*, vol. 1, p. 233. *Anteprima disponibile*. su books.google.it.
24. ^ Lettera a Friedrich Immanuel Niethammer del 10 ottobre 1811.
25. ^ In Guido De Ruggiero, *Storia della filosofia*, Volume 8, Laterza, 1966 p.30
26. ^ *C'era una volta il mondo di Hegel*, su *doppiozero.com*.
27. ^ (**DE**) *Mitschrift von Hegel-Vorlesung entdeckt* [*Scoperte nuove trascrizioni delle lezioni di Hegel*], in *Die Zeit*, 24 novembre 2022. URL consultato il 7 dicembre 2022.
28. ^ Roberto Esposito, *La scoperta che rivoluziona Hegel*, in *la Repubblica*, 30 novembre 2022.
29. ^ Antonio Gargano: *L'idealismo tedesco - Fichte, Schelling, Hegel*
30. ^ Jacques D'Hondt, *Hegel segreto*.
31. ^ Jacques D'Hondt, *Hegel*, pp.20-21.
32. ^ Hegel, Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito* (1807)

33. ^ Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Introduzione § 14, tr. Croce, p. 22.
34. ^ Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Introduzione § 16, tr. Croce, pp. 23-25.
35. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, Pref., La Nuova Italia, Firenze 1960, p. 39
36. ^ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1973, vol. I, pp. 216-217
37. ^ Raffaella Santi, *Platone, Hegel e la dialettica*, Parte 1, Vita e Pensiero, 2000, p.119
38. ^ cfr. Herbert Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Klostermann, Frankfurt am Mein 1932.
39. ^ (**DE**) G.W.F. Hegel, *Vorrede*, in *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Berlin, Nicolaischen Buchhandlung, 1821, p. XIX, ISBN non esistente. URL consultato il 18 gennaio 2016.
40. *Luca Illetterati*., P. Giuspoli, G. Mendola, *Hegel*, Carocci, Roma 2010, pp. 113 ss.
41. ^ Remo Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, il Mulino, Bologna 2013, I, § 5
42. ^ Remo Bodei, *La civetta e la talpa*, cit.
43. ^ cfr. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, Pref. 1812, 2 voll., Laterza, Roma-Bari, p. 30. - Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio,* con le *Aggiunte*, a cura di V. Verra, vol. 1, Utet, Torino 1981, §§ 24-5.
44. ^ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, con le *Aggiunte*, a cura di V. Verra, vol. 1, Utet, Torino, 1981, § 24, Ann.
45. ^ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, § 24, Aggiunta n. 1.
46. ^ Sulla nozione di pensiero oggettivo cfr. P. Giuspoli, *Introduzione: la Scienza della logica come teoria generale dei processi di mediazione razionale*, in G.W.F. Hegel, *Scienza della logica. Libro primo. L'essere (1812)*, a cura di P. Giuspoli, G. Castegnaro e P. Livieri, Verifiche, Trento 2009, pp. IX-CXXIV; C. Halbig, *Pensieri oggettivi*, «Verifiche», 36 (2007), pp. 33-60; Luca Illetterati, *L'oggettività del pensiero. La filosofia di Hegel tra idealismo, anti-idealismo e realismo: un'introduzione*, «Verifiche», 36 (2007), pp. 13-31; W. Jaeschke, *Objektives Denken. Philosophiehistorische Erwägungen zur Konzeption und zur Aktualität der spekulativen Logik*, «The Independent Journal of Philosophy», 3 (1979), pp. 23-37; A. Ferrarin, *Il pensare e l'io. Hegel critico di Kant*, Carocci, Roma 2016.
47. ^ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 25
48. ^ G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, Introd., vol. 1, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 31.
49. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia* cit., § 79, p. 246.
50. ^ A. Ferrarin, *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, Carocci, Roma 2016, § 2.1.
51. ^ Gustav Mueller, "The Hegel Legend of 'Thesis-Antithesis-Synthesis' ", *Journal of the History of Ideas*, 19 (1958), 411-414., ristampato in Jon Stewart (ed.), *The Hegel Myths and Legends*, Evanston, Northwestern University Press, 1996, pp. 301-305.
52. ^ Il primo ad utilizzarla è stato Fichte nella prima edizione del 1794 della *Wissenschaftslehre* (*Dottrina della scienza*), *Parte prima. Principi dell'intera dottrina della scienza, § 3. Terzo principio, condizionato secondo la sua forma*.

53. ^ R. Bodei, *La civetta e la talpa* cit., cap. 3, n. 2: "Ci si è spesso soffermati sulla cosiddetta *prima triade* di concetti esposta nella *Scienza della logica* (essere, nulla, divenire) per affermare che le categorie utilizzate da Hegel si sviluppano – secondo uno schema diffusissimo ma falso, anche perché Hegel non si è mai servito di questi termini – al ritmo di «tesi», «antitesi», «sintesi». In realtà, il «superamento» (Aufhebung) degli opposti in conflitto avviene nel senso del *tollere* latino, in particolare dell'espressione *Ecce agnus qui tollit peccata mundi,* che «toglie» i peccati, nel senso che ne toglie il peso, senza, però, dimenticare ciò che è accaduto, il passato. La presunta «sintesi» consiste nel non dimenticare o cancellare le opposizioni di partenza, che servono astrattamente a pensare il concetto che ne risulta, nel passare dalla «dialettica» alla «speculazione». Nel caso della cosiddetta prima triade, il «divenire» è pensabile in quanto categoria che, nello stesso tempo, include e cancella l'«essere» e il «nulla». Lo sviluppo delle successive categorie, fino alla conclusione della Scienza della logica, appare come un auto-movimento, un loro spontaneo dispiegarsi in cui il pensiero soggettivo fa da spettatore".
54. ^ G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, Pref. 1812, 2 voll., Laterza, Roma-Bari, p. 6
55. ^ G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia,* Introduzione 1825-6, Laterza, Roma-Bari, pp. 8-10.
56. ^

> «Il bocciolo dilegua nel dischiudersi del fiore, e si potrebbe dire che quello viene confutato da questo; allo stesso modo, la comparsa del frutto mette in chiaro che il fiore è un falso modo di esistere della pianta, e il frutto ne prende il posto come verità di essa. Queste forme non si limitano a essere differenti, ma, in quanto reciprocamente incompatibili, si rimuovono a vicenda. La loro natura fluida ne fa però, nel contempo, momenti dell'unità organica, in cui non soltanto esse non sono in contrasto, ma l'una non è meno indispensabile dell'altra: ed è solamente questa pari necessità a costituire la vita del tutto. Dell'assoluto, bisogna dire che è essenzialmente risultato, che solo alla fine è ciò che è in verità; e appunto in questo consiste la sua natura: essere qualcosa di effettivo, soggetto, o divenire-se-stesso. Il vero è l'intero, e l'intero è un processo.»
>
> (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia dello Spirito,* Pref., p. 2)

57. G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari, p. 159.
58. ^ "Toglimento" è la traduzione che viene preferita fra gli studiosi del pensiero hegeliano come E. De Negri nella sua traduzione della *Fenomenologia* o anche da B. Croce per l'*Enciclopedia*. Altre traduzioni non fuorvianti sono quelle di "superamento" (V. Verra) e di "levamento" (G. Garelli). La traduzione con "rimozione" di (Vincenzo Cicero) può generare equivoci visto il significato preciso che questo termine ha assunto all'interno degli studi di psicologia di orientamento freudiano dove la rimozione è il momento psicologico collegato alla "sublimazione". Quindi questa traduzione presenta l'inconveniente di raffigurare l'Aufhebung come un movimento in cui il "momento" viene tolto, ma in quanto sublimato viene rimosso dalla sfera della coscienza. (Sul problema della traduzione di Aufhebung: F. Chiereghin, *Note sul modo di tradurre "aufheben"*, in *Verifiche*, 25 (1996), pp. 233-49.
59. ^ cfr. S. Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*, Purdue University Press, West Lafayette 2006.
60. ^ GG. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 2004, p. 101.
61. ^ *Intelletto in Enciclopedia dei ragazzi (2005)*.
62. ^ cfr. P. Giuspoli, *Idealismo*, in Id. e L. Illetterati (a cura di), *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, Carocci, Roma 2016, pp. 75-102. cfr. F. Beiser, *The Fate of Reason German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Harvard 1987.

63. ^ cfr. P. Giuspoli, *Idealismo e concretezza. Il paradigma epistemico hegeliano*, Franco Angeli, Roma 2013.
64. ^ cfr. *Luca Illetterati L'oggettività del pensiero. La filosofia di Hegel tra idealismo, anti-idealismo e realismo: un'introduzione* (**PDF**)., in "Verifiche", 36 (2007), pp. 13-31: "Hegel può essere letto tanto come un prosecutore dell'impostazione trascendentalistica kantiana in direzione di una sua ulteriore radicalizzazione, quanto anche come il suo critico più radicale. Ovvero, se si vuole, tanto un **"idealista"**, per usare una categoria con la quale si tende spesso a identificare la filosofia di Hegel, quanto però anche un **"anti-idealista"**, nella misura in cui la filosofia di Hegel vuole superare un'impostazione ipertrascendentalistica e forse anche un **"realista"** se è vero che il superamento del trascendentalismo passa attraverso il riconoscimento di un'idea del pensiero e del concetto che non è "mentalistica", ma lo connota come qualcosa che non è affatto estraneo alla dimensione della realtà e del mondo" (p. 19).
65. ^ cfr. L. Illetterati, *L'oggettività del pensiero*, cit.; C. Cesa, *Introduzione* in G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari.
66. ^ cfr. F. Chiereghin, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 1994, § 1.
67. ^ cfr. Jean Hyppolite, *Genesi e struttura della* Fenomenologia dello Spirito *di Hegel*, La nuova Italia, Firenze 1972, parte I.
68. ^ Per la distinzione fra figure e momenti cfr. F. Chiereghin, La *Fenomenologia,* cit. e L. Illetterati et al., *Hegel*, cit., § 2.
69. ^ La traduzione italiana di A. Moni-C. Cesa per Laterza riporta il testo della seconda edizione per la prima parte (Dottrina dell'essere). Il testo della prima edizione (1812), invece, è disponibile in traduzione italiana come: *Scienza della logica. Libro primo. L'essere (1812)*, a cura di P. Giuspoli, G. Castegnaro e P. Livieri, Verifiche, Trento 2009.
70. ^ cfr. Leo Lugarini, *La trasformazione hegeliana della problematica categoriale*, in G. Movia (a cura di), *La logica di Hegel e la storia della filosofia*, Atti del Convegno inter-nazionale di Cagliari (20-22 aprile 1993), Edizioni AV, Cagliari 1996, pp. 159-183. - cfr. anche S. Houlgate, *Hegel's Logic*, in F. C. Beiser (ed. by), *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*, Cambridge University Press, NY 2008, pp. 111-134
71. ^ G. W. F. Hegel, *Prefazione alla prima edizione* [1812], in Id., *Scienza della logica* [1831^2], trad. it. di A. Moni [1923], rivista e aggiornata da C. Cesa [1968], vol. I, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 4.
72. ^ cfr. S. Houlgate, *Hegel's Logic*, in F. C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*, Cambridge University Press, NY 2008, pp. 111-134.
73. ^ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, Prefazione alla prima edizione, pagg.5-6
74. ^ A conferma del fatto che la logica speculativa costituisca un superamento della metafisica si può riferire il fatto che Hegel stesso ha esplicitamente abbandonato il progetto di scrivere una metafisica con la stesura della Fenomenologia. Negli anni di Jena antecedenti al 1807, infatti, il sistema di Hegel presentava una struttura assai diversa da quella che si troverà realizzata nell'Enciclopedia: la prima parte del Sistema, infatti, era costituito da una *Logica e Metafisica* (cfr. G. W. F. Hegel, *Logica e Metafisica di Jena 1804-05*, a cura di F. Chiereghin, Verifiche, Trento 1982.), in cui la logica faceva da introduzione alla metafisica speculativa; a partire dal 1807 Hegel modifica il progetto di sistema, e con esso il ruolo della Logica che ora sostituisce la Metafisica come prima parte del sistema (cfr. F. Chiereghin, *Storia della filosofia e sistema: il significato storico-speculativo della trasformazione della metafisica in logica secondo Hegel*, in *La logica di Hegel e la storia della filosofia*, Atti del Convegno internazionale di Cagliari (20-22 aprile 1993), a cura di G. Movia, Edizioni AV, Cagliari 1996, pp. 25-47.)

75. ^ Hegel condivide la critica di Kant alla metafisica portata avanti nella "Dialettica trascendentale" della *KrV*; la reputa, però, inadeguata e fallimentare, nella misura in cui (1) non è capace di mettere in discussione il modello finito di razionalità promosso da quella, e (2) promuove una visione delle categorie logiche come prive di qualsiasi oggettività e realtà, ridotte a mere forme del pensare soggettivo. cfr. *S. HOULGATE, Hegel, Nietzsche and the Criticism of metaphysics*., Cambridge University Press, Cambridge 1986, pp. 119-21.
76. ^ cfr. A. Nuzzo, *Introduzione. Logica e metafisica hegeliane: problemi interpretativi*, in *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, a cura di A. Nuzzo, Carocci, Roma 1993; - Id., *La logica*, in *Guida a Hegel*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1997, 2002, pp. 39-82; - S. Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*, Purdue University Press, West Lafayette 2006.
77. ^ Hans-Georg Gadamer, *Hegels Dialektik* (1970), trad. it. a cura di R. Dottori e C. Angelino, *La dialettica di Hegel*, pp. 108-109, Torino, Marietti, 1971, cit in: Giulio Severino, *Inconscio Fondamento Abisso nella «Scienza della Logica» di Hegel*, pag. 50, nota 30 (https://books.google.it/books?id=qlqZDwAAQBAJ&&pg=PA50#v=onepage&q&f=false), in "Il Pensiero. Rivista di Filosofia", vol. XXXIII, fascicoli 1-2, anno 1993.
78. ^ Schelling, *Filosofia della rivelazione*, Bompiani, 2002, trad. di Adriano Bausola, p. 151: "Per quanto riguarda Hegel, questi si vantava proprio di avere Dio come Spirito Assoluto a conclusione della filosofia. Ora, si può pensare uno Spirito Assoluto che non sia al contempo assoluta personalità, un essere assolutamente consapevole di sé?"
79. ^ Leonardo Lotito, *Potenza e concetto nella critica schellinghiana a Hegel*, Milano, Guerini, 2006.
80. ^ Arthur Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*
81. ^ Francesco De Sanctis, *Schopenhauer e Leopardi*
82. ^ Karl Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Torino, Einaudi, 1949
83. ^ DOI: 10.1093/acprof:oso/9780198798415.003.0006 (https://dx.doi.org/10.1093%2Facprof%3Aoso%2F9780198798415.003.0006)
84. ^ K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici. Hegel e Marx falsi profeti*, vol. II, Armando Armando, Roma 1974, pp. 46-47
85. ^ Heidegger, *Beiträge Zur Philosophie: Vom Ereignis* (1938), in *Contributions to Philosophy: from Enowning*, Indiana University Press, 1999, pag. 123.
86. ^ Cit. di Heidegger da una lettera a Hans-Georg Gadamer del 2 dicembre 1971, in: Gadamer, *La dialettica di Hegel*, trad. di R. Dottori, Marietti, Genova 1996, pag. 187.
87. ^ Theodor Haering, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, Leipzig, B. G. Teubner, 1929, Vol. I, Prefazione.
88. ^ Massimo Baldini, *Elogio dell'oscurità e della chiarezza*, Armando Editore, 2004, p. 89
89. ^ *Contro il filosofese*, di Massimo Baldini, Laterza Editori, Bari-Roma 1991
90. ^ *Parlar chiaro, parlare oscuro*, di Massimo Baldini, Laterza Editori, Bari-Roma 1989
91. ^ (**EN**) Christian M. Neugebauer, *The Racism of Hegel and Kant* (**XML**), in *Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Brill, 1990, p. 259, ISBN 9789004452268.
92. ^ G.F.W. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Bari, Laterza, 2003, p. 87.
93. ^ (**DE**) Henning Ottmann, *Herr und Knecht bei Hegel. Bemerkungen zu einer mißverstandenen Dialektik*, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 35, n. 3/4, Vittorio Klostermann, 1981, pp. 365–384.
94. ^ G.F.W. Hegel, *Gesammelte Werke - 25.1 - Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes I. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1822*, Amburgo, Felix Meiner, 2008, p. 35.

95. ^ (DE) Daniel James e Franz Knappik, *Rassismus bei Hegel: Wie soll die Philosophie damit umgehen?*, su *FAZ.NET*, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 8 ottobre 2021. URL consultato il 29 aprile 2023.
96. ^ G.F.W. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Bari, Laterza, 2003, p. 82.
97. ^ (DE) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *"Fondamenti Geografici della Storia del Mondo", in: Lezioni sulla filosofia della storia*, su *Project Gutemberg*, Eduard Gans, 1837. URL consultato il 29 aprile 2023.
98. ^ (DE) Susan Buck-Morss, *Hegel und Haiti: Für eine neue Universalgeschichte*, Suhrkamp Verlag, 2011.
99. ^ (EN) Patricia Anne Simpson, *Hegel, Haiti, and Universal History (review)*, in *Comparative Literature Studies*, vol. 48, n. 2, 2011, pp. 246–249. URL consultato il 29 aprile 2023.
100. ^ (EN) Nick Nesbitt, *Haiti, Hegel, and the politics of prescription*, in *Postcolonial Studies*, vol. 13, n. 4, 2010, pp. 489–494. URL consultato il 29 aprile 2023.
101. ^ (DE) red./APA/dpa, *War Hegel ein Rassist? Philosophen streiten bei Festakt*, su *Die Presse*, diepresse.com, 11 settembre 2020. URL consultato il 29 aprile 2023.
102. ^ (DE) Alice Hasters, *Was weiße Menschen nicht über Rassismus hören wollen, aber wissen sollten*, München, Carl Hanser Verlag, 2019, ISBN 978-3-446-26425-0.
103. ^ (EN) D. Moellendorf, *Racism and rationality in Hegel's philosophy of subjective spirit*, in *History of Political Thought*, vol. 13, n. 2, Imprint Academic, Febbraio 1992, pp. 243-255. URL consultato il 29 aprile 2023.
104. ^ Glenn Alexander Magee, *God and the Hermetic tradition*, Cornell University Press, 2001, p. 255.
105. ^ Walter Jaeschke, *Sull'edizione delle opere di Hegel*. URL consultato il 14 giugno 2019 (archiviato dall'url originale il 21 giugno 2021).
106. ^ Karl Rosenkranz nella sua *Vita di Hegel* (1844) Introduzione, traduzione note e apparati di Remo Bodei, Milano, Bompiani 2012, ne pubblicò alcuni estratti.
107. ^ *Why are Hegel's writings on philosophy so difficult to read? Or are the really?*, su *amp.scroll.in*.

Bibliografia

Sulla vita di Hegel

- Karl Rosenkranz, *La vita di Hegel*, Bompiani 2012 (edizione originale 1844).
- Horst Althaus, *Vita di Hegel. Gli anni eroici della filosofia*, Laterza 1993.
- Terry Pinkard, *Hegel: Il filosofo della ragione dialettica e della storia*, Hoepli 2018.
- Jürgen Kaube, *Il mondo di Hegel*, Einaudi 2022.

Fonti citate

- Baldini M., *Contro il filosofese*, Laterza, Roma-Bari 1991.
- Baldini M., *Elogio dell'oscurità e della chiarezza*, Armand, Roma 2004.
- Baldini M., *Parlar chiaro, parlare oscuro*, Laterza, Roma-Bari 1989
- Beiser F., *The Fate of Reason German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Harvard 1987.
- Bodei R., *Sistema ed epoca in Hegel*, il Mulino, Bologna 1975 (poi: *La civetta e la talpa*. *Sistema ed epoca in Hegel*, il Mulino, Bologna 2014).

- Cesa C., *Introduzione* in G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari.
- Cesa C. (a cura di), *Guida a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- Chiereghin F., *Hegel e la metafisica classica,* CEDAM, Padova, 1990.
- Chiereghin F., *Note sul modo di tradurre "aufheben"*, «Verifiche», 25 (1996), pp. 233–49.
- Chiereghin F., *Storia della filosofia e sistema: il significato storico-speculativo della trasformazione della metafisica in logica secondo Hegel*, in *La logica di Hegel e la storia della filosofia*, Atti del Convegno internazionale di Cagliari (20-22 aprile 1993), a cura di Movia G., Edizioni AV, Cagliari 1996, pp. 25–47.
- D'Hondt J., *Hegel segreto*. *Ricerche sulle fonti nascoste del pensiero hegeliano*, Guerini e associati, Milano 1989.
- De Ruggiero G., *Storia della filosofia*, Volume 8, Laterza, Roma-Bari 1966.
- De Sanctis F., *Schopenhauer e Leopardi*, La città del sole, Napoli 2007.
- Ferrarin A., *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Ferrarin A., *Il pensare e l'io. Hegel critico di Kant*, Carocci, Roma 2016
- Gargano A. *L'idealismo tedesco - Fichte, Schelling, Hegel*, Napoli, La città del sole, 1998.
- Giuspoli P., *Idealismo e concretezza. Il paradigma epistemico hegeliano*, Franco Angeli, Roma 2013.
- Giuspoli P., *Idealismo*, in *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, a cura di Id. e Illetterati L., Carocci, Roma 2016, pp. 75–102.
- Giuspoli P., *Introduzione: la Scienza della logica come teoria generale dei processi di mediazione razionale*, in Hegel G.W.F., *Scienza della logica. Libro primo. L'essere (1812)*, a cura di Giuspoli P., Castegnaro G. e Livieri P., Verifiche, Trento 2009, pp. IX-CXXIV.
- Halbig C., *Pensieri oggettivi*, «Verifiche», 36 (2007), pp. 33–60.
- Hyppolite J., *Genesi e struttura della* Fenomenologia dello Spirito *di Hegel*, La Nuova Italia 1972.
- Houlgate S., *Hegel, Nietzsche and the Criticism of metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.
- Houlgate S., *Hegel's Logic*, in Beiser F.C. (ed. by), *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*, Cambridge University Press, NY 2008, pp. 111–134.
- Houlgate S., *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*, Purdue University Press, West Lafayette 2006.
- Illetterati L., Giuspoli P., Mendola G., *Hegel*, Carocci, Roma 2010.
- Illetterati L., *L'oggettività del pensiero. La filosofia di Hegel tra idealismo, anti-idealismo e realismo: un'introduzione*, «Verifiche», 36 (2007), pp. 13–31
- Jaeschke W., *Objektives Denken. Philosophiehistorische Erwägungen zur Konzeption und zur Aktualität der spekulativen Logik*, «The Independent Journal of Philosophy», 3 (1979), pp. 23–37
- Lotito L., *Potenza e concetto nella critica schellinghiana a Hegel*, Guerini e associati, Milano 2006.
- Löwith K., *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 1949.
- Lugarini L., *La trasformazione hegeliana della problematica categoriale*, in G.Movia (a cura di), *La logica di Hegel e la storia della filosofia*, Atti del Convegno inter-nazionale di Cagliari (20-22 aprile 1993), Edizioni AV, Cagliari 1996, pp. 159–183
- Marcuse H., *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Klostermann, Frankfurt am Mein 1932.
- Nohl, Herman (a cura di), *Die Theologischen Jugendschriften nach den Handschriften der Königlichen Bibliothek in Berlin*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1907.

- Nuzzo A., *Introduzione. Logica e metafisica hegeliane: problemi interpretativi*, in *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, a cura di A. Nuzzo, Carocci, Roma 1993.
- Nuzzo A, *La logica*, in *Guida a Hegel*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1997, 2002, pp. 39–82.
- Piovani P., *Indagini di storia della filosofia: incontri e confronti*, Liguori, Napoli 2006.
- Popper K., *La società aperta e i suoi nemici. Hegel e Marx falsi profeti*, vol.II, Armando Armando, Roma 1974.
- Santi R., *Platone, Hegel e la dialettica*, Vita e Pensiero, Milano 2000.
- Schelling F., *Filosofia della rivelazione*, Bompiani, Milano 2002.
- Schopenhauer A., *Parerga e Paralipomena*, Adelphi, Milano 1999.

Altri studi

- *Interpretazioni hegeliane*, Firenze, La Nuova Italia, 1980.
- *La logica di Hegel e la storia della filosofia*, Edizioni AV, Cagliari 1996.
- Theodor Adorno, *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna, 1971.
- Giuseppe Bedeschi, *Hegel*, Laterza, Bari 1993.
- Paolo Bettineschi, *Contraddizione e verità nella logica di Hegel*, Vita e Pensiero, Milano 2010.
- Ernst Bloch, *Soggetto - oggetto. Commento a Hegel*, Bologna, Il Mulino, 1975.
- Norberto Bobbio, *Studi hegeliani. Diritto, società civile, stato*, Einaudi, Torino 1981.
- Claudio Cesa, *Hegel filosofo politico*, Guida, Napoli 1976.
- Lucio Cortella, *Dopo il sapere assoluto. L'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica*, Guerini e associati, Milano 1995.
- Benedetto Croce, *Saggio sullo Hegel*, Bibliopolis, Napoli, 2006.
- Enrico De Negri, *Interpretazione di Hegel*, Sansoni, Firenze 1969.
- Guido De Ruggiero, *Hegel*, Roma - Bari, Laterza, 1975.
- Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981.
- Alexandre Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Milano, Adelphi, 1996.
- Domenico Losurdo, *Hegel, Marx e la tradizione liberale. Libertà, uguaglianza, Stato*, Editori Riuniti, Roma 1988.
- Karl Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Torino, Einaudi, 1949.
- Leo Lugarini, *Hegel. Dal mondo storico alla filosofia*, Guerini e associati, Napoli 2000.
- Leo Lugarini, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Una rilettura della scienza della logica*, Guerini e associati, 1998.
- György Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Einaudi, 1960.
- Glenn Alexander Magee, *Hegel e la tradizione ermetica (https://books.google.it/books?id=ZprLCQAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=it#v=onepage&q&f=false)*, Roma, Edizioni Mediterranee, 2013, 327 pp.[1]
- Herbert Marcuse, *Ragione e rivoluzione*, Bologna, Il Mulino 1966 (ed. or. 1941).
- Terry Pinkard, *La fenomenologia di Hegel. La socialità della ragione*, Milano, Mimesis, 2013. ISBN 978-88-575-1928-9
- Robert Buford Pippin, *Sull'autocoscienza in Hegel. Desiderio e morte nella fenomenologia dello spirito*, Lecce, Pensa Multimedia, 2014. ISBN 978-88-6760-224-7
- Antonio Pirolozzi, *La Civetta e la Croce. Filosofia e Religione Cristiana in Hegel*. Nuova edizione riveduta e aggiornata, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2022. ISBN 978-886542-859-7

- Antonio Pirolozzi, *In Principio era il Logos E il Logos si fece carne. Hegel commenta il Prologo giovanneo*, ETS edizioni, Pisa 2021. ISBN 978-884676062-3
- Otto Pöggeler, *Hegel: l'idea di una fenomenologia dello spirito*, a cura di Antonella De Cieri, Napoli, Guida, 1986, ISBN 88-7042-774-9.
- Karl Popper, *La società aperta e i suoi nemici. Vol. 2: Hegel e Marx falsi profeti*, Armando Editore, 2004, ISBN 978-88-8358-557-9
- Aldo Stella, *Il concetto di "relazione" nella "Scienza della logica" di Hegel,* Guerini e Associati, Milano 1994, ISBN 887802496-1
- Aldo Stella, *La Prefazione alla* Fenomenologia dello spirito *di Hegel. Interpretazioni critiche e approfondimenti teoretici*, Aracne, Roma 2021, ISBN 979-12-5994-138-1
- Valerio Verra, *Introduzione a Hegel*, Laterza, Roma - Bari, 1988, ISBN 88-420-3244-1
- Valerio Verra, *Su Hegel*, Il Mulino, Bologna, 2007, ISBN 978-88-15-11619-2

Voci correlate

- Casa di Hegel
- Episteme
- Fenomenologia dello spirito
- Hegel-Archiv
- Hegelismo
- Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio
- Estetica
- Idealismo tedesco
- Internationale Hegel-Vereinigung
- Lezioni sulla filosofia della storia
- Lineamenti di filosofia del diritto
- Pensiero di Hegel
- Premio Hegel
- Scienza della logica

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Georg Wilhelm Friedrich Hegel**
- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Georg Wilhelm Friedrich Hegel**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Georg Wilhelm Friedrich Hegel**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Georg Wilhelm Friedrich Hegel (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Georg_Wilhelm_Friedrich_Hegel?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Hegel, Georg Wilhelm Friedrich*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- *Hegel, Georg Wilhelm Friedrich*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.

- *Hegel, Georg Wilhelm Friedrich*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (**IT**, **DE**, **FR**) *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, su *hls-dhs-dss.ch*, Dizionario storico della Svizzera.
- (**EN**) T. Malcolm Knox, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, in *Encyclopædia Iranica*, Ehsan Yarshater Center, Columbia University.
- (**EN**) *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (**EN**) *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (**EN**) *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, su *Mathematics Genealogy Project*, North Dakota State University.
- *Opere di Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Opere di Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, su *Progetto Gutenberg*.
- (**EN**) *Audiolibri di Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, su *LibriVox*.
- (**EN**) *Opere riguardanti Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**DE**, **EN**) *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, su *filmportal.de*.
- *Bibliografia delle opere di Hegel -- Rivista elettronica della Società Italiana di Filosofia Politica*, su *sifp.it*. URL consultato il 6 febbraio 2010 (archiviato dall'url originale il 31 maggio 2010).
- *Un portale italiano di collegamenti, contenente alcune delle opere più importanti del filosofo in lingua tedesca e inglese*, su *hegel.net*.
- (**EN**) Paul Redding, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- (**EN**) Stephen Houlgate, *Hegel's Aesthetics*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- (**EN**) *Il sito della Hegel Society of America*, su *hegel.org*.
- *HEGELPD*, su *hegelpd.it*. Blog accademico del gruppo di ricerca di "Filosofia classica tedesca" dell'Università di Padova. The academic blog of the Classical German Philosophy research group at the University of Padua.

Controllo di autorità	VIAF (**EN**) 89774942 (https://viaf.org/viaf/89774942) · ISNI (**EN**) 0000 0001 2282 8149 (http://isni.org/isni/0000000122828149) · SBN CFIV015048 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV015048?core=autoriall) · BAV 495/71389 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_71389) · CERL cnp01428202 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01428202) · Europeana agent/base/204 (https://data.europeana.eu/agent/base/204) · ULAN (**EN**) 500221954 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500221954) · LCCN (**EN**) n79021767 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79021767) · GND (**DE**) 118547739 (https://d-nb.info/gnd/118547739) · BNE (**ES**) XX840648 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX840648) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX840648) · BNF (**FR**) cb11907123g (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11907123g) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11907123g) · J9U (**EN**, **HE**) 987007262552405171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007262552405171) · NSK (**HR**) 000100730 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000100730) · NDL (**EN**, **JA**) 00442872 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00442872) · CONOR.SI (**SL**) 10406755 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/10406755) · WorldCat Identities (**EN**) lccn-n79021767 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79021767)

Portale Biografie	Portale Filosofia

1. ^ Marcello Veneziani, *Fenomenologia dello Spirito magico. Ecco l'altro Hegel*, su *ilgiornale.it*, 2 dicembre 2013.

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Georg_Wilhelm_Friedrich_Hegel&oldid=138037826"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 24 feb 2024 alle 18:08.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Pensiero di Hegel

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Voce principale: ***Georg Wilhelm Friedrich Hegel****.*

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

La **filosofia di Georg Wilhelm Friedrich Hegel** rappresenta una delle linee di pensiero più profonde e complesse[1] della tradizione occidentale. Partendo dal lavoro dei suoi predecessori nell'idealismo (Fichte e Schelling) e con influenze e suggestioni di altri sistemi di pensiero (come Immanuel Kant), sviluppò una filosofia innovativa, profonda e articolata. La sua visione storicista e idealista della realtà nel suo complesso ha rivoluzionato il pensiero europeo, gettando le basi della filosofia continentale e del marxismo successivi.

Hegel sviluppò un quadro teorico completo come non veniva sviluppato dall'epoca di Platone e Aristotele, un "sistema"[2] (idealismo assoluto), studiando il rapporto tra mente e natura, soggetto e oggetto della conoscenza e della psicologia; e tenendo conto nella sua prospettiva dello Stato, della storia, dell'arte, della religione e della filosofia. In particolare, ha sviluppato un concetto di mente o spirito, manifestatosi in una serie di contraddizioni e di opposizioni e, in ultima analisi, pervenendo ad una filosofia della totalità. Esempi di contraddizioni che vengono superate nel suo sistema filosofico sono quelle tra natura e libertà o tra immanenza e trascendenza. Le pagine che ricercano tali soluzioni sono spesso di una complessità tale da lasciare incerti sull'interpretazione più corretta.

Da Hegel, sia accogliendo le sue proposizioni che rifiutandole, si sviluppa gran parte della filosofia moderna, dagli sviluppi successivi della filosofia romantica all'hegelismo e al neohegelismo di Benedetto Croce e Giovanni Gentile, da Karl Marx a Arthur Schopenhauer, e a Friedrich Nietzsche.

Indice

Nascita e sviluppo del sistema
- Scritti teologici giovanili
- Dalla religione popolare all'Assoluto
  - La definizione dell'Assoluto
- La critica alle filosofie precedenti
  - La critica agli illuministi
  - La critica a Kant
  - La critica ai Romantici
  - La critica a Fichte
  - La critica a Schelling

La critica a Jacobi

Ideale e reale
- Monismo assoluto materiale e spirituale
- La separazione tra ideale e reale ad opera della religione
- La "coscienza infelice"
- La *Fenomenologia dello Spirito*
- Dall'individuo all'Assoluto

I capisaldi del sistema hegeliano
- La realtà come Spirito infinito
- Identità fra ragione e realtà
- Reale ed esistente
- Funzione giustificatrice della filosofia
- La dialettica
- Il momento intellettivo astratto
- Il momento razionale negativo
- Il momento razionale positivo
- La logica hegeliana e quella aristotelica

L'ultimo Hegel

Note

Bibliografia
- Opere maggiori di Hegel con relativa traduzione italiana
- Saggi su Hegel

Voci correlate

Nascita e sviluppo del sistema

Compiuti gli studi classici a Stoccarda, Hegel si iscrisse all'Università di Tubinga, dove strinse amicizia con Friedrich Hölderlin e Friedrich Schelling, suoi compagni di stanza all'università. Terminati gli studi di filosofia lavorò come precettore privato. Nel 1801 si trasferì a Jena, dove terminò il primo dei suoi capolavori: la complessa *Fenomenologia dello spirito* (1807).

Nel 1817 pubblicò un'esposizione completa e sistematica della sua filosofia, l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. Nel 1818 gli venne offerta la cattedra di filosofia che era stata di Johann Fichte all'Università di Berlino, dove rimase fino alla morte, avvenuta nel 1831 a causa di un'epidemia di colera.

Scritti teologici giovanili

Nel periodo trascorso a Berna e a Francoforte, dal 1794 al 1800, Hegel redasse i saggi pubblicati postumi nel 1907 a cura di Herman Nohl col titolo di *Scritti teologici giovanili*.[3]

Nello scritto *Religione popolare e cristianesimo* (1794), la religione popolare (*Volksreligion*) è quella che Hegel definisce soggettiva perché *impegna la fantasia e il cuore* della singola persona ed è insieme *pubblica*, perché s'identifica con i costumi e le istituzioni di un popolo, come avveniva nella religione della *polis* greca. La città - Stato greca, secondo Hegel, che riprende motivi di Hölderlin, Schiller e Lessing, è una comunità organica di persone le quali sono, in modo concreto (*concretum*, cresciuto insieme), cittadini e

religiosi insieme, ove si realizza la *vera libertà* che esclude sia le forme oppressive della comunità sull'individuo che l'indipendenza di ogni individuo dalla comunità; vera libertà è la possibilità di realizzare la propria volontà nella realtà politica, sociale e religiosa della comunità alla quale si appartiene.

Il Cristianesimo è invece una religione *privata* e *oggettiva*, vissuta cioè, in quanto privata, in un rapporto personale tra l'individuo e Dio, ma è anche oggettiva, ossia fondata sugli scritti testamentari e su dogmi ed è tutelata e prescritta da un ceto particolare, separato dal resto dei cittadini, il clero. Le società dove domina religiosamente il cristianesimo sono comunità non organiche di persone le quali sono in modo astratto, (*abstractum*, tirato fuori), cioè *separatamente*, cittadini e religiosi.

Nella *La vita di Gesù* (1795) Hegel ne espone la biografia - senza riferimenti all'incarnazione, ai miracoli, alla sua divinità e alla resurrezione - e l'insegnamento, considerato equivalente alla legge morale kantiana, sulla scorta della *Religione entro i limiti della sola ragione* di Kant. Hegel ha sostenuto che *"Gesù ha essenzialmente insegnato l'imperativo categorico kantiano"*: «*Fate che valga per voi quel che volete che valga come legge universale fra gli uomini*».[4][5]

Ne *La positività della religione cristiana* (1796) Hegel rintraccia nell'ambiente e nella cultura ebraica, incapace di cogliere la spiritualità dell'etica cristiana, legata com'è all'esteriorità del formalismo farisaico, la causa dell'involuzione della religione naturale in una religione positiva, ossia tradotta in dogmi, perché fondata sulla rivelazione divina e sulla struttura autoritaria della Chiesa.

Ebreo che si rivolge agli ebrei, Gesù è costretto a presentarsi come Messia, a fondare il cristianesimo sulla rivelazione di Dio, a operare miracoli, a istituire un sacerdozio che ne conservi l'insegnamento, negando la libertà di pensiero: in questo modo la ragione diviene *passiva* e non *legislativa*.

Se nel popolo ebraico a predominare è lo spirito di *separatezza* – in quanto popolo eletto opposto agli altri popoli, che vive in una natura che si contrappone ostilmente all'uomo, diversamente da quello greco - il popolo ebreo è un popolo infelice, che non vivendo l'armonia di una religione popolare vive una coscienza infelice, caratterizzata dall'alienazione, dalla *separazione* tra sé e Dio.

Ma Cristo si è anche contrapposto al kantismo e all'ebraismo, predicando non tanto il rispetto della legge, ma l'*amore*. Smentendo quanto sostenuto negli scritti precedenti - del resto non destinati alla pubblicazione - ne *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* (1799) Hegel afferma la superiorità della legge morale di Gesù sulla legge kantiana del dovere, vista come un'etica ebraica interiorizzata. L'amore è superiore al dovere perché "nell'amore viene meno ogni pensiero di dovere", il comportamento che ha per base l'amore non è più uniformato all'ubbidienza a una legge. Come l'incarnazione di Cristo è il congiungimento di umano e divino, di naturale e soprannaturale, così l'amore è la conciliazione di ciò che è separato, è l'unità degli uomini ottenuta non *naturalmente* ma dopo l'esperienza della separazione.

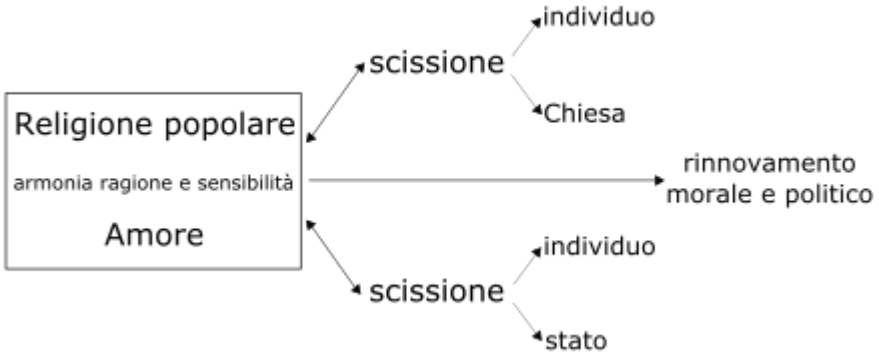
L'ultimo degli scritti teologici è il *Frammento di sistema* (1800), composto avendo presente i *Discorsi* di Friedrich Schleiermacher, nei quali la religione è il sentimento di compenetrazione di finito e infinito, unione mistica di umano e divino. Ma qui il finito e l'infinito sono intesi come termini assolutamente separati, distinti, senza alcuna relazione tra loro; tuttavia il finito, in quanto vita, "ha in sé la possibilità d'innalzarsi alla vita infinita", ha la possibilità di confluire, mediante la ragione che realizza *dialetticamente* l'unità dei

due distinti *momenti*, nell'infinità della vita divina, oltre ogni distinzione e riflessione. Nel *Frammento di sistema* sono già introdotti alcuni termini che diverranno centrali nella filosofia hegeliana: finito, infinito, momento, dialettica, intelletto, ragione, spirito.

Dalla religione popolare all'Assoluto

Stranamente in Hegel assistiamo a un processo inverso a quello che ha caratterizzato il percorso del pensiero in Fichte e Schelling: questi iniziano da problematiche filosofiche e arrivano a soluzioni religiose. In Hegel avviene l'opposto e questo non per una conversione a rovescio, dalla religione alla filosofia, ma perché egli trova un concetto di filosofia nuovo capace anche di risolvere i problemi religiosi.

Nell'ambiente accademico di Tubinga, dove opera il giovane Hegel, c'è una corrente legata alla tradizione filosofica religiosa: il cosiddetto "indirizzo soprannaturale" che tende a difendere la religione naturale. È in questo filone religioso che Hegel pensa si debba procedere a un rinnovamento culturale e politico per l'umanità e in particolare per il popolo tedesco, tramite una nuova religione popolare che realizzi un'armonia tra le religioni razionali (soggettive) e quelle positive, rivelate (oggettive). Questa nuova religione unirà nell'uomo ragione e sensibilità e lo avvierà alla felicità. Tramite essa poi si supererà quella scissione tra il cittadino e lo Stato e tra il fedele e la Chiesa che segna la crisi del popolo tedesco. Questa nuova religione porterà al rinnovamento morale e politico della Germania.



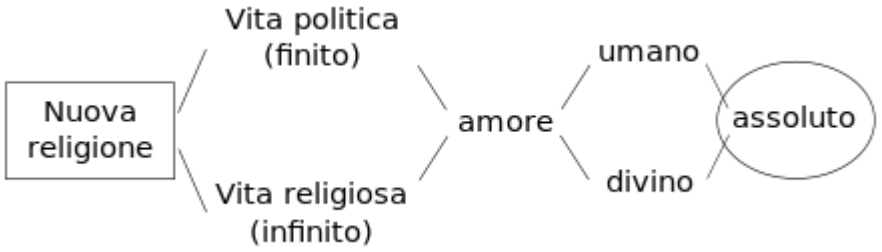
Una religione popolare e priva di dogmi era quella dell'Ellade antica dove il sacerdote svolgeva anche una funzione pubblica. Il cittadino greco si identificava nella vita dello stato e della chiesa. Con l'avvento del Cristianesimo ecclesiastico e dogmatico si è verificata invece la separazione dell'individuo dalla vita politica e religiosa. Questo non accadeva con la religione predicata da Gesù che era fondata sull'unità degli aspetti razionali e sensibili dell'uomo, ed era quindi più vicina al mondo greco, capace di godere della natura e di vivere la vita religiosa in comunanza con quella politica. Il mondo greco quindi espressione di quella totalità-unione che si è persa con la morte di Cristo.

Questa perdita è avvenuta per il legalismo (la legge di Mosè) dell'ambiente giudaico dove si è sviluppata la dottrina cristiana che ha trasformato questa religione in senso ecclesiastico e dogmatico operando una scissione tra l'individuo e la totalità. La sottomissione alla legge mosaica o a quella dei dominatori che tenevano in schiavitù il popolo d'Israele, ha causato il passaggio dalla fede morale e spontanea, alla fede nell'autorità.

Si deve al popolo ebraico infatti questa scissione tra l'uomo e Dio. Nella loro antica storia l'origine di questa separazione è stata l'esperienza del diluvio universale che ha portato gli ebrei a concepire una natura ostile da cui poteva salvarli solo il loro potente Dio trascendente e lontano da loro: il Dio di Mosè che ha dato loro

le tavole dei comandamenti. L'uomo e la natura sono niente, Dio è tutto. Quindi per gli ebrei la natura è nemica, e diversi e ostili sono gli altri uomini, poiché essi soli sono il popolo eletto che non deve confondere l'unico Dio con gli dei di altri popoli.

Occorre quindi una nuova religione in grado di conciliare con l'amore la vita politica con quella religiosa, l'umano col divino. Con l'amore, unendo il finito con l'infinito, il soggetto fa tutt'uno con l'oggetto, l'umano si riconcilia con il divino, così che noi abbiamo la possibilità di cogliere la totalità, l'Assoluto, unione di finito ed infinito.



La definizione dell'Assoluto

Se ogni definizione è una relativizzazione, pretendere di definire l'Assoluto comporta necessariamente includere nella sua "definizione" ciò che non può rimanere escluso da lui, poiché esso è una totalità onnicomprensiva che non può avere nulla fuori di sé. Quindi si dovrà definire l'Assoluto come

- *unione* di finito e infinito, ma anche come
- *non unione* e cioè *opposizione* di finito ed infinito.

Afferma a proposito Hegel, che *per essere infinito deve anche essere finito*, ossia deve includere la finitezza al suo interno.

Ed è proprio l'opposizione, la negazione, l'antitesi, la caratteristica essenziale dello sviluppo dialettico della realtà: l'opposizione è la molla della vita, l'elemento dell'infinito progresso. Questo allora vuol dire che l'Assoluto come opposizione coincide con la realtà-opposizione, l'Assoluto è immanente alla realtà, assomiglia al Deus sive Natura di Spinoza, ma in realtà per Spinoza quella di Dio e Natura era una coincidenza che si dà da sola, senza bisogno di interazioni tra presunte tesi e antitesi.

Ecco spiegata la presunta conversione a rovescio: la problematica religiosa ha portato Hegel a scoprire un nuovo concetto filosofico tramite il quale la filosofia potrà raggiungere l'Assoluto.[6]

La critica alle filosofie precedenti

La critica agli illuministi

Appare immediata la contrapposizione sussistente fra Hegel e gli Illuministi: mentre Hegel crede nell'identità fra ragione e realtà, gli illuministi assumono la ragione come unico giudice della realtà, ragione finita e parziale. E mentre per Hegel la ragione è una costante della Storia ed ogni periodo storico va ben valutato, per gli illuministi la ragione è presente solo in determinate epoche storiche, contrapponendo le età illuminate alle epoche buie.

La critica a Kant

Hegel, come già i pre-romantici e i romantici, critica Kant per il suo dualismo, ovvero per la contrapposizione fra fenomeno e noumeno. In questo modo Kant dimostra di non avere la concezione dell'Assoluto che implica il superamento tra finito ed infinito nell'Assoluto. In secondo luogo, Hegel critica l'intento di Kant di volere realizzare una filosofia del finito, vale a dire la sua missione di rintracciare soltanto l'esistenza delle *colonne d'Ercole* della conoscenza umana[7], cioè della Ragione oltre la quale c'è l'inconoscibilità razionale della metafisica. Ma se Kant si propone di criticare la Ragione ancor prima di conoscerla, egli non farà altro che tentare di imparare a nuotare, prima ancora di buttarsi in acqua. La ragione invece può cogliere l'Assoluto. Bisogna restituire al popolo tedesco la metafisica. «Un popolo senza metafisica è come un tempio senza santuario»[8].

Muove quindi la critica al Criticismo: nella Prefazione alla *Filosofia del Diritto*, afferma che criticare è facile, la mentalità superficiale critica sempre, Kant vede solo il negativo che è solo un momento -l'antitesi- e una parte della realtà, invece bisogna considerare la realtà nella sua totalità: il vero è l'intero.

Per Hegel Kant ha ridotto la conoscenza filosofica a una mera indagine sulle forme -gli strumenti e le capacità soggettive del conoscere- vuota di contenuto. Kant intende questa operazione come opportuna prima di addentrarsi nella conoscenza di Dio, anima e mondo, che sarebbero una vana fatica se prima si dimostrasse che sono inconoscibili. Secondo Hegel, invece, è impossibile e una vana fatica il discorso formale sul metodo fatto a priori del contenuto, perché la filosofia coincide con il suo oggetto, e riesce a conoscere gli strumenti solo dopoché sta già conoscendo l'oggetto e li astrae da questo, non è come altri campi del sapere in cui mi posso interrogare sul metodo prima di entrare nel merito.

> ««In questa rinuncia della ragione a se stessa il concetto della verità va perduto. La ragione viene ristretta a conoscere soltanto una verità soggettiva, soltanto l'apparenza [il fenomeno di Kant] soltanto qualcosa cui la natura dell'oggetto stesso non corrisponda. Il sapere è tornato ad esser l'opinione.[9]»

La filosofia di Kant ha affermato l'inconoscibilità dell'Incondizionato/infinito, e ridotto la conoscenza delle cose finite, l'anima e il mondo, alla sola manifestazione sensibile, nell'impossibilità anche per questi di conoscere la cosa in sé e per sé; perdendosi in un vuoto discorso sulle forme del sapere.

Hegel critica in particolare la filosofia morale e la filosofia del diritto di Kant, che concepiscono solo astrattamente i rapporti tra l'individuo e lo Stato[10].

La critica ai Romantici

Il rapporto fra Hegel e i Romantici è abbastanza complesso. Pur vivendo nel medesimo periodo storico, bisogna ricordare che Hegel non è un romantico, bensì un idealista. Nei Romantici è il sentimento, la fede, l'intuizione, che Hegel definisce come «romantiche fantasticherie», a primeggiare su qualunque altra facoltà umana. È la Ragione il principio primo del pensiero e della realtà. Inoltre Hegel critica l'atteggiamento individualistico dei romantici, che chiudendosi narcisisticamente in sé stessi, perdono ogni contatto con il mondo.

Tuttavia è inevitabile riscontrare in Hegel la partecipazione a questo particolare momento storico, rintracciabile specialmente nell'anelare all'infinito. Si potrebbe pertanto dire che Hegel, più che essere separato dai Romantici, è piuttosto un momento a sé particolare di quel periodo.

La critica a Fichte

Si è detto che la filosofia di Fichte è paragonabile a una semiretta, di cui si conosce il punto di inizio, ma di cui non è possibile intravedere la fine.[11][12] Hegel critica Fichte in due punti: Fichte, pur tentando, non risolve affatto il dualismo, poiché assume l'*oggetto* come semplice ostacolo, comunque separato, come finzione voluta dall'Io, per esercitare la sua assoluta libertà. L'assoluto è visto semplicemente come un ideale da raggiungere, una meta che però non si realizza mai. In Fichte dunque c'è la concezione dell'Assoluto come opposizione di finito ed infinito ma manca l'unione perché questo corre lungo la retta non raggiungendo mai il Non-Io che sempre gli si ripropone davanti. L'assoluto di Fichte è un "cattivo infinito".[13]

La critica a Schelling

Nella filosofia di Schelling, invece, l'Assoluto è correttamente indicato come unione di finito ed infinito che vive nell'arte, ma manca la caratteristica dell'opposizione poiché per questa occorre che i due elementi dell'opposizione siano distinti, mentre in Schelling costituiscono un'unità indifferenziata. Schelling pone l'assoluto in modo a-dialettico, come un'unità astratta priva di concretezza, perciò Hegel afferma che il suo concetto dell'Assoluto è paragonabile ad una *notte in cui tutte le vacche sono nere*[14]. Qui vale la figura del cerchio dove come nell'unità indifferenziata ogni punto si confonde con il precedente. Un'altra critica è rivolta all'intuizionismo schellinghiano; ossia la pretesa che la coscienza possa immediatamente innalzarsi al sapere attraverso quello che Hegel definisce "il colpo di pistola" dell'intuizione[14].

La critica a Jacobi

Nel saggio *Fede e sapere*, pubblicato nel 1802 sul "Giornale critico della filosofia", diretto insieme con Schelling, Hegel critica, oltre Kant e Fichte, anche Jacobi il cui fideismo esprime la dottrina del sapere immediato, senza le mediazioni razionali, facendo un *salto* dal soggetto all'oggetto senza cogliere la razionalità che, superando metodicamente l'opposizione tra soggetto e oggetto, perviene allo stesso risultato. Nell'*Enciclopedia* scriverà che « *[...] la filosofia del sapere immediato va così oltre nelle sue astrazioni che vuole la determinazione dell'esistenza inseparabilmente congiunta, non solo col pensiero di Dio, ma anche con le rappresentazioni del mio corpo e delle cose esterne...la differenza tra l'affermazione del sapere immediato e la filosofia si riduce a questo...che si contrappone al filosofare.*»[15] E altrove, ironicamente, scriverà che il *salto mortale* di Jacobi[16] dall'uomo a Dio è mortale... solo per la filosofia. Ricorrere alla fede implica necessariamente l'esclusione della filosofia.

Ideale e reale

Secondo Hegel la libertà individuale non esiste e tutto è determinato nello Spirito e dallo Spirito, che è anche Ragione, Essere e Idea e, insieme, il Dio di Platone, quello di Plotino, di Proclo e di Spinoza, panteistico e panenteistico. Il Dio di Hegel è necessità assoluta che si fa identità assoluta. Nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* scrive:

§149. Quindi la necessità è "in sé" un'unica essenza identica "con sé".

§150. Ciò che è necessario è "in sé" relazione assoluta. Nella sua processualità la relazione si nega e si supera [*Aufhebung*] in assoluta identità.

"Il tutto è l'essenza che viene a compimento mediante il suo sviluppo, di esso si può dire che è essenzialmente risultato, che esso è alla fine quello che in realtà è."[17]

Monismo assoluto materiale e spirituale

Sin dagli scritti teologici giovanili Hegel si oppone energicamente al cosiddetto "principio del nord", a quella separazione tra ideale e reale che era tipica del kantismo e che non lasciava spazio alla conoscenza del Reale, inteso questo come l'Intero dal quale la Ragione traeva il suo senso e il suo perché. Per Hegel il presupposto della verità della conoscenza è un monismo assoluto di forme spirituali che si evolvono e si assolutizzano in un'unicità diveniente continua, dove il materiale e lo spirituale sono indistinguibili e connessi in un continuo superamento di "momenti" necessari del divenire storico per mezzo di una fenomenologia dove ciò che è posto trova la sua negazione e poi il suo superamento in una nuova figura (o appunto "fenomeno").

Si tratta di un processo teleologico necessario, che già nel 1807 veniva presentato così:

> «Il rapporto del quale si è qui sopra discusso, dell'organico con la natura degli elementi, non esprime l'essenza dell'organico stesso; questa essenza è invece contenuta nel *concetto finalistico*. Invero a questa coscienza osservativa quel concetto non è l'essenza propria dell'organico; anzi, a quella coscienza medesima il concetto cade fuori dell'essenza, e quindi è poi soltanto quell'estrinseco rapporto *teleologico*. Solamente, l'organico come testé fu determinato è esso stesso proprio il fine reale; infatti, poiché l'organico "conserva se stesso" pur nel rapporto ad Altro, esso viene appunto ad essere quella naturale essenza in cui la natura si riflette nel concetto, e in cui i momenti di causa e di effetto, di attivo e di passivo, che nella necessità sono posti l'uno di fronte all'altro, vengono contratti in unità.[18]»

La separazione tra ideale e reale ad opera della religione

La separazione tra ideale e reale, tra cielo e terra, ebbe luogo, secondo il filosofo tedesco, con l'avvento del pensiero ebraico e con il successivo pensiero cristiano. La religione cristiana, derivata da quella ebraica, aveva staccato il senso della propria vita dalla vita stessa, ponendolo al di sopra della terra, in un dio lontano posto in cielo. Dio non apparteneva più all'intima natura delle cose, com'era, per esempio, presso gli antichi Greci, ma veniva scisso dal mondo; l'uomo così, lasciato al suo destino, viveva in uno stato, per così dire, di minorità dal quale, attraverso il senso del peccato e l'insoddisfazione per la propria esistenza, sentiva il bisogno di ricongiungersi con il senso vero delle cose. Con il cristianesimo era nato perciò quel senso di frustrazione e di pena, di infelicità concettuale nella "scissione", che per millesettecento anni aveva impedito di capire il vero senso dello Spirito.

La "coscienza infelice"

Hegel definisce tale stato di scissione o alienazione "Coscienza infelice". Quest'ultima è una situazione necessaria che serve all'uomo per ricercare quel senso dell'armonia perduta, per creare in lui la consapevolezza della propria esperienza tragica, la quale si risolve nell'aspirare alla riconciliazione finale

con Dio, in una sorta d'armonia dinamica, con lo stesso significato che ne aveva dato Platone nel Sofista, quando si trovò a definire la Dialettica come rapporto dell'unità con la molteplicità. Questo fenomeno pregresso della storia dell'uomo è così descritto da Hegel:

> «Questa coscienza infelice *scissa entro se stessa* è così costituita che, essendo tale contraddizione della sua essenza *una* coscienza, la sua prima coscienza deve sempre avere insieme anche l'altra. In tal modo, mentre essa ritiene di aver conseguito la vittoria e la quiete dell'unità, deve immediatamente venire cacciata da ciascuna delle due coscienze.[19]»

L'atteggiamento di Hegel si pone allora come una negazione del cristianesimo ma anche come suo assorbimento nel procedere storico. L'*Aufhebung* (il Superamento) è possibile se, come dice più avanti con la fusione dell'effettualità reale con l'autocoscienza:

> «Tale coscienza deve pertanto innalzare all'assoluto divenir-uno il rapporto inizialmente esteriore verso quell'intrasmutabile figurato, come fosse un'effettualità estranea. Il movimento nel quale la coscienza inessenziale si adopera a raggiungere questo esser-uno è un triplice movimento, secondo la triplice relazione che essa assumerà in rapporto al suo al di là che ha forma e figura: in primo luogo come *coscienza pura*, poi come *essenza singola*, comportantesi verso la *effettualità* come appetito e lavoro, e in terzo luogo come *coscienza del suo essere-per-sé*.[20]»

È sulla base di questa nuova visione dell'Assoluto che si possono intendere le critiche di Hegel alle filosofie precedenti di Kant, Fichte e Schelling. Nei confronti di Schelling, Hegel lamenta, a partire dalla *Fenomenologia dello spirito*, l'assenza della prospettiva metodologica della dialettica. Per quanto concerne la conoscenza del Reale, che per Schelling si risolveva nella indifferenziata sinossi di ideale e reale, è "la notte in cui tutte le vacche sono nere", come commenta Hegel nella prefazione della sua opera.

Proprio in virtù di questo attacco alle filosofie precedenti La *Fenomenologia dello spirito* cerca di spiegare la storia del pensiero, attraverso un divenire, nel tempo e nelle epoche, dell'esperienza della coscienza, che Hegel intese come sottotitolo alla sua opera e che meglio inquadra il suo testo. L'opera descrive i tre momenti che, nella storia, hanno caratterizzato la cultura umana e che si ripetono continuamente nella vita di ciascun individuo, con l'intento di dimostrare, laddove ce ne fosse bisogno, la contemporaneità del modello astratto e del modello concreto, affinché, attraverso i fatti della storia, possa dispiegarsi, rendendo conto di sé, il divenire dello Spirito.

- La prima posizione che lo Spirito ha assunto nella storia è quella dello stato ingenuo dell'armonia originaria, rappresentata dai Greci, dove le forze del dio erano presenti nella natura stessa delle cose, un aspetto del pensiero che contraddistingueva anche le religioni più primitive (animismo).
- Il secondo momento è quello della scissione dal dio, introdotto dalla religioni abramitiche; Dio si manifesta all'uomo, ma, attraverso il peccato originale, opera la scissione; l'uomo, come un angelo caduto, sperimenta l'angoscia e il dolore nella Valle di lacrime che il Padre celeste ha posto per lui: è il Medioevo, l'età che precede la modernità fino a Kant.
- Il terzo momento è scandito dall'avvento della Ragione, lo Spirito si eleva ad una consapevolezza compiuta, conscio della tristezza della scissione, vuole riconciliarsi con il mondo, diventa così Autocoscienza, la presenza attiva di uno Spirito nel mondo che si riconcilia con il mondo stesso, è, dunque, lo Spirito infinito, non più rappresentato dalla

sostanza che è posta staticamente al di sotto delle cose, ricoperte dalla loro apparenza fenomenica. La realtà è Soggetto, attività e automovimento.

Non sono le cose che procedono dall'Assoluto, ma l'Assoluto è questo stesso procedere. Da ciò se ne deduce che per Hegel la Realtà è infinita, è un Soggetto che tiene i fili della storia e che parla attraverso i suoi uomini, quegli uomini che la storia l'hanno sempre fatta in prima persona, che come strumenti nelle mani di questo ineluttabile essere supremo, ne operano il naturale svolgimento. Cosicché le vicende del mondo non sono estranee alla storia dello Spirito perché la storia del mondo è la storia stessa di Dio, è la storia dell'avvento dello Spirito, del realizzarsi della Ragione.

La *Fenomenologia dello Spirito*

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Fenomenologia dello spirito****.*

Hegel sviluppa il tema della risoluzione del finito nell'infinito nella Fenomenologia dello Spirito (laddove fenomenologia significa *Scienza di ciò che appare*). La fenomenologia è la *storia romanzata* dello Spirito (Geist) che si ripercorre a partire dalla forme più semplici della coscienza individuale; potremmo dire che la *Fenomenologia* sia il ricongiungersi dell'universale con sé stesso, attraversando il concreto: in pratica è come se nella dottrina hegeliana esistessero due piani separati che s'intersecano e sovrappongono quando l'Assoluto s'incarna nello Spirito soggettivo.

- Il primo percorso è quello della coscienza individuale verso il possesso dell'Assoluto ed è questa la strada indicata nella *Fenomenologia*.
- Il secondo cammino è quello dell'Assoluto che attraverso gli stadi dialettici dello sviluppo logico di Idea (con la corrispondente dottrina della Logica) - Natura (studiata dalla Filosofia della Natura) - Spirito (descritto nella Filosofia dello Spirito) si manifesta come Spirito soggettivo nell'individuo e, da questo punto coincidendo con la prima via giunge, passando attraverso lo Spirito oggettivo, su se stesso, gonfio di realtà, come Spirito assoluto.

Hegel riproporrà infine l'intero percorso, sia quello individuale che quello dello stesso Assoluto, nella *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*.

Dall'individuo all'Assoluto

Il farsi dinamico dell'Assoluto, ovvero il divenire, il continuo cambiamento della realtà, avviene attraverso tre momenti dialettici fondamentali:

- idea in sé (tesi), che può essere identificata con il Dio prima della creazione dell'entità finita (il mondo), o, per meglio dire, quando il mondo è solo un programma ed è presente soltanto l'ossatura razionale del finito;
- idea fuori di sé (antitesi), è la Natura, cioè l'estrinsecazione o l'alienazione dell'Idea nelle realtà spazio-temporali del mondo;
- idea in sé e per sé (sintesi), che ritorna in sé, cioè lo Spirito, ovvero l'idea che ritorna al suo stadio iniziale, gonfia di concretezza, dopo il passaggio attraverso la Natura.

Queste tre fasi non devono essere intese in senso cronologico, ma solo in senso ideale: infatti lo Spirito è eterno sia come l'idea, sia come il suo opposto, la Natura. A questi tre momenti, corrispondono tre diverse branche della filosofia hegeliana:

- La logica, suddivisa a sua volta in dottrina dell'essere, dottrina dell'essenza e dottrina del concetto;
- La filosofia della natura, ripartita in meccanica, fisica e organica;
- La filosofia dello spirito, che studia lo spirito soggettivo, oggettivo e assoluto.

La manifestazione dell'Assoluto, la sua discesa nel mondo è rappresentata nella Fenomenologia, che secondo il primo progetto dell'autore doveva essere un'introduzione alla Logica: la coscienza umana, partendo dallo stadio della conoscenza empirica, si evolve gradualmente al sapere scientifico. Con l'ampliarsi della materia trattata, il testo si trasformò in un'esposizione dell'intero sistema: da qui le confusioni e le oscurità che caratterizzano l'opera. La Fenomenologia è un'indagine, non solo della coscienza teoretica, ma anche della coscienza morale, sociale, politica e religiosa.

La Coscienza individuale ripercorre tutte le tappe dello Spirito Assoluto, e dopo molti travagli, viene ad identificarsi con esso. Da ciò prende l'avvio una delle più famose figure[21] della *Fenomenologia dello Spirito*, vale a dire quella della *Coscienza infelice*[22] cioè quella coscienza che non sa di essere tutta la realtà, e che pertanto viene dilaniata da opposizioni interne che riesce a superare solo comprendendo di essere il tutto. Inconsapevole di essere tutta la Realtà, versa in uno stato di scissione con l'Intero, sperimentando le lacerazioni, le opposizioni, i conflitti che si possono risolvere soltanto con la certezza che, su ogni singola realtà, questa stessa coscienza vi potrà scorgere la sua piena realizzazione come Ragione, ritrovando la piena armonia con l'Assoluto.

Sono quattro i momenti dello sviluppo fenomenologico: la coscienza, l'autocoscienza, la ragione e lo spirito.

I capisaldi del sistema hegeliano

Per comprendere al meglio il pensiero di Hegel, è necessario chiarire nuovamente i punti fondamentali della sua dottrina che sono tre: *La realtà come Spirito Infinito (o Finito per Infinito)*, *Identità di Razionalità (o Ragione) e Realtà* e infine *Il Compito della Filosofia (o funzione giustificatrice della Filosofia)*.[23]

La realtà come Spirito infinito

Per Hegel è fondamentale superare le opposizioni e le scissioni della mente (ad esempio fenomeno/noumeno kantiano oppure Essere immutabile di Parmenide/Essere in divenire di Eraclito). Il fine di Hegel (e di conseguenza della sua filosofia) è quello di costruire una totalità unificata, che chiamerà

Spirito Assoluto, superando questa armonia scissa e, pertanto, il compito della filosofia sarà quello di costruire questo Assoluto al fine di superare le opposizioni e le scissioni. Lo stesso Hegel dice: "l'interesse della Ragione è raggiungere una sintesi unificata", cioè l'unione tra in sé (Tesi) e per sé (Antitesi).

La conflittualità che per prima cosa Hegel deve risolvere è la dualità Finito/Infinito. Egli non vuole né ridurre l'infinito ad una molteplicità di finito né considerare il finito come molteplicità dell'infinito. Hegel, dunque, deve mettere sullo stesso piano Finito e Infinito insieme, sostenendo che *il mondo non è altro che la manifestazione e realizzazione dell'infinito*.[24] Il finito, costituito dalle sue parti finite, esiste solo e unicamente in funzione dell'Infinito. Ciò significa che una parte di finito presa singolarmente per Hegel non esiste. Per comprendere a fondo questo concetto hegeliano, è necessario rifarsi alla concezione romantica (di impronta schellinghiana) della Natura, intesa come Organismo vitale. Essa, infatti, è costituita da parti, le quali singolarmente non esistono, ma insieme formano il Tutto (Il Tutto al di sopra della Parte). Questa concezione che risale al pensiero spinoziano, sarà in seguito definita come "olismo". In particolare il sistema filosofico hegeliano è stato chiamato "Monismo Panteistico Dinamico"[25].

In questo senso Hegel si avvicina in parte al concetto di Sostanza già presente in Spinoza, salvo che l'Assoluto è Soggetto dinamico in divenire, Pensiero di Pensiero (Aristotele). La realtà, dunque, non è sostanza ma Soggetto, Spirito. Il soggetto inteso come attività, processo, automovimento, rappresenta un'acquisizione moderna resa possibile ad Hegel dalla scoperta di Kant dell'"io penso" (l'*appercezione trascendentale*). La realtà dunque è Spirito infinito e non è più rappresentata dalla sostanza staticamente al di sotto delle cose ricoperte dalla loro apparenza fenomenica. La realtà è soggetto, attività, automovimento. Non sono le cose che procedono dall'Assoluto ma l'Assoluto è questo stesso procedere.

Cosicché le vicende del mondo non sono estranee alla storia dello Spirito. La storia del mondo è la storia stessa di Dio, è la storia dell'avvento dello Spirito, del realizzarsi della ragione.[26]

Identità fra ragione e realtà

> «*Ciò che è razionale, è reale; e ciò che è reale, è razionale*.[27]»

La ragione (Vernunft), per Hegel non è esclusivamente un mezzo legato alla mente umana, ma come intelletto (Verstand), è un principio metafisico. La razionalità dunque non è pura astrazione, ma può essere trovata nel mondo come un raggruppamento delle leggi che lo regolano (infatti il mondo non è una realtà caotica, un susseguirsi disordinato di eventi, bensì è dominato da un ordine razionale).

- Con la prima parte della formula ("*ciò che è razionale è reale*"), Hegel vuole dire che ciò che è ragionevole diventa realtà, si attua in forme concrete. Un ideale razionale prima o poi si realizza. E se non si realizza, vuol dire che non è razionale. Quindi, secondo Hegel, gli ideali e i programmi politici che non si sono mai tradotti in atto, si sono dimostrati, proprio per questo, irrazionali e senza alcun valore, delle vane fantasie di esaltati. Per sapere se un programma politico o un'ideologia è giusta, è razionale, bisogna vedere se si attua concretamente nella storia.[28]
- La seconda parte della formula ("*ciò che è reale è razionale*") dice che in tutto ciò che è reale (nella natura e nella storia) si può rintracciare un'intrinseca razionalità. La realtà, cioè l'insieme dei fenomeni naturali e degli eventi storici, non è una materia caotica, caratterizzata dal caso, ma ha un suo sviluppo logico, poiché è il manifestarsi di una struttura razionale (l'Idea, o Ragione), che è inconsapevole nella natura e consapevole nell'uomo. Tutto ciò che esiste *deve* poter essere compreso. Non esiste veramente nulla che

> la nostra ragione non sia in grado di capire. Pertanto, il manifestarsi di un'azione reale è rintracciabile nella sola Ragione, origine e procedimento del reale stesso.[29]

Allora la logica, che studia i processi del pensiero, troverà la sua corrispondenza nella metafisica, che studia i processi della realtà. Una delle colpe di Kant è stata quella di avere privato con il criticismo il popolo tedesco della metafisica, ma un popolo senza metafisica è come «un tempio senza santuario». Bisogna restituire alla speculazione la metafisica identificandola con la logica.

Reale ed esistente

Con questa affermazione, Hegel non vuole comunque sostenere che tutto ciò che accade è da considerarsi razionale (e quindi necessario e giusto) nei minimi particolari. È vero che il reale è razionale, cioè perfettamente necessario, ma non è vero che tutto ciò che esiste in un determinato momento è da considerarsi reale. Hegel, infatti, distingue fra *reale* ed *esistente*. Solo gli aspetti più profondi e universali dell'esistenza sono reali e quindi razionali. Invece, le manifestazioni particolari dell'esistenza (ciò che è contingente e inessenziale) non sono veramente reali. Ad esempio, sul piano politico, veramente reali non sono i sentimenti e le passioni degli individui, ma sono reali e razionali le istituzioni e soprattutto lo Stato. Analogamente, sul piano naturale, veramente reale non è il singolo fenomeno, come, per esempio, l'iridescenza dell'arcobaleno, ma lo sono ben più le leggi fisiche che lo determinano.

Reale non è, dunque, per Hegel, il particolare, l'individuo, ma l'universale.

Funzione giustificatrice della filosofia

Una volta appurato che la realtà è ragione e di conseguenza idea, e che tutto ciò che avviene è razionale, si tratta di stabilire quale sia il compito della filosofia. Hegel lo riscontra nel semplice *prendere atto della realtà* quale essa sia. La filosofia non deve prefiggersi di trasformare la realtà, come dirà Marx. La filosofia, essendo la più alta e compiuta manifestazione dell'Assoluto, non può essere presente in ogni stadio del pensiero umano, ma solo alla fine del percorso, quando la realtà è già compiuta e non vi è più nulla da trasformare. Si tratta di rendere sistematico e organico il processo descrittivo di "ricapitolazione"[30]. Ecco dunque che la filosofia altro non deve se non *giustificare*.[31]

Ad ogni modo, anche se si ammette l'esistenza dell'accidentale nella natura e nella storia, la trama essenziale del mondo, gli aspetti che contano nell'universo, restano, per Hegel, razionali e necessari. E se il reale è razionale, per Hegel la filosofia deve sostanzialmente accettare la realtà presente, senza contrapporre ad essa degli ideali alternativi (poiché la realtà, sostanzialmente, è già come deve essere). Compito della filosofia è prendere atto della realtà storica e giustificarla con la ragione.

In particolare, la filosofia del diritto deve mostrare la razionalità, e cioè la positività, dell'epoca attuale e delle sue istituzioni politiche, per esempio dello Stato. Hegel afferma che *«la filosofia è il proprio tempo appreso con il pensiero»*. La filosofia non può superare la propria età, non può prevedere il futuro; non dev'essere promotrice di progresso, non deve annunciare nuove epoche. La filosofia cerca, invece, di comprendere il presente, e di dimostrarne, con la riflessione, l'intrinseca necessità.

La filosofia non ha il compito di trasformare la società, di determinarla o guidarla, ma di spiegarla. La filosofia, però, può spiegare la realtà solo al termine del suo processo di realizzazione. Infatti, un periodo storico può essere pienamente compreso solo al termine del suo sviluppo, quando ha espresso tutte le sue potenzialità.

Hegel sostiene che la filosofia è simile alla Nottola di Minerva[32] (una specie di civetta, uccello sacro alla dea Minerva (Atena), la quale nasce dal cervello di Giove e rappresenta la sapienza) che inizia il suo volo solo al crepuscolo, quando il sole è già tramontato. Hegel, con questa metafora, vuole dire che la filosofia sorge quando una civiltà ha ormai compiuto il suo processo di formazione e si avvia al suo declino. Così, al tramonto degli stati ionici nell'Asia Minore sorge la filosofia ionica. Con la decadenza di Atene nasce la filosofia di Platone e di Aristotele. A Roma la filosofia si diffonde solo al tramonto della repubblica e col regime dittatoriale degli imperatori, ecc.

La dialettica

L'Assoluto, per Hegel, è fondamentalmente il divenire. La legge che regola tale divenire - e cioè la legge dell'Assoluto - è la *dialettica*.[33] La dialettica è in primo luogo la legge della razionalità, cioè il principio universale che fissa i rapporti fra i concetti opposti del pensiero. Ma la dialettica è anche la legge della realtà, cioè chiave stessa dell'universo, dato che la realtà (la natura e il mondo umano della storia) è una manifestazione della razionalità. La dialettica è una proprietà dei pensieri e una proprietà delle cose. Anche il mondo, in ogni sua parte, nella natura e nella storia, porta le tracce di questa legge.

Il concetto di dialettica, nella tradizione filosofica, ha ricevuto significati diversi. Per Kant, dialettica è l'attività della ragione che si dibatte in insanabili contraddizioni quando abbandona il terreno dell'esperienza. Per Fichte dialettico è lo sviluppo dell'Io che procede attraverso tre momenti: uno positivo (tesi), uno negativo di opposizione (antitesi), e uno di conciliazione degli opposti tramite limitazione (sintesi).

Hegel riprende la concezione triadica fichtiana secondo cui i rapporti fra i concetti si articolano in tre momenti (tesi, antitesi e sintesi). Questi termini, però non compaiono in Hegel[34][35], che preferisce i termini di natura ontologica (e di estrazione teologica): in sé (an sich), per sé (für sich), e in sé e per sé (an sich und für sich). È pertanto un linguaggio un po' più complesso che nell'Enciclopedia delle scienze filosofiche è così spiegato:

- il 1º momento è definito intellettivo astratto, o l'idea in sé (studiata dalla logica)
- il 2º momento è definito razionale negativo o dialettico, o l'idea fuori di sé (studiata dalla filosofia della natura)
- il 3º momento è definito razionale positivo o speculativo, o l'idea in sé e per sé (studiata dalla filosofia dello spirito)

Il momento intellettivo astratto

Il 1º momento *intellettivo astratto* consiste nel considerare i concetti opposti del pensiero come del tutto distinti e separati gli uni dagli altri. Questo modo di pensare i concetti opposti, come sussistenti di per sé e senza influenze reciproche (il bene distinto dal male, la vita dalla morte, ecc.), è opera dell'intelletto (Verstand), che si lascia guidare dal principio di identità e di non contraddizione, secondo cui ogni cosa è uguale a se stessa ed è assolutamente diversa dalle altre.

Per l'intelletto (Verstand), ad esempio, il bene è bene e basta, e per esistere non ha bisogno che di se stesso, la vita è vita e basta, ecc. Si tenga presente che per Hegel l'intelletto è la facoltà del dividere, del classificare, che separa e irrigidisce i concetti. La ragione (Vernunft), invece, è la facoltà che li mette in movimento e ne coglie l'unità.

L'intelletto è il pensiero astratto, la ragione è il pensiero concreto.

Il momento razionale negativo

Nel 2º momento *razionale negativo o dialettico*, interviene appunto la ragione, che mette in evidenza i limiti dell'intelletto: infatti la ragione dimostra che ogni concetto, per essere compreso, non dev'essere isolato da tutti gli altri, ma, al contrario, va messo in relazione con la sua negazione, col suo opposto e l'opposizione per Hegel è la molla della realtà: il bene, per essere compreso, va messo in relazione con l'esperienza concreta del male, ecc.

Infatti, il bene è tale solo in rapporto al male: chi non conosce il male non conosce nemmeno il bene. Per spiegare ciò che una cosa è bisogna chiarire ciò che essa non è. Secondo Hegel, se isoliamo totalmente un concetto dal suo opposto, questo concetto perde di significato e addirittura si confonde e si rovescia nel suo opposto.

Il momento razionale positivo

Nel 3º momento, *razionale positivo o speculativo*, la ragione si rende conto che ogni coppia di idee opposte si trova sempre contenuta in un'altra idea superiore che ne rappresenta la sintesi, ossia la loro correlazione. L'idea del vendere è l'opposto di quella del comprare, ma l'una non può sussistere senza l'altra, ed entrambe sono contenute nell'idea del commercio (sintesi) che le mette in correlazione.

Il terzo momento è detto anche della *negazione della negazione*, giacché in esso gli opposti vengono negati nella loro negatività (cioè nella loro separazione) e affermati nella loro unità in un concetto superiore. Il terzo momento è detto anche del *superamento*, parola italiana che traduce il sostantivo tedesco "Aufhebung", dal verbo Aufheben. Questo in realtà, ha tre significati etimologici: 1º "togliere" (auf), 2º "sollevare/raccogliere", 3º "conservare superando" (hebung). Infatti nel terzo momento gli opposti sono tolti dal loro isolamento e conservati nella loro unità per il superamento.

Ma la sintesi, a sua volta, diviene tesi di una successiva triade, e così via. In tal modo lo spirito passa da sintesi particolari a sintesi sempre più vaste. Ad esempio, il mercato è solo una delle componenti di una sintesi più vasta, la società, e questa di una sintesi ancora più ampia, lo Stato, ecc.

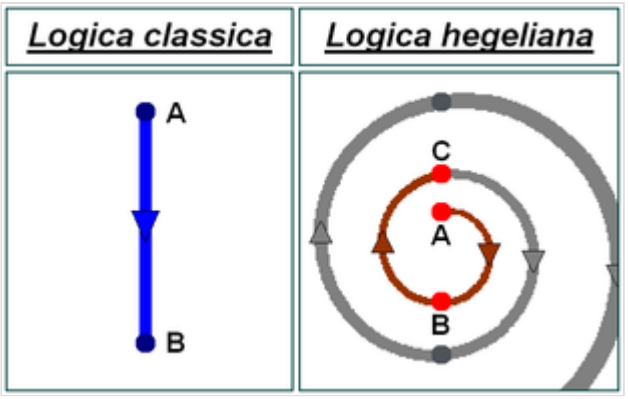
Il processo dialettico per Hegel non è, però, a sintesi aperta, ma a sintesi chiusa. Se il processo fosse aperto, cioè se non si concludesse mai, l'Assoluto non avrebbe mai il pieno possesso di se stesso. Di conseguenza, Hegel opta per una dialettica a sintesi finale chiusa, cioè per una dialettica che ha un ben preciso punto di arrivo (lo Spirito Assoluto). Pertanto, solo la sintesi finale è propriamente il Vero. La Verità definitiva si comprende solo alla fine del processo dialettico, quando ne abbiamo percorso tutte le articolazioni.

La logica hegeliana e quella aristotelica

La logica dialettica di Hegel è diversa dalla logica aristotelica[37] Questa aveva per suoi princìpi fondamentali il principio di identità e quello di non contraddizione, secondo cui gli opposti non possono mai stare insieme. Invece, per Hegel il reale è proprio un insieme (una sintesi) di opposti. La logica aristotelica, dunque, non serve; o, per meglio dire, è la logica dell'intelletto, non della ragione.

Una volta trasferita dal mondo dei concetti a quello della natura e della storia, la dialettica si svolge logicamente. I vari momenti (tesi, antitesi e sintesi) si succedono logicamente gli uni agli altri. Sennonché Hegel pensa che anche nella natura e nella storia la sintesi sia sempre il solo momento concreto, mentre tesi e antitesi restano astratti una volta superati. La sintesi è il solo momento concreto perché costituisce il fine che guida lo sviluppo dialettico dei due momenti precedenti che ne costituiscono i passi intermedi e che esistono solo in funzione di essa.

La sintesi è cronologicamente ultima ma logicamente prima. Tutto in modo coerente a ciò che diceva Aristotele, per il quale ciò che è primo al pensiero è ultimo nell'essere, e viceversa.



Mentre la logica classica partiva da un punto A del tutto *a priori* rispetto all'esito del ragionamento (B), nella dialettica hegeliana il flusso logico che va da A a B, dove questo antiteticamente contraddice ma non annulla (*aufheben*), spinge ad arricchire la tesi iniziale in una sintesi onnicomprensiva (C).[36]

Per esempio, nello sviluppo di una pianta dal seme (tesi), al fiore (antitesi), al frutto (sintesi), è il frutto che guida lo sviluppo dell'organismo e che costituisce il fine verso cui il seme e il fiore tendono. Anche nella realtà naturale e storica lo sviluppo avviene per negazioni: il seme per diventare fiore deve morire, negarsi, ma anche il fiore per diventare frutto (sintesi) deve morire. Analogamente, il bambino diviene adolescente solo se come bambino muore, e l'adolescente diventa adulto negando se stesso. Ogni negazione è un'ulteriore determinazione. Il fiore nega la realtà del seme ma dà senso alla vita del seme, traduce la sua fine in una vita ulteriore e più progredita.

La concezione dialettica del mondo elaborata da Hegel è fondamentalmente ottimistica: infatti anche il momento dell'opposizione (dell'antitesi) è benefico. La vita e la storia dell'uomo sono indubbiamente caratterizzate da drammi, fratture, contrasti e contraddizioni; tuttavia tali fratture sono necessarie, altrimenti la vita e la storia stesse verrebbero del tutto meno. Se il seme non “morisse” in quanto seme, non si trasformerebbe in fiore e non ci sarebbe sviluppo. Il negativo è l'ostacolo su cui si esercita la libertà dell'uomo e il progresso dell'umanità.

Il divenire dell'identità viene rappresentato da Hegel con esempi e in termini più generali, con una notazione letterale, tipica del rigore matematico. Aristotele, fondatore della logica, era solito a sua volta rappresentare i concetti di logica con delle lettere, e con tale simbologia enunciava le proprietà riflessiva, simmetrica e transitiva degli enti.

L'identità dell'identico e del diverso permea tutta la matematica e le scienze.
Nella Fenomenologia dello Spirito, Hegel esemplifica che quando scriviamo "A = B" stiamo affermando un'identità dell'identico e del diverso: con due lettere "A" e "B" indichiamo due enti-idee diversi (in quanto due) e allo stesso tempo uguali, a meno di ammettere che "A" e "B" sono semplicemente parole vuote di significato, due nomi per la stessa realtà e che ogni uguaglianza è una tautologia inutile all'essere e al limite al pensiero, vale a dire un io che diviene cosciente che due parole che credeva differenti in realtà sono sinonimi per la stessa realtà.
L'identità "A = B" non è la presa di coscienza di una realtà statica, preesistente e persistente a chi la scopre, che porta a accorgersi in un secondo momento che le realtà fisiche sottostanti a due parole "A" e "B", magari non simili a prima vista, sono le stesse.
L'identità "A = B" è un processo dinamico in cui le parole "A" e "B" sono sinonimi intercambiabili *soltanto*

nel momento di sintesi, per tornare poi a divergere e contrapporsi. Nel primo caso, dopo questa presa di coscienza, la persona è libera di impoverire il suo linguaggio e il suo pensiero, usando solo uno dei due termini che sono intanto equivalenti, e dimenticando l'altro; né è libera di cancellare il percorso che ha portato a notare l'identità, perché tale insieme di passaggi non è una mera costruzione mentale, è un divenire dell'essere: non si deve perdere la dialettica, se non si vuole perdere l'oggetto

Hegel mostra non solo la valenza di quelle proprietà, ma che una qualunque identità del tipo "A = B", non è mai un'identità statica, ma un'identità dinamica, che diviene nel tempo (tesi: A = A; antitesi: B'= A, B= (A'); sintesi: A = (A')). Indicando i due termini dell'eguaglianza non con un'unica lettera A, ma con due "A" e "B", è implicita una differenza fra i due termini, che resta *aufheben* come tolta nella sintesi, in cui "A" è identico al suo diverso "A'". La sintesi è logicamente prima perché rappresenta alla coscienza anche i due successivi momenti dell'identità riflessiva, e della manifestazione e della contrapposizione col diverso al proprio interno ("B" è anche uguale ad "A").

L'ultimo Hegel

Nella hegeliana visione dialettica della realtà il male, l'antitesi, il negativo, la tragicità della vita sono sempre risolti dalla positività della sintesi finale ottenuta tramite la ragione, che nega la negazione e quindi riafferma il bene a un grado più elevato.

Andando oltre la teodicea di Leibniz, secondo Hegel il male presente in ogni aspetto dell'esistenza, il pantragismo, rientra nell'ottimismo dialettico in cui la negatività viene conservata e superata dalla sintesi della razionalità, il panlogismo.

Invece nel pensiero dell'ultimo Hegel sorge una drastica dissociazione da questo processo dialettico che, mediante il *logico*, neutralizzerebbe il *tragico* rendendolo giustificabile e quindi giusto (pangiustificazionismo).

Infatti, nella famosa sezione dedicata all'"astuzia della Ragione" (*List der Vernunft*), nella "Introduzione" alle *Lezioni sulla filosofia della storia* (1837), Hegel distingue

- l'alienazione (*Entäusserung*) dello Spirito assoluto, che è riconciliabile (*Versöhnung*) con se stesso, e
- l'estraniazione (*Entfremdung*) dello spirito soggettivo e personale, il quale invece non ne può ricavare alcuna consolazione e conforto.

L'ottimistica visione esistenziale svanisce davanti alla constatazione del persistere della coscienza infelice nelle singole soggettività in preda dell'Assoluto, vittime passive d'un fatalismo storico che sfrutta gli individui per il suo presunto progresso provvidenziale.[38] Così Hegel finisce col sostenere che «La storia non è il terreno della felicità. I periodi di felicità sono in essa pagine vuote»[39] e con il parlare di *[Geschichte als] Schlachtbank*, del «[banco da] mattatoio della storia».[40]

Note

1. ^ Francesco Coniglione, Michele Lenoci, Giovanni Mari, Gaspare Polizzi, *Manuale di base di storia della filosofia. Autori, indirizzi, problemi*, Firenze University Press, 2009, p.140
2. ^ *Sapere.it* alla voce *Sistema hegeliano*

3. ^ *Theologische Jugendschriften*; questi scritti sono ora raccolti nei primi due volumi dell'edizione critica delle opere di Hegel: *Frühe Schriften I*, (1989) e *Frühe Schriften II*, (2014), Hamburg, Meiner. Traduzione italiana in *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Guida, Napoli 2015.
4. ^ «Così Hegel produce una costante traduzione delle parole di Gesù in altrettante espressioni kantiane così come del filosofo di Königsberg tende a riproporre il tessuto concettuale e teoretico in merito alla dottrina dell'etica e della religione.» (in *Guida allo studio della Vita di Gesù* di Hegel. A cura di Maurizio Pancaldi (http://www.filosofico.net/hegelvitagesuuuuuue4.htm)
5. ^ «Hegel arriva ad attribuire a Gesù la stessa formulazione dell'imperativo categorico kantiano: "Agite secondo una massima tale che, ciò che voi volete che valga come legge universale fra gli uomini, valga anche per voi».
6. ^ *Plotino ed Hegel*: la dialettica, movimento di pensiero ed essere. L'Assoluto di Hegel è l'Uno di Plotino in senso rovesciato. Hegel stesso noterà che come il sistema di Plotino conclude la filosofia greca, quello di Hegel conclude la filosofia moderna, affermando gli stessi concetti ma portandoli su un piano immanente, con un maggiore dettaglio e ad un livello massimo di consapevolezza. Mentre l'Uno di Plotino restava collocato su un piano mistico e trascendente, a partire dal quale generava il divenire e si disperdeva nella molteplicità senza una ragione apparente, l'Assoluto hegeliano entra lui stesso nel divenire per rendere ragione di sé. L'Uno viene identificato così con la molteplicità stessa, la quale attraverso successivi passaggi giunge alla fine a diventare consapevole di sé e a riconoscersi nell'Assoluto. La prospettiva plotiniana risulta dunque capovolta: in Plotino, la consapevolezza che l'Uno ha di sé è posta all'origine, e si affievolisce man mano che esso si disperde nel molteplice; in Hegel, invece, l'Uno si trova all'inizio disperso nel molteplice, e prenderà coscienza di sé solo alla fine acquistando concretezza nel suo percorso attraverso il mondo. In tal modo però Hegel sovverte la logica di non-contraddizione, facendo coincidere l'Uno col suo contrario, cioè con la molteplicità stessa. L'Assoluto hegeliano è l'Uno-Tutto, è una realtà che non trascende gli enti finiti, ma è ad essi immanente. È il nodo dell'albero delle essenze platoniche, collocate non più al vertice, ma identificate con la dialettica stessa del pensiero e dell'essere. Pensando all'Assoluto si finisce inevitabilmente (per necessità filosofica) per parlare di essere e non-essere. Analogamente, dalla posizione dell'Assoluto nasce l'antitesi fra essere e non-essere. Questi due termini originariamente contrapposti e inconciliabili vengono ora fatti coincidere. Il successivo passo di sintesi trova così un punto di arrivo nel divenire. Il primo passaggio della filosofia è quindi il movimento Assoluto→essere/non-essere→divenire. Segue: divenire-→nascita/morte→ente. In Hegel certezza e verità tornano a coincidere, così come pensiero ed essere, ma in forma mediata. Le tesi, antitesi e sintesi si trovano sia nel pensiero di chiunque parli dell'Assoluto, sia in particolare nella prima manifestazione di questi concetti nella storia del pensiero filosofico, che nell'essere. Finché si parla di entità percepibili con la nostra mente soltanto, è chiaro che una dialettica del pensiero corrisponde anche una dialettica dell'essere, perché l'unico essere di cui si può parlare è la nostra mente, il pensiero stesso. Meno ovvio è quando si parla di enti sensibili, in cui l'antitesi e la sintesi non sono solo chiare alla mente e al pensiero, ma devono anche esserlo all'essere percepito dai sensi
7. ^ *Critica della ragion pura*, A 395.
8. ^ Hegel, *Scienza della logica*, Prefazione alla prima edizione
9. ^ Hegel, *Scienza della logica*, Introduzione
10. ^ *Enciclopedia Italiana Treccani* alla voce "eticità"
11. ^ Giovanni Giovannini, *Questionario di filosofia da Kant all'esistenzialismo*, Edizioni Remo Sandron, 2000.
12. ^ Giuseppe Colombo, *La filosofia come soteriologia: l'avventura spirituale e intellettuale di Piero Martinetti*, Vita e Pensiero, 2005, p.521
13. ^ *Scienza della logica*, Libro I. La dottrina dell'essere, Sezione 1, Qualità. Capitolo II, L'essere determinato.

14. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito, Prefazione*
15. ^ *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Parte prima: *La scienza della logica*, § 64.
16. ^ Jacobi usa questa espressione in un dialogo con Lessing riportato nelle *Lettere sulla dottrina di Spinoza a Mosè Mendelssohn* (1785).
17. ^ In Pietro Piovani, *Indagini di storia della filosofia: incontri e confronti*, Liguori Editore Srl, 2006. p.105
18. ^ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1973, vol.I, pp.216-217
19. ^ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit. vol.I, p.174
20. ^ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit. vol.I, pp.178-179
21. ^ Espediente retorico utilizzato da Hegel per esporre tramite descrizioni metaforiche le sue concezioni filosofiche. Qualcosa di simile era già avvenuto con l'uso del mito nella filosofia platonica.
22. ^ «Questa coscienza infelice scissa entro se stessa è così costituita che, essendo tale contraddizione della sua essenza una coscienza, la sua prima coscienza deve sempre avere insieme anche l'altra. In tal modo, mentre essa ritiene di aver conseguito la vittoria e la quiete dell'unità, deve immediatamente venire cacciata da ciascuna delle due coscienze» (g.F.W. Hegel, *Fenomenologia dello spirito* vol. I; 1973, p. 174)
23. ^ Diego Fusaro, *Filosofico net* (http://www.filosofico.net/hegel76.htm)
24. ^ Gianluigi Pasquale, *La ragione della storia*, Bollati Boringhieri, p. 20 e sgg.
25. ^ *Enciclopedia filosofica: Conrad-Martius*, C. Sansoni, 1967, p. 20
26. ^ Luigi Gandini, *In dialogo con la Filosofia*, vol. II, Edizioni Lulu, 2010, *passim*
27. ^ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bompiani, Milano 2006, p. 59.
28. ^ Questa prima parte della formula riprende evidentemente la conclusione cartesiana del *cogito ergo sum* per il quale è veramente razionale ciò che trova la sua corrispondenza nella realtà
29. ^ Diego Fusaro, *op.cit.*, *ibidem*
30. ^ Anna Giannatiempo Quinzi, *Il "cominciamento in Hegel"*. Edizioni di Storia e Letteratura, 1983 pag. 210 e sgg.
31. ^ Ubaldo Nicola, *Antologia di filosofia. Atlante illustrato del pensiero*, Giunti Editore, 2003 p.355 e sgg.
32. ^ Hegel, Prefazione ai *Lineamenti di filosofia del diritto*
33. ^ Ubaldo Nicola, *op.cit.*, p.358 e sgg.
34. ^ «Terry Pinkard ha definito il "*perdurante mito*" "*di un sistema hegeliano consistente in un bizzarro triumvirato formale, composto da Tesi, Antitesi e Sintesi (termini che Hegel non usa mai e che equivocano completamente il suo pensiero)*". Il mito risale al filosofo tedesco Heinrich Moritz Chalybäus (1796-1862) che nelle sue non molto note opere propose un'interpretazione divulgativa della dialettica hegeliana (fondamentalmente, i tre momenti della logicità chiariti da Hegel nei §§ 79-82 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*) destinata a un grande successo» (in Alessandro Bellan, *Un mito sulla Scienza della logica*, *Prismi – Pensieri filosofici*, 2009)
35. ^ Il testo di Chalybäus a cui si riferisce Pinkard è *Historische Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel*, Dresden-Leipzig (1837), p. 367 della quarta edizione (1848).

36. ^ Nel formulare la sua *Logica*, Hegel respingeva come irrazionale qualsiasi forma di trascendenza o di concetto *a priori* che non potesse essere a sua volta dimostrato, e costruì pertanto una dialettica a spirale dove ogni princìpio iniziale trovi giustificazione, su un piano immanente, alla fine del percorso dimostrativo, in una sintesi che è l'avvio di un ulteriore circolo. Gli studi condotti da Gödel nel XX secolo hanno tuttavia dimostrato l'inconsistenza logica dei ragionamenti circolari, in cui si presume che la verità del sistema possa venire dimostrata dall'interno del sistema stesso (cfr. *Teoremi di incompletezza*).
37. ^ *EMSF Rai, Leo Lugarini, Introduzione alla scienza della logica di Hegel*, su *emsf.rai.it*. URL consultato il 19 dicembre 2015 (archiviato dall'url originale il 22 dicembre 2015).
38. ^ Paul Ricœur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, ed. or. 1986, trad. it. Brescia, Morcelliana, 1993, pp. 35-38. ISBN 8837215207; ISBN 9788837215200.
39. ^ (*Lezioni sulla filosofia della storia*, Introduzione generale, II, 2 a - L'individualità) *citazione* (https://archive.today/20121124144839/dizionari.corriere.it/dizionario-citazioni/S/storia.shtml) su dizionari.corriere.it.
40. ^ *Lezioni sulla filosofia della storia*, p. 57 ss. Cfr. ampio stralcio (http://www.filosofico.net/Antologia_file/AntologiaH/Hegel_01.htm) su filosofico.net.

Bibliografia

Opere maggiori di Hegel con relativa traduzione italiana

- *Scritti teologici giovanili* a cura di Edoardo Mirri, Napoli, Guida, 1972 (traduzione dell'edizione curata da Herman Nohl nel 1907).
- *Scritti giovanili*, a cura di Edoardo Mirri, Napoli-Salerno, Orthotes, 2015 (traduzione dei primi due volumi dell'edizione critica (Gesammelte Werke) delle Opere di Hegel).
- *Primi scritti critici*, a c. di Remo Bodei, Milano, Mursia, 1971.
- *Filosofia dello spirito jenese*, a c. di Giuseppe Cantillo, Bari. Laterza, 1984
- *Fenomenologia dello spirito*, a c. di Enrico De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1933.
- *Fenomenologia dello spirito* Testo a fronte, trad. di Vincenzo Cicero, Milano, Bompiani, 1995.
- *Fenomenologia dello spirito*, a c. di Gianluca Garelli, Torino, Einaudi, 2008.
- *La scienza della logica*, a c. di A. Moni, Bari, Laterza, 1924.
- *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a c. di B. Croce, Bari, Laterza, 1907.
- *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (1830)* a c. di Vincenzo Cicero, Milano, Bompiani, 2000.
- *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* con le aggiunte a cura di L. von Henning, K. L. Michelet e L. Boumann, Torino, UTET, 1981-2002 (tre volumi).
- *Lineamenti di filosofia del diritto*, a c. di Giuliano Marini, Bari, Laterza, 1987 (nuova edizione riveduta 1999.
- *Lineamenti di filosofia del diritto* a c. di Vincenzo Cicero, Milano, Rusconi, 1996.
- *Estetica* a cura di Nicolao Merker, traduzione dal tedesco di N. Merker e Nicola Vaccaro, Milano, Feltrinelli, 1963.
- *Lezioni sulla filosofia della religione* a c. di Elisa Oberti e Gaetano Borruso, Bologna, Zanichelli, 1974.
- *Lezioni sulla filosofia della storia* a c. di Guido Calogero e Corrado Fatta, Firenze, La Nuova Italia, 1941-1963, 4 vol.

- *Lezioni sulla storia della filosofia* a c. di E. Codignola e G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia, 1930-1944, 4 vol.

Saggi su Hegel

- AA. VV., *Interpretazioni hegeliane*, Firenze, La Nuova Italia, 1980.
- Emiliano Alessandroni, *Potenza ed eclissi di un sistema. Hegel e i fondamenti della trasformazione*, Mimesis, Milano 2016.
- Giuseppe Bedeschi, *Hegel*, Laterza, Bari 1993.
- Ernst Bloch, *Soggetto - oggetto. Commento a Hegel*, Il Mulino, Bologna, Il Mulino, 1975.
- Remo Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975.
- Claudio Cesa (a cura di), *Guida a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- Benedetto Croce, *Saggio sullo Hegel*, Bibliopolis, Napoli, 2006.
- Gianfranco Dalmasso, *Hegel probabilmente*, Jaca Book, Milano, 2015.
- Enrico De Negri, *Interpretazione di Hegel*, Firenze, Sansoni, 1943.
- Cornelio Fabro, *La prima riforma della dialettica hegeliana*, Editrice del Verbo Incarnato, Segni (RM) 2004.
- Martin Heidegger, "Il concetto hegeliano di esperienza", in *Sentieri interrotti*, La nuova Italia, Milano 1999.
- Martin Heidegger, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, Guida, Napoli 2000.
- Martin Heidegger, "Colloquio sulla dialettica", in *Archivio di filosofia*, LXVIII, 2000, 1-3.
- Martin Heidegger, "Hegel e i greci", in *Segnavia*, Adelphi, Milano 2002.
- Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1981.
- Sidney Hook, "Da Hegel a Marx", Sansoni, Firenze, 1972.
- Vittorio Hösle, *Il sistema di Hegel: l'idealismo della soggettività e il problema della intersoggettività*, Napoli, La Scuola di Pitagora, 2012.
- Jean Hyppolite, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Firenze, La nuova Italia, 1972.
- Alexandre Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*. Milano, Adelphi, 1996.
- Domenico Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, Roma, Editori Riuniti, 1972.
- Domenico Losurdo, *Hegel. Questione nazionale, restaurazione. Presupposti e sviluppi di una battaglia politica*, Università degli Studi, Urbino 1983.
- Domenico Losurdo, *Tra Hegel e Bismarck. La rivoluzione del 1848 e la crisi della cultura tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1983.
- Domenico Losurdo, *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*, Guerini, Milano 1987.
- Domenico Losurdo, *Hegel, Marx e la tradizione liberale. Libertà, uguaglianza, Stato*, Editori Riuniti, Roma 1988.
- Domenico Losurdo, *L'ipocondria dell'impolitico. La critica di Hegel ieri e oggi,* Milella, Lecce 2001.
- Karl Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Torino, Einaudi, 1949.
- Leo Lugarini, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Una rilettura della scienza della logica*, Guerini e Associati, 1998.
- Leo Lugarini, *Hegel. Dal mondo storico alla filosofia*, Guerini e associati, Napoli 2000.
- György Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Einaudi, 1960.
- Alexander Magee, *Hegel e la tradizione ermetica*, Edizioni Meditarrenee, 2013.

- Herbert Marcuse, *Ragione e rivoluzione: Hegel e il sorgere della teoria sociale*, Il Mulino, Bologna, 1997.
- Arturo Massolo, *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, Giunti Marzocco, Firenze 1967.
- Costanzo Preve, *Hegel Marx Heidegger*, C.R.T., Pistoia 1999.
- Costanzo Preve, *Hegel antiutilitarista*, Settimo Sigillo, Roma 2007.
- Michael Quante, *La realtà dello spirito: studi su Hegel*, Milano Franco Angeli, 2016.
- Luigi Ruggiu, *Lo spirito è tempo*. Saggi su Hegel, Milano, Mimesis, 2013.
- Herbert Schnädelbach, *Hegel*, Bologna, Il Mulino, 2002.
- Livio Sichirollo, *Ritratto di Hegel*, Manifestolibri, Roma 1996.
- Livio Sichirollo, *Hegel e la tradizione*, Guerini e Associati, Napoli 2002.
- Vincenzo Vitiello, *Dialettica e ermeneutica*, Guida, Napoli 1976.
- Jean Wahl, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Milano, ILI, 1971.

Voci correlate

- Idealismo tedesco
- Fenomenologia dello spirito
- La vita di Gesù
- Scienza della logica
- Uno (filosofia)

Portale Filosofia: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di filosofia

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Pensiero_di_Hegel&oldid=137174627"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 3 gen 2024 alle 20:17.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Fenomenologia dello spirito

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

(DE)	(IT)
«Die Phänomenologie des Geistes ist die romantisierte Geschichte des Bewußtseins, das sich mit der Zeit als Geist erkennt.»	«La fenomenologia dello spirito è la storia romanzata della coscienza che via via si riconosce come spirito.»

(G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Prefazione)

La ***Fenomenologia dello spirito*** (in tedesco *Phänomenologie des Geistes*) è un'opera filosofica di Hegel, pubblicata per la prima volta nel 1807, dove si descrive il percorso ("scienza dell'esperienza della coscienza") che ogni individuo deve compiere, partendo dalla propria coscienza, per identificare le manifestazioni (la "scienza di ciò che appare", la "fenomenologia") attraverso le quali lo spirito si innalza dalle forme più semplici di conoscenza a quelle più generali fino al sapere assoluto. Lo scopo di quest'opera è quello di superare la logica di Aristotele (il principio di non contraddizione) estremizzandolo nella teoria logica della dialettica hegeliana. È considerata tutt'oggi come una delle opere più complesse di tutta la storia della filosofia.

Fenomenologia dello spirito	
Titolo originale	*Phänomenologie des Geistes*
 la prima edizione del 1807	
Autore	Georg Wilhelm Friedrich Hegel
1ª ed. originale	1807
Genere	saggio
Sottogenere	filosofico
Lingua originale	tedesco
Seguito da	*Scienza della logica*

Indice

Storia e genesi dell'opera

Analisi dell'opera

- La struttura generale
- La *Coscienza*
- L'*Autocoscienza*
  - Il rapporto "signoria e servitù"
  - *Stoicismo e scetticismo*
  - *La coscienza infelice*
- La *Ragione*
  - *Ragione osservativa*
  - *Ragione attiva*
  - *Individualità in sé e per sé*

- Lo *Spirito*
- La *Religione*
- Il *Sapere assoluto*

Prefazione della Fenomenologia dello spirito
- Critica al formalismo matematico
  - "La Matematica"
  - La negazione delle differenze
  - La soluzione del sapere scientifico
  - L'autocausazione
- Critica al fondazionalismo filosofico

Note

Bibliografia
- Traduzioni italiane della *Fenomenologia dello Spirito*
- Introduzioni e Approfondimenti
  - Introduzioni
  - Approfondimenti

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Storia e genesi dell'opera

Nel momento in cui Hegel a Jena stava concludendo la stesura della *Fenomenologia dello Spirito* infuriavano gli scontri fra le truppe napoleoniche e i prussiani. Come lui stesso scrive a Niethammer il 13 ottobre 1806:[1] «Ho visto l'Imperatore, quest'anima del mondo, uscire dalla città per andare in ricognizione. È una sensazione meravigliosa vedere un tale individuo che qui, concentrato in un punto, seduto su un cavallo, si irradia sul mondo e lo domina».[2] Poco prima della conquista di Jena nell'ottobre 1806, Hegel riesce a inviare col corriere il manoscritto a un tipografo di Bamberga.[3] In quel momento Napoleone Bonaparte concentra in sé la storia del mondo e in lui batte il cuore pulsante dello Spirito. Ma proprio per i risvolti turbolenti del suo momento storico Hegel è inquieto e si affretta a concludere il suo libro. Sarà solo nell'anno successivo che scriverà la prefazione all'opera, che sorprendentemente si rivela quasi più densa di contenuto rispetto al corpo principale della *Fenomenologia*.

Analisi dell'opera

Hegel sviluppa il tema della risoluzione del finito nell'infinito nella Fenomenologia dello Spirito, intesa come approccio alla filosofia che inizia con l'esplorazione dei "fenomeni" (che si presentano a noi nell'esperienza conscia) quale mezzo per cogliere lo Spirito Assoluto che è dietro il fenomeno. Nel caso della fenomenologia hegeliana si parla dunque di "fenomenologia dialettica". La fenomenologia, come scienza dell'esperienza della coscienza, è la *storia romanzata* dello Spirito (Geist) che «*attraverso erramenti, contrasti e quindi infelicità e dolore, esce dalla sua individualità e si riconosce come ragione che è realtà e realtà che è ragione;* a partire cioè dalle forme più semplici della coscienza individuale, perviene gradualmente e progressivamente al sapere assoluto.

Il compito e la funzione della *Fenomenologia* consistono nel condurre la coscienza naturale e finita al punto di vista della scienza filosofica, ovvero al sapere assoluto (*absolutes Wissen*), ovvero dal conoscere finito al conoscere infinito; detto altrimenti, la Fenomenologia mostra il passaggio dall'opposizione ed estraneità del soggetto rispetto all'oggettività della coscienza finita, al riconoscimento da parte della coscienza di essere in identità e unità con la realtà.

Il percorso della coscienza esposto nella *Fenomenologia* intende presentarsi come un movimento dialettico immanente alla coscienza, e non come qualcosa di imposto arbitrariamente dall'esterno; in virtù di questa necessità interna la coscienza stessa riconosce, volta per volta, l'inadeguatezza del proprio punto di vista. La *Fenomenologia*, dunque, rappresenta l'esperienza che la coscienza fa di sé e del proprio oggetto[4].

La struttura generale

L'articolazione interna della *Fenomenologia* è molto complessa, dal momento che Hegel stesso ha fornito due diversi modi per dividere l'opera, che si presentano assieme nella versione definitiva. Nello specifico, è possibile articolare l'opera come un susseguirsi di *figure* (contrassegnate dal numero romano), che però a gruppi o singolarmente fanno riferimento a *momenti*, ovvero a dei particolari modi in cui si configura il rapporto della coscienza con il suo oggetto[5].

<table>
<tr><td>I. La certezza sensibile o il questo e l'opinione</td><td colspan="2" rowspan="3">A. Coscienza</td></tr>
<tr><td>II. La percezione o la cosa e l'illusione</td></tr>
<tr><td>III. Forza e intelletto, fenomeno e mondo ultrasensibile</td></tr>
<tr><td>IV. La verità della certezza di sé stesso</td><td colspan="2">B. Autocoscienza</td></tr>
<tr><td>V. Certezza e verità della ragione</td><td rowspan="4">C.</td><td>(AA) Ragione</td></tr>
<tr><td>VI. Lo spirito</td><td>(BB) Spirito</td></tr>
<tr><td>VII. La religione</td><td>(CC) Religione[6]</td></tr>
<tr><td>VIII. Il sapere assoluto</td><td>(DD) Sapere assoluto</td></tr>
</table>

I principali momenti dello sviluppo fenomenologico sono, dunque, tre (ovvero quelli contrassegnati dalle lettere A, B e C): il primo è quello della coscienza, contraddistinto da una opposizione fra soggetto e oggetto, e dalla convinzione del soggetto che la verità sia fuori del soggetto, nella oggettività; il secondo è quello dell'autocoscienza, caratterizzato da una forte fiducia nella soggettività a discapito dell'oggettività, dalla convinzione che il criterio della verità si trova nell'io e non nelle cose; per il terzo, invece, Hegel non ha un nome vero e proprio e si limita a indicare soltanto una somiglianza fra le diverse figure comprese in esso (ragione, spirito, religione e sapere assoluto), che consiste nel superamento dell'opposizione fra soggetto e oggetto, e dal riconoscimento dell'io di essere ogni realtà, posizione che si articola in gradi diversi dalla ragione fino al sapere assoluto[7].

La *Coscienza*

Il momento da cui inizia la consapevolezza di sé (*coscienza*) è rappresentato dall'incontro dell'individuo con l'oggetto. È attraverso il confronto sensibile con gli oggetti che ci rendiamo conto della nostra esistenza. L'incontro con l'oggetto si sviluppa attraverso tre fasi:

- certezza sensibile: si è certi che esista l'oggetto rivelato dai sensi, in un dato luogo e in un certo momento. Cambiando infatti il momento percettivo, dell'oggetto permangono invariati il

questo (ovvero l'oggetto stesso), il *qui* (il luogo in cui esso si trova) e l'*ora* (il momento in cui i sensi lo rivelano). Nasce però la difficoltà di capire come riportare la certezza sensibile di tale oggetto a tutti gli altri oggetti che si presentano nella loro diversità sensibile.
- percezione sensibile: in questa fase l'attenzione si volge a fare in modo che le diverse proprietà degli oggetti possano essere riportate ad un unico punto di riferimento che permetta di avere una visione unitaria della realtà. La soluzione sembra essere quella di riportare tutta la varietà delle qualità sensibili a un punto fisso di riferimento: il sostrato, la sostanza presente in tutte le cose allo stesso modo. Ma la ricerca travagliata della sostanza ha dimostrato che l'uomo non riesce a coglierla.
- intelletto: visto che non siamo in grado di conoscere questo sostrato sul quale ineriscono le qualità dobbiamo pensare che l'unità non stia nell'oggetto, ma nel soggetto che unifica le sensazioni tramite l'intelletto. La consistenza fenomenica della realtà viene superata non ricercandola nella sostanza ma riportandola alla funzione dell'intelletto. (Ogni fatto, secondo l'idealismo, rimanda all'atto che lo pone.)

A questo punto la coscienza ha interiorizzato l'oggetto in se stessa ed è diventata coscienza di sé, ovvero autocoscienza che non ha più bisogno di riferirsi agli oggetti per avere coscienza di sé, ha capito che la certezza della propria esistenza è data dalla sua attività intellettuale.

L'*Autocoscienza*

L'autocoscienza non ha più in Hegel il significato di essere coscienti di sé, che aveva avuto sinora, ma acquista un valore sociale e politico. L'autocoscienza si raggiunge infatti solo se riusciamo a confrontare la nostra particolare esistenza con quella degli altri. Il riconoscimento delle altre autocoscienze non avviene, come si potrebbe pensare e come in effetti Hegel aveva inizialmente sostenuto nella fase giovanile (vedi: Pensiero di Hegel), attraverso l'amore, bensì attraverso la lotta, lo scontro per cui, addirittura, alcuni individui arrivano a sfidare la morte per potersi affermare su quelli che hanno paura e finiscono per subordinarsi ai primi. È questo il rapporto fenomenologico di "servo-padrone" che si esplica nella dialettica della figura signoria-servitù.[8]

Il rapporto "signoria e servitù"

Il signore, nel rischiare la propria vita pur di affermare la propria indipendenza, ha raggiunto il suo scopo, e si eleva su quello che è divenuto il suo servo (poiché ha preferito la perdita della propria indipendenza pur di avere salva la vita). Anche il servo però diventa importante per il signore poiché dal lavoro di quello dipende il suo stesso mantenimento in vita. Il servo, lavorando, dà al padrone ciò di cui ha bisogno. Il padrone non riesce più a fare a meno del servo. Dunque la subordinazione si rovescia. Il padrone diviene servo poiché è strettamente legato al lavoro del servo, e il servo diviene padrone (con la sua attività produttiva) del padrone.[9]

Da notare che non vanno perduti i ruoli originari, ma se ne aggiunge ad entrambi uno nuovo, l'opposto. Il passato di servo e padrone non viene eliminato del tutto ma in ognuno è in parte tolto e nello stesso tempo conservato il ruolo originario. È il classico rapporto di *Aufheben* (o *Aufhebung*)[10] («togliere e conservare»)[11] che si stabilisce tra i vari momenti dello sviluppo dialettico che nella dialettica del servo sono

- *paura della morte*,
- *servizio*,
- *lavoro* (*indipendenza*).

Inoltre, il lavoro forma, poiché il servo, in ciò che produce, mette tutto se stesso e non solo la sua forza materiale, mentre il padrone si limita ad utilizzare gli oggetti prodotti.[12] Poiché le cose non sono di sua proprietà, il servo riesce a dominare i propri desideri: dunque, attraverso il lavoro, l'autocoscienza acquisisce anche la dignità.

> «Il lavoro, invece, è appetito tenuto a freno, è un dileguare trattenuto; ovvero: il lavoro forma. Il rapporto negativo verso l'oggetto diventa forma dell'oggetto stesso, diventa qualcosa che permane; e ciò perché proprio a chi lavora l'oggetto ha indipendenza. Tale medio negativo o l'operare formativo costituiscono in pari tempo la singolarità o il puro essere-per-sé della coscienza che ora, nel lavoro, esce fuori di sé nell'elemento del permanere: così, quindi, la coscienza che lavora giunge all'intuizione dell'essere indipendente come di se stessa. […]. Così, proprio nel lavoro, dove sembrava ch'essa fosse un senso estraneo, la coscienza, mediante questo ritrovamento di se stessa attraverso se stessa, diviene senso proprio.[13]»

Stoicismo e scetticismo

Il raggiungimento dell'indipendenza, ultimo dei tre momenti della dialettica servo-padrone, coincide con lo stoicismo, ossia quella visione del saggio che ritiene di poter fare a meno delle cose e quindi si sente al di sopra della natura raggiungendo così l'autosufficienza. Tuttavia, in questo modo lo stoico s'illude di eliminare la realtà che continua invece a sussistere e ad influenzare la sua vita.

Chi invece riesce ad ignorare totalmente la realtà è lo *scettico*. Tuttavia lo scetticismo si contraddice, poiché da un lato lo scettico dubita della realtà e dichiara che tutto è vano e incerto, mentre dall'altro vorrebbe poter sostenere qualcosa di reale e vero. Questa scissione tra l'uno e il Tutto, tra l'individuo e la totalità del mondo, si ripropone nella figura della *coscienza infelice religiosa* tra il soggetto e la totalità di Dio.[14]

La coscienza infelice

La scissione tra la coscienza mutevole dell'individuo e quella immutabile di Dio diventa esplicita in quella spaccatura che l'uomo avverte fra se stesso e Dio. Questa scissione appare evidente nell'ebraismo, dove il Dio è visto come un essere totalmente trascendente, padrone della vita e della morte: vi sarebbe dunque un rapporto di signoria-servitù fra Dio e l'uomo (cfr. Pensiero di Hegel: il periodo di Jena).

In un secondo momento, con il Cristianesimo medioevale, questa scissione sembra sanarsi quando Dio si assimila all'uomo incarnandosi.

Tuttavia, nulla viene veramente risolto: Cristo, da un lato, con la propria resurrezione, ritorna ad allontanarsi dall'uomo, superando la sua stessa incarnazione e, per altro verso, essendo Cristo vissuto storicamente in tempi anteriori, i molti che gli sono succeduti non hanno potuto assistere al miracolo dell'incarnazione di un Dio che ormai è separato dalla storia e lontano dai credenti.

Pertanto la scissione è tutt'altro che risolta, e la coscienza, sentendosi ancora separata dall'Assoluto, permane nell'infelicità.

Le manifestazioni dell'infelicità della coscienza dell'uomo cristiano-medievale sono tre:

- la devozione, con cui l'uomo si mortifica ed umilia riconoscendo Tutto in Dio e Niente in sé.

Inoltre, la devozione è solo sentimentalismo, sentimento, che per Hegel non porta all'infinito;
- Le opere di bene, attraverso cui l'uomo spera di congiungersi con Dio. Tuttavia, egli ritiene che le sue forze e le sue opere siano dono di Dio. È un'ulteriore mortificante riconoscimento della sua dipendenza e separazione da Dio.
- La mortificazione di sé e del proprio corpo con le pratiche ascetiche. È il punto più basso, il fondo dell'infelicità.

La presa di coscienza del proprio valore, dopo aver toccato il punto più basso con la mortificazione di sé nei confronti della divinità, avviene nel Rinascimento, quando l'uomo riprende coscienza della propria forza ed inizia il cammino per raggiungere l'Assoluto.

La *Ragione*

Ragione osservativa

Nel Rinascimento l'uomo riacquista la ragione, che gli indica come sia inutile la ricerca di un Dio trascendente mentre questo è vivo e presente nella natura stessa. Nasce così la pretesa della scienza di conquistare l'Assoluto tramite l'osservazione scientifica della realtà. Ma la descrizione che la scienza fa del mondo non implica l'impossessarsi del mondo tramite la legge e l'esperimento. Ancora una volta la totalità sfugge al potere dell'uomo.

Ragione attiva

Allora dalla ragione osservativa si passa a quella pratica, alla descrizione del mondo si sostituisce l'azione sul mondo, la volontà di usarlo e goderne. Ma tale intento fallisce come testimoniano le tre figure della ragione attiva:

- *"il piacere e la necessità"*: l'individuo deluso dalla scienza e dalla ricerca naturalistica si getta nella vita alla ricerca del proprio godimento. Ma ogni piacere, sebbene soddisfatto, continua a lasciare un retrogusto amaro in bocca accompagnato da un senso di insoddisfazione (esempio di questa fase è il "Faust" di Goethe).
- *"legge del cuore e il delirio della presunzione"*: l'individuo non essendo riuscito a realizzare se stesso attraverso il piacere, tenta presuntuosamente di migliorare il mondo attraverso la *volontà generale* e cercherà allora di opporsi al corso ostile del mondo appellandosi al sentimento e cercando la felicità degli altri (emblema di questa fase è Rousseau); ma la Ragione, in disaccordo con la sfera individuale, fallirà nella sua pretesa di incarnare la Virtù.
- "*cavaliere della virtù*" (simboleggiato da Robespierre): l'individuo prenderà come sua guida *"la virtù"*, ossia un agire in grado di procedere oltre l'immediatezza del sentimento e delle inclinazioni soggettive. Ma il contrasto tra la virtù, il bene concepito astrattamente, e la realtà del mondo, si concluderà con la sconfitta del "*cavaliere della virtù*".

Individualità in sé e per sé

In questa fase sintetica dello sviluppo dialettico della ragione Hegel mostra come l'individualità, pur mirando a raggiungere la propria realizzazione, rimanga tuttavia astratta e inadeguata. Per mostrarlo egli si serve ancora delle *"figure"*:

- La prima figura è quella che Hegel denomina *"il regno animale dello spirito"*: agli sforzi e alle ambizioni di una virtù che dovrebbe realizzare il bene di tutti ma che fallisce, succede l'atteggiamento dell'onesta dedizione ai propri compiti particolari. Ma c'è un inganno.

L'individuo tende a spacciare la sua opera come il dovere morale stesso, mentre essa esprime soltanto il proprio interesse personale. Non esiste vera morale se non è universale.

- La figura della *"ragione legislatrice"*: l'autocoscienza avvertendo l'inganno, cerca in se stessa delle leggi che valgano per tutti. Tuttavia tali leggi che pretendono d'essere universali in effetti nascono dalla propria volontà individuale.
- Infine la figura della *"ragione esaminatrice delle leggi"*: l'autocoscienza cerca delle leggi assolutamente valide che s'impongano a tutti nessuno escluso. Ma così facendo l'individuo si deve porre al di sopra delle leggi stesse, riducendone quindi la validità e l'incondizionatezza.

Con tutte queste figure Hegel vuole dirci che se ci si pone dal punto di vista dell'individuo si è inevitabilmente costretti a non raggiungere mai l'universalità. Quest'ultima si trova soltanto nella fase dello "Spirito".[15]

Lo *Spirito*

La ragione, finora presentata da Hegel come facoltà della mente umana, si estende ora nella vita dei popoli, e dunque diventa Spirito. Lo Spirito per Hegel non è l'entità trascendente coincidente con il divino né l'aspetto psicologico o mentale dell'uomo, ma rappresenta, molto più concretamente, i valori della cultura e delle istituzioni, cioè di tutto ciò che nasce dalle relazioni tra gli uomini nella società e nella storia.[16]

Nella storia dello spirito questo assume nel mondo greco antico la forma dell'**eticità,** dove la vita dell'individuo coincide con quella della sua comunità, con quella della polis. Successivamente lo spirito si manifesta nella **cultura,** la cui massima realizzazione è stata quella dell'**Illuminismo,** età nella quale il pensiero va oltre quanto gli presenta la realtà naturale e agendo come *intelletto* adotta il metodo analitico. Occorre tuttavia stare attenti a non estremizzare l'uso della ragione, che può divenire strumento di violenza e distruzione (com'è accaduto con il Terrore nella Rivoluzione francese).

Si arriva infine alla terza forma dello spirito, rappresentata dall'anima bella, che realizza una vera e propria **rivoluzione morale** poiché è capace di armonizzare il suo comportamento istintivo con i dettami della legge, inserendo il suo agire particolare nell'ambito dell'universale. Tuttavia nel mantenere la sua purezza originaria l'anima bella vive distaccata dal mondo reale.[17]

La *Religione*

Nello stadio della Religione lo spirito ritrova se stesso recuperando quell'oggettività persa nella trascendenza. Lo spirito recupera la sua unità con l'Assoluto, con **Dio**, manifestandosi in tre figure:

- la **religione naturale**, dove il divino compare negli elementi naturali come la luce, le piante o gli animali;
- la **religione artistica**, quella praticata dall'antico popolo greco e romano che rappresentano Dio nelle opere d'arte;
- la **religione rivelata**, il cristianesimo che è stato capace di superare il suo simbolismo esteriore nei principi teologici della Trinità, della lotta tra il bene e il male, nell'incarnazione.[17]

Il *Sapere assoluto*

Il Sapere assoluto come "concetto concreto" è l'approdo della *Fenomenologia dello spirito*. Il sapere assoluto è ormai libero (*ab solutus*) da ogni legame con le rappresentazioni sensibili, che ormai non lo appesantiscono più inficiando la sua purezza: egli ha tolto tutte le figure precedenti, **tolte** perché finite, ma le ha **conservate** (Aufhebung)[18] perché sono tappe verso il sapere assoluto. Io = Io ora vuol dire che il soggetto non è altro che «identità dell'identità e della non-identità»; il soggetto cioè ingloba in sé l'oggetto e lo conosce completamente senza separarlo da sé. Le esperienze passate non sono state inutili, ma anzi, essenziali, e in ognuna di esse *c'erà già* il Sapere Assoluto, ma la coscienza finita, nella sua presunzione e nella sua immediatezza, non se n'era accorta. Il percorso della fenomenologia è quindi giunto alla **scienza**.[17]

Prefazione della Fenomenologia dello spirito

L'opera è preceduta da una lunga *Prefazione* e da una più breve *Introduzione*. Nella *Prefazione*, che in realtà era pensata come prefazione all'intero sistema (e non esclusivamente alla *Fenomenologia*)[19], Hegel presenta alcune delle più note formulazioni delle sue posizioni filosofiche: la concezione della verità come intero (che comprende *fine* e *attuazione* del fine); la nozione di auto-movimento del concetto (o dialettica); la critica al metodo (in filosofia) e al formalismo matematico; la critica alla forma logica del *giudizio* e la nozione di "proposizione speculativa"; e infine la celebre concezione dell'assoluto come *soggetto (*e non semplicemente sostanza) e le relative critiche a Spinoza, Fichte, Schelling e i romantici.

Critica al formalismo matematico

Un aspetto particolare del pensiero hegeliano trattato nella prima parte della Fenomenologia è la critica al formalismo matematico.

«Se lo sviluppo non consiste in altro che la ripetizione della medesima formula, l'idea, per sé indubbiamente vera, nel fatto non va al di là del proprio cominciamento; [...] tutto ciò, non diversamente da arbitrarie fantasie sul contenuto, è ben diverso da ciò che si richiede; è ben diverso, cioè, dalla ricchezza che scaturisce da sé stessa e dall'autodeterminantesi differenza delle forme.»[20]

Il sapere matematico pone due problemi:

- perde la ricchezza della dialettica, che deriva da una dimostrazione i cui passaggi sono inevitabili, e per esserlo, non possono che seguire l'evoluzione dell'oggetto;
- la conoscenza esteriore (estrinseca, imposta dall'esterno) non è inerte, ma modifica la struttura dell'oggetto.*«Nel conoscere matematico la considerazione è un operare che, per la cosa, vien da fuori; ne segue quindi che la cosa vera viene alterata»*.[21] L'idea che la conoscenza e la misura condizionino l'oggetto anticipa teorie scientifiche come quelle scaturenti dal principio di indeterminazione di Heisenberg, e riprende temi della filosofia ad esempio di Tommaso d'Aquino: non esistono azioni neutre, senza conseguenze, nemmeno nel pensare: perciò anche nel pensiero c'è qualcosa che muta, e si verifica o una "adaequatio intellectus ad rem" oppure una "adaequatio rei ad intellectus": o l'intelletto espone l'evoluzione dell'oggetto, o, se ignora la dialettica, l'oggetto è deformato dal pensiero.
- *«L'evidenza di questo manchevole conoscere, della quale la matematica va superba, facendosene un'arma contro la filosofia, si basa sulla povertà del fine e sulla deficienza del contenuto della matematica, ed è tale da suscitare il disprezzo da parte della filosofia. Fine o concetto della matematica è la grandezza. Ma questa è appunto la relazione inessenziale e aconcettuale. Il movimento del sapere procede in superficie, non tocca la cosa stessa. La materia intorno alla quale la matematica costruisce il suo consolante tesoro di verità è lo*

spazio e l'Uno. [...] il sapere procede sulla linea dell'eguaglianza.[...]. La matematica immanente, detta anche matematica pura, neppure contrappone allo spazio il tempo, come secondo oggetto da considerare per priorità.[...]. Il principio della grandezza-differenza senza concetto, e il principio dell'eguaglianza - astratta unità non vitale -, non riescono ad occuparsi di quella pura inquietudine della vita e distinzione assoluta, che è il tempo»[22]

Diversamente dal ragionamento filosofico, i passaggi di un'induzione scientifica non sono necessari, in quanto per un medesimo teorema (ipotesi e tesi) spesso sono note molteplici dimostrazioni, ugualmente vere e indipendenti tra loro. Non essendo necessari e univoci (una sola dimostrazione, di cui si riesca anche a dimostrare a parte che è anche l'unica possibile per il sistema dato di ipotesi e tesi), i passaggi di una dimostrazione matematica non sono prevedibili e intuibili a priori. Se le dimostrazioni sono molteplici e diverse, soltanto una di esse al massimo segue la dialettica dell'oggetto che comunque si realizza in un unico modo. La matematica e il sapere scientifico non appagano, hanno un poco consolante tesoro di verità che ignora il tempo, vera inquietudine della vita. La matematica consiste di proposizioni, vere, ma che sono *«rigide e morte; dopo ognuna di questa si può far punto; la seguente ricomincia per conto proprio, senza che la prima accenni a un movimento verso l'altra, e senza che a questo modo sorga una connessione necessaria attraverso la natura della cosa stessa»*[23].

Senza tempo e movimento non giunge all'essenza, all'opposizione, al passaggio dell'opposto nell'opposto, e tanto meno all'automovimento qualitativo e immanente.

Nel '900 sarà dimostrato che tutti i concetti della matematica sono riconducibili ad insiemi; conoscere per insiemi fu paragonato da Hegel a *«mettere tutto in un sacco»*. Anche creando un ordinamento fra le proposizioni, come nella geometria euclidea, con postulati teoremi e corollari, non si ottiene una connessione necessaria, ma dei legami molti-a-molti (un postulato, n teoremi, n corollari, e un teorema e corollario dimostrati per vie differenti).

"La Matematica"

Nel paragrafo dal titolo "La Matematica", sempre nella Prefazione, in merito alla dimostrazione del teorema di Pitagora, dirà che

«il triangolo viene smembrato; le sue parti sono volta in altre figure fattevi sorgere dalla dimostrazione. Dunque, il triangolo intorno al quale si deve operare, veniva perduto di vista durante il procedimento, ed era là soltanto in pezzi che appartenevano ad altri intieri»[24].

«La necessità non scaturisce dal concetto del teorema, anzi viene imposta; e si deve ciecamente ubbidire alla prescrizione di tirare certe linee, mentre se ne potrebbero tirare infinite altre: tutto ciò con un'ignoranza pari solo alla fede che ciò andrà a buon fine per la condotta della dimostrazione. [...] così la dimostrazione percorre una via che si fa cominciare a un punto qualunque, senza sapere in che rapporto stia con il risultato che deve venir fuori».[25]

Hegel critica il modo di procedere della matematica, per quanto concerne le finalità e l'identificazione dei momenti conoscitivi. Il modo matematico, pur sviluppando le interconnessioni tra le varie fasi dello sviluppo del concetto, non descrive accuratamente, e anzi per lo più tralascia lo sviluppo dialettico che dalle ipotesi arriva alla tesi. Per Hegel, la costruzione è un mezzo della conoscenza, ma non un momento dell'oggetto, poiché nella sua struttura non evidenzia chiaramente i momenti dell'evoluzione dialettica.

La matematica produce sistemi chiusi nei quali la conclusione è la tesi che si intendeva dimostrare, ma proprio perché la fine è uguale al principio, dopo la dimostrazione lo spirito non si è annullato - ciò che è necessario al suo rivelarsi - ed è tornato in se stesso senza in realtà uscirne. Se si considera la tesi come primo momento della fenomenologia del sapere matematico, la dimostrazione si riduce a qualcosa che si può omettere saltando direttamente alla conclusione, è un passaggio che viene da un metodo scientifico per distinguere verità e opinione. In questo modo, si perde la dialettica, tutta la conoscenza che è manifestata durante i cambiamenti dell'oggetto.

Un sapere compiuto deve mostrare come si struttura l'oggetto, l'esposizione segue il divenire dell'oggetto ed è necessaria. Ciò non è riscontrabile nel procedere matematico, quando la tesi sia posta come primo momento dello sviluppo del sapere.

«Quel procedere è piuttosto un formalismo monocromatico che giunge alla differenza del contenuto soltanto perché è preparata e già nota. [..]. Il formalismo protesta che sentirsi inappagati dell'universalità da lui proposta è incapacità di impadronirsi di una posizione assoluta e a mantenervisi».[26]

La negazione delle differenze

Al formalismo matematico viene contrapposta la posizione di quanti negano le differenze, senza che *«questo atto sia conseguenza di uno sviluppo né si giustifichi in sé stesso»*, potremmo dire che sia il momento della sintesi.

Dire che *«nell'Assoluto, nello A = A, non ci sono certe possibilità, perché lì tutto è uno. Contrapporre alla conoscenza distinta e compiuta, questa razza di sapere, per la quale nell'Assoluto tutto è uguale, - oppure gabellare un suo Assoluto per la notte nella quale, come si è soliti dire, tutte le vacche sono nere, tutto ciò è l'ingenuità di una conoscenza fatua»*.[27]

La conoscenza che si contrappone al formalismo matematico si manifesta in due modi che alla fine sono identici.

- affermare che nell'Assoluto, ogni cosa è tutte le altre, e si vedono sparire tutte le differenze;
- affermare che l'Assoluto è come *«la notte in cui tutte le vacche sono nere»*, e le differenze non si vedono più.

La maggiore filosofia al tempo di Hegel ricadeva o in questa indistinta identificazione delle essenze, o nel formalismo matematico - che pure Hegel contestava.

La soluzione del sapere scientifico

Hegel elabora una soluzione, che non consisterà né nella conoscenza vuota di un Assoluto senza differenza, né in un'esposizione da lui scelta come è proprio del formalismo matematico. Si nota che la differenza con le due forme di sapere è di metodo, non solo di merito. Ciò è poco sottolineato nel testo successivo, ma è da notare poiché per Hegel il metodo è anche l'oggetto.

«Secondo il mio modo di vedere, che dovrà giustificarsi soltanto mercé l'esposizione del sistema stesso, tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non come sostanza, ma altrettanto decisamente come soggetto. [...] La sostanza viva è l'essere che è in verità Soggetto. [...] come Soggetto essa è la pura negatività semplice, ed è, proprio per ciò, la scissione del semplice in due parti o la duplicazione opponente; questa, a sua volta, è la negazione di questa diversità indifferente e della sua opposizione; soltanto questa ricostituentesi eguaglianza e la riflessione entro l'esser-altro in sé stesso - non un'unità

originaria come tale, né un'unità immediata come tale - è il vero. Il vero è il divenire di sé stesso, il circolo che presuppone e ha all'inizio la propria fine come fine, e che solo mediante l'attuazione e la propria fine è effettuale».[28]

La sintesi si crea nel tempo - non è un'unità originaria che poi si manifesta - e si attua in modo mediato. Un circolo ha la proprietà di avere la fine uguale all'inizio della vita di un soggetto/oggetto. Ciò si verifica nel tempo in due modi:

- la fine e l'inizio appaiono uguali in momenti diversi, per cui l'oggetto ha le stesse qualità all'inizio e alla fine del suo divenire;
- l'inizio e la fine sono solamente nello stesso istante, al termine del mutare dell'oggetto (o soggetto): l'inizio è la causa che avvia il mutare dell'oggetto, e non è diversa ed esterna da questo.

È una causa finale, per cui fin dall'inizio il mutare dell'oggetto è finalizzato a ciò che sarà alla fine, *la fine è il fine*. L'inizio è una causa finale, che si realizza solo al termine della sua vita, quando anche l'effetto desiderato si manifesta.

L'oggetto è vero solo se:

- è alla fine della sua vita;
- è divenuto secondo un percorso unico e necessario, assumendo una sequenza inevitabile di tappe, figure, determinazioni.

Perciò, quanto più l'oggetto diviene tanto più è vero, mentre si avvicina al grado massimo di verità, nel momento di sintesi, quando cessa di mutare. Parlando della verità matematica, affermerà che le conclusioni di un teorema sono vere, ma non sono la verità dell'oggetto, perché la dimostrazione non identifica l'oggetto il cui divenire si attua nella dimostrazione della proposizione.

L'autocausazione

Quando la fine è uguale all'inizio, la causa coincide con l'effetto e si parla di autocausazione. L'autocausazione può realizzarsi nei due modi detti prima, parlando del circolo.

L'autocausazione non è in Hegel un effetto che in un istante successivo diviene causa, e attiva un ripetersi all'infinito dello stesso divenire (effetto insieme a causa materiale o formale). L'autocasauzione è da intendersi nel secondo modo, un effetto e *causa finale* che sono nello stesso istante, nel momento di sintesi, al termine della vita dell'oggetto. L'oggetto è vero (o pienamente vero) alla fine della sua vita, nello stesso istante in cui è vera la causa finale, che perciò è una proprietà dell'oggetto.

Critica al fondazionalismo filosofico

Anche a queste parole, è riconducibile la critica che Hegel muove più avanti al fondazionalismo filosofico. Hegel critica l'abitudine di quei pensatori che cercano il fondamento delle proprie affermazioni oltre l'argomento che stanno trattando, in particolare, quando tentano di mettere alcune verità a fondamento di tutte le altre contenute nella filosofia, oppure quando cercano di porre alcuni principi veri alla base della dimostrazione dell'esistenza di Dio.

La mancata esposizione del movimento dialettico delle proposizioni è causa dell'incomprensibilità di molti scritti filosofici al grande pubblico e della necessità di rileggerli più volte per capirli, perché una volta la frase assume il significato del soggetto, un'altra del suo predicato o accidente.

«La dimostrazione usuale si vale di fondamenti che abbisognano ancora di una fondazione, e così all'infinito. Peraltro una tale ricerca del fondamento e della condizione appartiene a quel dimostrare da cui differisce il movimento dialettico; appartiene alla conoscenza esteriore. Il movimento dialettico ha un contenuto che è già in tutto e per tutto soggetto». Poco più avanti:

«vero è l'intero. Ma l'intiero è soltanto l'essenza che si completa mediante il suo sviluppo. Dell'Assoluto si deve dire che esso è essenzialmente Resultato, che solo alla fine è ciò che è in verità».[29]

Intero non è solo l'Assoluto, ma la totalità dell'oggetto che si sta considerando, come nell'esempio sui teoremi di geometria in cui Hegel parla di molteplici intieri.

La verità si consegue soltanto quando i concetti particolari sono considerati non più nella loro astratta separazione, ma come momenti e articolazioni della totalità (cioè dell'intera struttura dialettica) di cui fanno parte (questa tesi è contenuta nella prefazione alla "Fenomenologia dello spirito").

Tali considerazioni spiegano ad esempio perché Hegel non cercò di dare una dimostrazione dell'esistenza di Dio, ma in "Vita di Gesù" e altri scritti si occupò del fatto storico, di seguire il movimento dialettico così come si era manifestato. Nella Prefazione afferma che l'amore è l'aspetto principale di Dio, e che sarebbe stato inconcepibile senza il dolore terreno. La morte di Gesù, è intesa come il momento del negativo, e un passaggio inevitabile, per quello positivo di sintesi, con l'ascensione e il ritorno al Padre, e l'avverarsi dell'ultima profezia. In quanto uomo, Gesù doveva inevitabilmente morire, ma la morte di Dio è una contraddizione dialettica che può esistere soltanto *auf-heben* (togliere-conservare), tolta ed insieme restando.

Note

1. ^ Tr. it. Hegel, *Lettere*, a cura di Paolo Manganaro, Bari, Laterza, 1972, p. 77 ed *Epistolario*, a cura di Paolo Manganaro, Vol. I, *1785-1808*, Napoli, Guida, 1983, p. 119.
2. ^ Antonio Gnoli, *Un imperatore per il divino Hegel*, la Repubblica.it, 28/02/1992 (https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/1992/02/28/un-imperatore-per-il-divino-hegel.html).
3. ^ *Hegel, il rivoluzionario del pensiero sulla soglia di un'epoca*, in *Il Manifesto*, 30 aprile 2023.
4. ^ cfr. F. Chiereghin, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 1994, § 1.
5. ^ Per la distinzione fra figure e momenti cfr. F. Chiereghin, La *Fenomenologia,* cit. e L. Illetterati et al., *Hegel*, cit., § 2.
6. ^ Hegel principia la sezione dedicata alla religione con un'apparente critica "in prosa", ciò benché sino a quel punto quest'opera scritta sia perlopiù esplicitamente "teorica"
7. ^ cfr. J. Hyppolite, *Genesi e struttura*, parte I, cap. III.
8. ^ G.F.W. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di Vincenzo Cicero, ed. Rusconi, Milano 1995, pp. 275-289
9. ^ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di Ermanno Arrigoni, Armando Editore, 2000, p. 55.
10. ^ «... per tradurre dal tedesco una parola fondamentale e a doppio senso di Hegel *Aufheben*, *Aufhebung* che significa allo stesso tempo sopprimere e elevare» in Susan Petrilli, *La traduzione*, Meltemi Editore, 2000, p. 41.
11. ^ Giuseppe Vacca, *Politica e filosofia in Bertrando Spaventa*, Laterza, 1967, p. 284, e Paolo D'Alessandro, *Leggere Hegel, oggi*, ed. ScriptaWeb, Napoli 2004.
12. ^ Com'è noto, il rapporto servo-padrone troverà ampio svolgimento nella dottrina marxista.

13. ^ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1973. *Anteprima disponibile* (http://www.filosofico.net/Antologia_file/AntologiaH/HEGEL_%20SIGNORIA%20E%20SERVITU.htm) su filosofico.net.
14. ^ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di Ermanno Arrigoni, Armando Editore, 2000, p. 89
15. ^ Per completare la comprensione di questa parte si passi direttamente alla Filosofia dello Spirito nella sezione Spirito soggettivo.
16. ^ Antonello La Vergata, Franco Trabattoni, *Filosofia cultura cittadinanza*, unità 9, *Hegel, lo spirito e la storia*, RCS Libri S.p.A./La Nuova Italia, 2011, p. 3
17. Antonello La Vergata, Franco Trabattoni, *op.cit., ibidem*
18. ^ *Dizionario di filosofia Treccani* 2009 alla parola corrispondente
19. ^ cfr. J. Hyppolite, *Genesi e struttura della* Fenomenologia dello Spirito *di Hegel*, La nuova Italia, Firenze 1972, parte I.
20. ^ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Prefazione*, a cura di Giuseppe Gembillo e Deborah Donato, Rubbettino Editore, 2006, p. 35
21. ^ Antonio Moretto, *Hegel e la "matematica dell'infinito"*, ed. Verifiche, 1984, p. 11
22. ^ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *I principi di Hegel: frammenti giovanili, scritti del periodo jenense, Prefazione alla Fenomenologia*, a cura di Enrico De Negri, Nuova Italia, 1949, p. 117
23. ^ *Op.cit., ibidem*
24. ^ *Op.cit.*, p. 116
25. ^ Hegel, *Prefazione* (alla *Fenomenologia dello spirito*), a cura di G. Gembillo, D. Donato, *op.cit.*, p. 51
26. ^ *Grande antologia filosofica: Il pensiero moderno, diretta da M. F. Sciacca, coordinata da M. Schiavone*, Andrea Mario Moschetti, ed. C. Marzorati, 1971, p. 496
27. ^ Paolo D'Alessandro, *Leggere Hegel, oggi*. Napoli, 2004 (https://books.google.it/books?id=cnNSKLTYAmwC&pg=PT61&dq=nell%27Assoluto,+nello+A+%3D+A,+non+ci+sono+certe+possibilit%C3%A0,+perch%C3%A9+l%C3%AC+tutto+%C3%A8+uno.&hl=it&sa=X&ved=0ahUKEwjbua-w5r3NAhVIWhQKHRDzAhEQ6AEIHjAA#v=onepage&q=nell'Assoluto%2C%20nello%20A%20%3D%20A%2C%20non%20ci%20sono%20certe%20possibilit%C3%A0%2C%20perch%C3%A9%20l%C3%AC%20tutto%20%C3%A8%20uno.&f=false)
28. ^ Friedrich Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Armando Editore, 2000, p. 173
29. ^ *I principi di Hegel*, *op.cit.* p.143

Bibliografia

Traduzioni italiane della *Fenomenologia dello Spirito*

- *Fenomenologia dello spirito*, trad di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1933.
- *Fenomenologia dello spirito*, trad. di V. Cicero, Rusconi, Milano 1995 (rist. Bompiani, Milano 2000).
- *La fenomenologia dello spirito. Sistema della scienza, parte prima*, trad. di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008.

Introduzioni e Approfondimenti

Sulla *Prefazione*

- Aldo Stella, *La Prefazione alla* Fenomenologia dello spirito *di Hegel. Interpretazioni critiche e approfondimenti teoretici*, Aracne, Roma 2021.

Introduzioni

- Jean Hyppolite, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1972.
- Valerio Verra, *Introduzione a Hegel*, Laterza, Roma-Bari, 1988.
- Franco Chiereghin, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel: introduzione alla lettura*, Carocci, Urbino, 1994.
- Alexandre Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996.

Approfondimenti

- Ernst Bloch, *Soggetto - oggetto. Commento a Hegel*, il Mulino, Bologna 1975.
- Jean Wahl, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, ILI, Milano 1971.
- AA.VV. *Interpretazioni hegeliane*, a cura di Roberto Salvadori, La Nuova Italia, Firenze 1980.
- A. Moretto, *Hegel e la "matematica dell'infinito"*, Verifiche, Trento 1984.
- Martin Heidegger, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, Guida, Napoli 2000.
- L. Illetterati, P. Giuspoli, G. Mendola, *Hegel*, Carocci, Roma 2010.
- R. Roni, *Il lavoro della ragione. Dimensioni del soggetto nella Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Firenze University Press, Firenze 2012.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, Jena, 1807.

Voci correlate

- Pensiero di Hegel
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel
- Idealismo tedesco

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni dalla ***Fenomenologia dello spirito***

Collegamenti esterni

-
- *Sito ufficiale*, su *global.oup.com*.
- *Fenomenologia dello spirito (Phanomenologie des Geistes, 1807)*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Fenomenologìa dello spìrito*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (**EN**) *The Phenomenology of Mind* / *Phenomenology of Spirit*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) *Fenomenologia dello spirito*, su *Goodreads*.
- L'introduzione alla "Fenomenologia dello spirito" (https://web.archive.org/web/20170201085014/http://www.emsf.rai.it/scripts/interviste.asp?d=513) a cura di Gadamer

Controllo di autorità	LCCN (EN) no2018154253 (http://id.loc.gov/authorities/names/no2018154253) · GND (DE) 4099222-6 (https://d-nb.info/gnd/4099222-6) · BNF (FR) cb11943641n (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11943641n) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11943641n) · J9U (EN, HE) 987007588175405171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007588175405171) · NDL (EN, JA) 00627468 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00627468)

Portale Filosofia: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di filosofia

---

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Fenomenologia_dello_spirito&oldid=136302632"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 5 nov 2023 alle 20:07.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

L'***Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*** (in tedesco: *Enzyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*) è un'opera del filosofo tedesco Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Definita come «la più compiuta formulazione del sistema di Hegel»[1], conobbe una prima pubblicazione nel 1817, una seconda nel 1827 e una terza nel 1830 (nelle ultime due edizioni l'autore effettuò numerosi ampliamenti). Inoltre tra 1840 e 1845 fu pubblicata la cosiddetta *Grande Enciclopedia*, nella quale sul testo originale della terza edizione vennero inserite le «aggiunte» (*Zusätze*) ricavate dai quaderni di appunti degli ascoltatori delle lezioni tenute da Hegel stesso[2]. L'opera è fondamentale per comprendere la filosofia di Hegel, ed è il seguito delle trattazioni svolte dal filosofo nelle opere *Fenomenologia dello spirito* e *Scienza della logica*, delle quali costituisce anche una brillante sintesi.

Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio	
Titolo originale	*Enzyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*
Ritratto di Hegel	
Autore	Georg Wilhelm Friedrich Hegel
1ª ed. originale	1817
Genere	saggio
Sottogenere	filosofico
Lingua originale	tedesco
Preceduto da	*Scienza della logica*

Indice

Contenuti

Note

Bibliografia

Collegamenti esterni

Contenuti

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Pensiero di Hegel***, ***Georg Wilhelm Friedrich Hegel***, ***Scienza della logica*** *e* ***Fenomenologia dello spirito***.

L'opera è la sintesi più compiuta del sistema di Hegel, che aveva avuto il suo inizio con la pubblicazione della "Fenomenologia dello spirito " (1807), il cui sottotitolo era "Prima parte del sistema". In realtà l'opera era stata fornita da Hegel come "introduzione", per comprendere quale fosse il cammino che l'individuo (lo "spirito finito") compie per pervenire al Sapere assoluto. Nell'opera Hegel tratta della coscienza, dell'autocoscienza, della ragione, dello spirito, della religione e del sapere assoluto, ossia della conoscenza dell'Assoluto (Dio). Ciò avviene, passando attraverso

i tre momenti (in sé, per sé, in sé e per sé) propri della Dialettica hegeliana, volgarizzati in seguito dal filosofo Heinrich Moritz Chalybäus (1796-1862) in "tesi", "antitesi" e "sintesi". Nel caso dello Spirito i tre momenti sono rispettivamente: coscienza, autocoscienza e ragione.[3] Per quanto riguarda la prima parte dell'opera, Hegel ci presenta come, partendo dalla certezza sensibile, l'individuo si elevi, passando attraverso l'intelletto, alla conoscenza propria della ragione e infine della ragione che sa se stessa, cioè lo Spirito. Celebri sono le Figure fenomenologiche attraverso le quali Hegel illustra questo iter: queste sono tratte dalla storia ma sono trasfigurate filosoficamente, nel senso che fungono da categorie logiche. Le figure più celebri sono la Coscienza infelice e quella del Signore-servo. Nella seconda parte dell'opera, Hegel tratta dello spirito inteso nelle tre forme dell'eticità, cultura sociale e moralità (sempre come *tesi*, *antitesi* e *sintesi*).

Nella "prima fase" (tesi) lo Spirito riguardava l'eticità classica dell'Antica Grecia e del sistema democratico e perfetto delle poleis.

Nella "seconda fase" (antitesi) lo Spirito diventava un dissidio tra io e società, un momento insomma di alienazione e confusione appartenente al mondo moderno e contemporaneo ad Hegel, in cui cadono le certezze della prima fase e si tenta un ristabilimento dell'ordine generale mediante la corrente intellettuale e filosofica dell'Illuminismo, che critica il mondo attuale, intendendo fondare con la ragione un nuovo metodo di pensiero; tuttavia ciò si trasforma in anarchia e violenza incontrollata con i moti rivoluzionari della Rivoluzione francese, scoppiata durante l'Illuminismo, in cui il popolo dà inizio ad una nuova società, fondata nel Terrore e nel sospetto, senza leggi, finendo poi per ghigliottinarsi a vicenda senza ristabilire alcuna pace.

Nella "terza fase" dello Spirito, esso riconquista finalmente la stabilità etica (sintesi) grazie alla corrente del Romanticismo, che riprende il modello di vita classico greco.

Nella "Enciclopedia delle scienze filosofiche" questa parte, svolta nella "Fenomenologia dello Spirito", è posta solo all'interno dello Spirito Soggettivo, perché il disegno architettonico di Hegel si è modificato; infatti l'enciclopedia filosofica hegeliana non ha che fare con "figure" (come l'opera precedente) ma con concetti logici. La sua partizione è: Logica, Filosofia della Natura e Filosofia dello Spirito. La Logica come scienza dell'idea in sé è una brillante sintesi della "Scienza della logica" (1812/1816), in cui Hegel ci offre la trattazione più divulgativa della Dialettica. La Filosofia della Natura invece tratta dell'idea per sé, che si oggettivizza come "natura", di cui non si occupano solo scienze come la fisica e la biologia, ma che nel suo sviluppo dialettico è studiata dal pensiero filosofico. Hegel, sulle " orme" di Schelling, che aveva riabilitato la natura, che in Fichte era stata ridotta al non-io, cerca di spiegare i fenomeni naturali non solo attraverso la causalità efficiente, ma anche e soprattutto attraverso la causa finale. Al finalismo Hegel poi aggiunge la considerazione qualitativa, siccome quella quantitativa non è ritenuta sufficiente. Hegel è fautore pertanto di una fisica speculativa, basata sul finalismo e la considerazione qualitativa, che possa contrapporsi sia al meccanicismo cartesiano, sia soprattutto a quello newtoniano. La filosofia della natura di Hegel riprende peraltro anche tematiche che il filosofo tedesco aveva affrontato nella sua speculazione giovanile, in particolare nella tesi di abilitazione all'insegnamento De orbitis planetarum (1801).

Infine la Filosofia dello Spirito (come idea in sé e per sé) tratta dello Spirito, che è "la ragione che sa se stessa": Hegel lo distingue in: 1) Spirito Soggettivo, 2) Spirito Oggettivo e 3) Spirito Assoluto.

Lo Spirito Soggettivo è trattato da tre discipline filosofiche: 1) la Antropologia, 2) la Fenomenologia e 3) la Psicologia.

C'è da rilevare che la Fenomenologia peraltro era già stata trattata, come si è detto, nella prima grande opera hegeliana "La Fenomenologia dello Spirito": qui se ne offre una sintesi. Per quanto riguarda la Psicologia hegeliana, questa vuole essere la risposta di Hegel a Kant e alla sua critica della psicologia razionale leibniziano-wolffiana. Hegel, pur riconoscendo i limiti di quella psicologia, rileva che Kant ha sì criticato giustamente quella pseudoscienza, ma non l'ha sostituita con nessuna altra scienza; pertanto Hegel la sostituisce con una nuova psicologia, che ha come oggetto appunto lo Spirito.

Lo Spirito Oggettivo, come secondo momento, è invece trattato da: 1) Diritto 2) Moralità e 3) Eticità. Soprattutto è importante l'Eticità, in quanto supera l'unilateralità del Diritto e della Moralità (corrispondente alla morale formalistica di Kant), attraverso tre istituzioni storico-sociali: 1) Famiglia, 2) Società Civile e 3) Stato. Quest'ultimo inteso come Stato etico costituisce il culmine dell'Eticità, in cui il singolo individuo trova la sua piena realizzazione. Hegel riprenderà, ampliandola notevolmente, la trattazione dello Spirito Oggettivo anche nei "Lineamenti di filosofia del diritto" (1820).

La Filosofia dello Spirito si conclude con lo Spirito Assoluto (Dio), che è conoscibile da: 1) Arte, 2) Religione e 3) Filosofia. Solo la Filosofia come "fatica del concetto" riesce dialetticamente a conoscere Dio, che l'Arte riesce solo a intuire e la Religione solo a rappresentare simbolicamente; pertanto la Filosofia, come idea in sé e per sé, è l'unità dell'Arte e della Religione. La scienza è tornata alla sua origine, l'idea, ma attraverso nuove 'conquiste'. Si conclude così l'"Enciclopedia delle scienze filosofiche" di Hegel, che fornisce una nuova metafisica come ontologia dialettica.

Note

1. **^** Nicola Abbagnano; Giovanni Fornero, *Il nuovo Protagonisti e testi della filosofia*, vol. 2B, Paravia, 2007, p. 861, ISBN 978-88-395-1012-9.
2. **^** Claudio Cesa (a cura di), *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, 1989, p. XLII.
3. **^** *Historische Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel*, Dresden-Leipzig (1837), p. 367 della quarta edizione (1848).

Bibliografia

- *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1817), trad. di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, G. F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni, A. Moretto, Verifiche, Trento 1987.
- *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, introduzione di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2002 (prima edizione 1907).
- *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, con le Aggiunte, 3 voll., a cura di V. Verra, A. Bosi, UTET, Torino 1981-2002.
- *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2007 (prima edizione 1996).

Collegamenti esterni

- *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, in *Dizionario di filosofia*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.

Controllo di autorità	GND (**DE**) 4366297-3 (https://d-nb.info/gnd/4366297-3) · BNF (**FR**) cb119391316 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb119391316) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb119391316)

Portale Filosofia: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di Filosofia

---

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Enciclopedia_delle_scienze_filosofiche_in_compendio&oldid=138088019"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 27 feb 2024 alle 21:54.

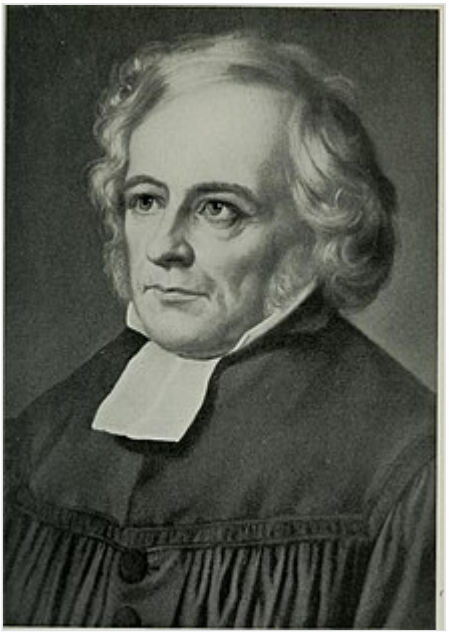
Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Friedrich Schleiermacher

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (Breslavia, 21 novembre 1768 – Berlino, 12 febbraio 1834) è stato un filosofo e teologo tedesco. È considerato tra i massimi esponenti della corrente filosofica dell'idealismo insieme a Hegel, Fichte e Schelling.



Friedrich D.E. Schleiermacher

Indice

Biografia

Opere

- Edizione critica
- Versioni italiane

Bibliografia

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Figlio di un cappellano militare protestante prussiano, nacque a Breslavia, capitale della Slesia. La sua educazione ebbe come centri una scuola morava a Niesky nel nord della Lusazia e a Barby, vicino ad Halle. La Teologia morava smise presto di soddisfarlo e i suoi dubbi cominciarono a crescere. Suo padre gli diede con riluttanza il permesso di entrare all'Università di Halle, che aveva già abbandonato il pietismo per adottare lo spirito razionalista di Friedrich August Wolf e Johann Salomo Semler. Da studente seguì un corso indipendente di lettura e trascurò lo studio dell'Antico Testamento e delle lingue orientali. Tuttavia, presenziò alle letture di Semler e di Johann Augustus Eberhard, acquisendo dal primo i principi di una critica indipendente del Nuovo Testamento e dal secondo il suo amore per Platone e Aristotele. Contemporaneamente studiò con grande entusiasmo gli scritti di Immanuel Kant e Friedrich Heinrich Jacobi. Così, prese l'abitudine di formare le sue opinioni attraverso un'attenta disamina delle posizioni e dei pensieri delle varie parti. Combinò questi elementi con la forza ricostruttiva di un pensatore estremamente originale. Va ricordata l'attività di traduttore e teorico della traduzione.

Da studente cominciò ad applicare le idee dei filosofi greci nella ricostruzione del sistema di Kant. Al termine del corso di studi ad Halle divenne precettore presso la famiglia del Conte Dohna-Schlobitten, maturando un profondo amore per la famiglia e per la vita di società. Due anni dopo, nel 1796, divenne cappellano presso l'Ospedale universitario della Charité di Berlino.

Ritratto giovanile di Friedrich Schleiermacher

Non avendo ragioni per sviluppare maggiormente le sue capacità predicatorie, cercò gratificazione intellettuale e spirituale nella "bella società" cittadina e negli approfonditi studi filosofici. Cominciò, così, a costruire l'ossatura del suo sistema religioso e filosofico. In quel periodo approfondì le sue conoscenze artistiche, letterarie e scientifiche. Era un affezionato seguace del Romanticismo tedesco, come ci viene detto dal suo amico Karl Wilhelm Friedrich von Schlegel; di ciò può trovarsi traccia nelle sue *Lettere confidenziali su Lucinde di Schlegel.*

Nei *Discorsi sulla religione* (1799) diede alla religione un posto eterno fra i misteri divini della natura umana, la distinse da tutte le caricature e i fenomeni associati, e ne descrisse le forme perenni della sua manifestazione, elaborando quindi il programma del suo successivo sistema teologico. L'opera ha influenzò il "giovane" Hegel degli Scritti teologici giovanili. Nei *Monologen* rivelò il suo manifesto etico, nel quale proclamava le sue idee su libertà e indipendenza dello spirito, e sulla relazione tra mente e mondo sensuale, e tratteggiava il suo ideale del futuro dell'individuo e della società.

Dal 1802 al 1804 Schleiermacher fu pastore nella città pomerana di Stolp. Questi anni furono pieni di lavoro letterario, oltre che ricchi in termini di progresso personale e morale. Sollevò interamente Friedrich Schlegel dalla responsabilità nominale per la traduzione di Platone, che avevano intrapreso assieme (vol. 1-5, 1804-1810; vol. 6, 1828). Fu occupato poi da un altro lavoro, *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* (1803), la prima opera della sua produzione di carattere strettamente critico e filosofico. Si tratta di una critica severa di tutti i precedenti sistemi morali, compresi quelli di Kant e Fichte — Platone e Spinoza. Schleiermacher asserisce che le prove di validità di un sistema morale sono la completezza della sua visione delle leggi e dei fini della vita umana nel suo complesso e l'organizzazione armonica del suo soggetto-materia sotto un principio fondamentale. Inoltre, anche se è quasi esclusivamente critico e negativo, il libro enuncia chiaramente la visione e lo scopo della scienza morale che Schleiermacher adotterà successivamente, dando primaria importanza a una *Güterlehre*, o dottrina delle conclusioni che devono essere ottenute da un'azione morale. L'oscurità dello stile del libro e il suo tono negativo ne impedirono il successo immediato.

Opere

Edizione critica

- *Kritische Gesamtausgabe*, a cura di H.-J. Birkner, G. Ebeling, H. Fischer, K.V. Selge, 1980 e segg.

Versioni italiane

- *Lo studio della teologia*, a cura di Roberto Osculati, Queriniana, Brescia 1978, 2005[2]
- *La confessione di Augusta*, a cura di Roberto Osculati, EMP, Padova 1982
- *La dottrina della fede*, a cura di Sergio Sorrentino, Paideia, Brescia 1981-1985 (2 voll.)
- *Etica ed ermeneutica*, a cura di Giovanni Moretto, Bibliopolis, Napoli 1984
- *Estetica*, a cura di Paolo D'Angelo, Aesthetica, Palermo 1988

- *Sul concetto dell'arte*, a cura di Paolo D'Angelo, Centro internazionale studi di estetica, Palermo 1988
- *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, a cura di Salvatore Spera, Queriniana, Brescia 1989, 2005[2]
- *La festa di Natale. Un dialogo*, a cura di Giovanni Moretto, Queriniana, Brescia 1994
- *Introduzione a Platone*, a cura di Giuliano Sansonetti, Morcelliana, Brescia 1994
- *Ermeneutica*, a cura di Massimo Marassi, Rusconi, Milano 1996
- *Scritti filosofici* a cura di Giovanni Moretto, Torino, UTET, 1998
- *Lezioni di Pedagogia (1826)*, a cura di Ignazio Volpicelli, Firenze, La Nuova Italia, 1999
- *Il valore della vita*, a cura di Sergio Sorrentino, Marietti, Genova 2000
- *Dialettica: appunti dell'Autore (1822) e "Nachschrift" Kropatscheck (corso 1822)*, a cura di Sergio Sorrentino, Trauben, Torino 2004
- *Monologhi. Un dono di Capodanno*, a cura di Ferruccio Andolfi, Diabasis, Reggio Emilia 2011
- *L'insegnamento della storia (https://www.academia.edu/40818325/Friedrich_D.E._Schleiermacher_Linsegnamento_della_storia_%C3%9Cber_den_Geschichtsunterricht_)*, a cura di Hagar Spano, in "Persona" 2 (2011), Liguori, Napoli 2011

Bibliografia

- Gianni Vattimo, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Mursia, Milano, 1968 (2° invariata: 1986).
- Hans-Joachim Birkner, Heinz Kimmerle, Giovanni Moretto (a cura di), *Schleiermacher filosofo*, Napoli 1985.
- Albrecht Geck, *Schleiermacher als Kirchenpolitiker. Die Auseinandersetzungen um die Reform der Kirchenverfassung in Preußen (1799 - 1823)*, Unio et Confessio XX, Bielefeld 1997 (333 pp.).
- Hans Küng, *Grandi pensatori cristiani*, Rizzoli, 1999, pagg. 179-214
- Albrecht Geck, *Schleiermachers Kirchen- und Real-Kirchenpolitik zwischen Revolution und Restauration (1799-1823)*, in Barth, Ulrich/C.-D. Osthövener (Hgg.), 200 Jahre „Reden über die Religion“. Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft Halle 14.-17. März 1999, Schleiermacher Archiv 19, Berlino-New York, 2000, pp. 909-927.
- Kurt Nowak, *Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung*, Gottinga, 2001.
- Albrecht Geck, *Sozialethische und sozialpolitische Ansätze in der philosophischen und theologischen Systematik Schleiermachers*, in Friedrich, Martin/Friedrich, Norbert/Jähnichen, Traugott/Kaiser, Jochen-Christoph (Hgg.), Sozialer Protestantismus im Vormärz. Bochumer Forum zur Geschichte des sozialen Protestantismus 2, Münster 2001, pp. 133-146.
- Hagar Spano, *Filosofia pratica e individualità. Sulle meditazioni etiche del giovane Schleiermacher*, Napoli 2002.
- Albrecht Geck, *Die „demokratische“ Kirche in einem demokratischen Staat. Zur Edition der kirchenpolitischen Schriften Friedrich Schleiermachers – Nicht nur ein Beitrag zum Preußenjahr* 2001, in Praktische Theologie. Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Kirche 37 (2002), pp. 154-157.
- Giovanna D'Aniello, *Una ontologia dialettica. Fondamento e autocoscienza in Schleiermacher*, Bari, 2007.
- Giovanna D'Aniello, «Das Wesen des Christentums als geschichtliche Erfahrung des Bewußtseinslebens», in Subjektivität und Wahrheit / Subjectivity and Truth, Akten des Schleiermacher-Kierkegaard-Kongresses in Kopenhagen, Oktober 2003 / Proceedings from the Schleiermacher-Kierkegaard Congress in Copenhagen, October 2003, hrsg. v. N.J.

Cappelørn, R. Crouter, Th. Jørgensen, C.-D. Osthövener, W. de Gruyter, BerlinoNew York, 2006, pp. 279-290.
- Giovanna D'Aniello, «Autocoscienza e fondamento in Friedrich Schleiermacher», in U. Perone (a cura di), Filosofia dell'avvenire, Scuola di Alta Formazione Filosofica (SdAFF), VII ciclo (Torino, 23.-27.XI.2009), Rosenberg & Sellier, Torino, 2010, pp. 216-224.
- Giovanna D'Aniello, «Ontologia dialettica e passività trascendentale in Friedrich Schleiermacher», in C. Tatasciore / P. Graziani / G. Grimaldi, Prospettive Filosofiche. Ontologia. Bonanno Editore, Roma, 2013, pp. 153-166.
- Omar Brino, *Introduzione a Schleiermacher*, Laterza, Bari-Roma 2010.
- Omar Brino, *L'architettonica della morale. Teoria e storia dell'etica nella Grundlinien di Schleiermacher*, Trento, 2007.
- Christian Vassallo, *Schleiermacher interprete di Anassimandro: valutazioni storico-filosofiche sull'*Abhandlung *berlinese del 1811*, in: Rivista di Storia della Filosofia, 66 (2011), pp. 731-737.
- Gianpaolo Bartoli, *Diritto ed ermeneutica in Schleiermacher*, Torino, 2012.

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Friedrich Schleiermacher**
- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Friedrich Schleiermacher**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Friedrich Schleiermacher**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Friedrich Schleiermacher (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Friedrich_Schleiermacher?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Schleiermacher*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Cecilia Motzo Dentice di Accadia, *SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1936.
- *Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) Robert P. Scharlemann, *Friedrich Schleiermacher*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Friedrich Schleiermacher*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- *Opere di Friedrich Schleiermacher* / *Friedrich Schleiermacher (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Friedrich Schleiermacher*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Audiolibri di Friedrich Schleiermacher*, su *LibriVox*.
- (EN) *Opere riguardanti Friedrich Schleiermacher*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Friedrich Schleiermacher*, su *Goodreads*.
- (EN) Michael Forster, *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.

- (DE) *Schleiermacher-Gesellschaft*, su *schleiermacher-gesellschaft.theologie.uni-halle.de*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 95158417 (https://viaf.org/viaf/95158417) · ISNI (EN) 0000 0001 2283 1479 (http://isni.org/isni/0000000122831479) · SBN CFIV009960 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV009960?core=autoriall) · BAV 495/26072 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_26072) · CERL cnp00396426 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00396426) · Europeana agent/base/145468 (https://data.europeana.eu/agent/base/145468) · ULAN (EN) 500325636 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500325636) · LCCN (EN) n80032769 (http://id.loc.gov/authorities/names/n80032769) · GND (DE) 118608045 (https://d-nb.info/gnd/118608045) · BNE (ES) XX997313 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX997313) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX997313) · BNF (FR) cb11930352j (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11930352j) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11930352j) · J9U (EN, HE) 987007267506805171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007267506805171) · NDL (EN, JA) 00455581 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00455581) · CONOR.SI (SL) 66306659 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/66306659) · WorldCat Identities (EN) lccn-n80032769 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n80032769)

Portale Biografie **Portale Cristianesimo** **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Friedrich_Schleiermacher&oldid=137859342"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 13 feb 2024 alle 22:59.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Alessandro Manzoni

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – "Manzoni" rimanda qui. Se stai cercando altri significati, vedi **Manzoni (disambigua)**.*

Alessandro Manzoni (Milano, 7 marzo 1785 – Milano, 22 maggio 1873) è stato uno scrittore, poeta e drammaturgo italiano.

Considerato uno dei maggiori romanzieri italiani di tutti i tempi per il suo celebre romanzo *I promessi sposi*, caposaldo della letteratura italiana[2], Manzoni ebbe il merito principale di aver gettato le basi per il romanzo moderno e di aver così patrocinato l'unità linguistica italiana, sulla scia di quella letteratura moralmente e civilmente impegnata propria dell'Illuminismo italiano.

Passato dalla temperie neoclassica a quella romantica, il Manzoni, divenuto fervente cattolico dalle tendenze liberali, lasciò un segno indelebile anche nella storia del teatro italiano (per aver rotto le tre unità aristoteliche) e in quella poetica (nascita del pluralismo vocale con gli *Inni Sacri* e della poesia civile).

Il successo e i numerosi riconoscimenti pubblici e accademici (fu senatore del Regno d'Italia) si affiancarono a una serie di problemi di salute (nevrosi, agorafobia) e famigliari (i numerosi lutti che afflissero la vita domestica dello scrittore) che lo ridussero in un progressivo isolamento esistenziale. Nonostante quest'isolamento, Manzoni fu in contatto epistolare con la migliore cultura intellettuale francese, con Goethe, con intellettuali di primo ordine come Antonio Rosmini e, seppur indirettamente, con le novità estetiche romantiche britanniche (influsso di Walter Scott per il genere del romanzo).

Indice

Biografia
- Origini familiari
  - Famiglia
  - Manzoni e Giovanni Verri

Alessandro Manzoni

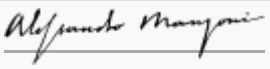
Ritratto di Alessandro Manzoni di Francesco Hayez (1841), Pinacoteca di Brera

Senatore del Regno d'Italia	
Durata mandato	8 giugno 1860 – 22 maggio 1873
Legislatura	dalla VII
Tipo nomina	Decreto del 29 febbraio 1860
Sito istituzionale (https://patrimonio.archivio.senato.it/repertorio-senatori-regno/senatore/IT-SEN-SEN0001-001358/)	

Deputato del Regno di Sardegna	
Durata mandato	17 ottobre 1848 – 21 ottobre 1848
Legislatura	I
Collegio	Arona

- L'infanzia e l'adolescenza
  - Galbiate e la separazione dei genitori
  - L'educazione religiosa a Merate e a Lugano
  - La formazione culturale
  - Un giovane scapestrato
  - La Milano illuminista
- Il soggiorno parigino (1805-1810)
  - La morte di Carlo Imbonati e il ricongiungimento con la madre
  - Il circolo parigino: gli *Idéologues* e Claude Fauriel
  - L'intermezzo italiano (1806-1807) e la morte di don Pietro
  - Il matrimonio e la nascita di Giulia
- La conversione: un dibattito aperto
  - Le due lettere al Calderari (1806)
  - La supplica a Pio VII
  - Degola e San Rocco (1809-1810)
  - Degola e i rapporti con i Manzoni
- Il ritorno in Italia (1810-1812)
  - Tra via del Morone e Brusuglio. La famiglia
  - Da Degola a Luigi Tosi: la nuova guida spirituale
- Il quindicennio creativo (1812-1827)
  - Introduzione
  - Gli *Inni Sacri*
  - Il 1814 e le *Odi civili*
  - Manzoni e il dibattito tra classicisti e romantici
  - La produzione teatrale
  - La crisi del 1817 e le *Osservazioni sulla morale cattolica* (1818-1819)
  - Il secondo soggiorno parigino (1819-1820)
  - Il biennio 1820-1822: le basi del romanzo
  - Dal *Fermo e Lucia* a *I promessi sposi* (1822-1827)
- Il viaggio in Toscana (1827)
  - Il Gabinetto Vieusseux e le basi della *Quarantana*
- Gli anni del silenzio (1827-1873)
  - I primi lutti familiari e il secondo matrimonio
  - Il 1848 e l'esilio a Lesa: Antonio Rosmini e la critica al romanzo

Sito istituzionale (https://storia.camera.it/deputato/alessandro-manzoni-17850308)

Dati generali	
Partito politico	Destra storica
Professione	Possidente, scrittore
Firma	

Alessandro Manzoni

Litografia di *Sua signoria, Alessandro Manzoni*

Signore di Moncucco di Mirasole[1]

In carica	18 marzo 1807 – 22 maggio 1873
Predecessore	Pietro Manzoni
Successore	Enrico Manzoni
Nome completo	Alessandro Francesco Tommaso Antonio Manzoni
Trattamento	*Sua signoria*
Altri titoli	Nobile, trattamento di Don
Nascita	Milano, 7 marzo 1785

Gli anni del Risorgimento: lutti privati e simbolo della Patria
La morte e il funerale
Dopo la morte
Elogi e critiche
L'attacco dei cattolici reazionari
Onoranze postume
La critica letteraria su Manzoni
Il mito manzoniano: tra luci e ombre
Pensiero e poetica
Tra illuminismo e romanticismo
Gli esordi neoclassici e illuministi
Dopo la conversione: il Manzoni illuminista
L'affinità col romanticismo
Il cattolicesimo manzoniano
Il ruolo della Provvidenza e il giansenismo
Manzoni drammaturgo e romanziere
Tra morale e realismo
La *Questione della lingua* in Manzoni
L'*uomo* Manzoni
Una vita a prima vista tranquilla
La descrizione fisica
Elenco delle opere
Onorificenze
Ascendenza
Discendenza
Note
Esplicative
Bibliografiche
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Morte	Milano, 22 maggio 1873
Sepoltura	Famedio del Cimitero monumentale di Milano
Dinastia	Manzoni
Padre	Pietro Manzoni
Madre	Giulia Beccaria
Consorte	Enrichetta Blondel Teresa Borri
Figli	Giulia Luigia Maria Vittoria Pietro Luigi Cristina Sofia Enrico Clara Vittoria Filippo
Religione	cattolicesimo

Biografia

Origini familiari

Famiglia

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Manzoni (famiglia)***.

Pietro Manzoni, *Casa Manzoni*, Brusuglio[3].

Alessandro Manzoni proveniva, dal lato materno, da una famiglia illustre, i Beccaria. Il nonno materno di Manzoni, infatti, era Cesare Beccaria, autore del trattato *Dei delitti e delle pene*, che fu uno dei principali animatori dell'illuminismo lombardo. A detta del Manzoni stesso, lui e il nonno si conobbero soltanto una volta, in occasione della visita della madre presso il celebre padre[4]. La parentela coi Beccaria lo rendeva inoltre lontano cugino dello scrittore scapigliato Carlo Dossi[5].

Più modesta era invece la famiglia paterna[N 1]: don Pietro Manzoni, il padre di Alessandro, discendeva da una nobile famiglia di Barzio, in Valsassina, e stabilitasi a Lecco (nella località del Caleotto) nel 1612 in seguito al matrimonio di Giacomo Maria Manzoni con Ludovica Airoldi nel 1611[6]. Per quanto don Pietro Antonio Pasino Manzoni (1657-1736) avesse poi ricevuto il feudo di Moncucco nel novarese nel 1691[7][8][9][10], e per quanto in virtù di ciò fossero conti, il titolo a Milano non era valido perché "straniero"[11][N 2]. Inizialmente don Pietro presentò al governo austriaco una richiesta ufficiale perché fosse riconosciuto, ma poi preferì non insistere[12]. In ogni caso, quando Roma attribuirà molto più tardi la cittadinanza al Manzoni, il titolo comitale apparirà sull'atto ufficiale e verrà mantenuto dalla sua discendenza.

Manzoni e Giovanni Verri

Nonostante il padre legittimo fosse Pietro Manzoni, è molto probabile che il padre naturale di Alessandro fosse un amante di Giulia, Giovanni Verri (fratello minore di Alessandro e Pietro Verri)[11][13]. Con Giovanni, uomo attraente e libertino, di diciassette anni maggiore di lei, Giulia aveva avviato una relazione già nel 1780, proseguendola anche dopo il matrimonio[13][14]. Dalle parole del Tommaseo pare evincersi come Verri fosse il vero padre dello scrittore, e come questi ne fosse pienamente a conoscenza: «Anco di Pietro Verri [Manzoni] ragiona con riverenza, tanto più ch'egli sa, e sua madre non glielo dissimulava, d'essere nepote di lui, cioè figliuolo d'un suo fratello»[15].

L'infanzia e l'adolescenza

Galbiate e la separazione dei genitori

Alessandro Francesco Tommaso Antonio Manzoni[16] nacque a Milano, allora parte dell'impero asburgico, al n. 20 di via San Damiano[17] (oggi via Visconti di Modrone n° 16)[18][19], il 7 marzo 1785 da Giulia Beccaria e, ufficialmente, da don Pietro Manzoni[20]. Trascorse i primi anni di vita prevalentemente nella *cascina Costa* di Galbiate, tenuto a balia da Caterina Panzeri, una contadina del luogo[21][22]. Questo fatto è attestato dalla targa tuttora affissa nella cascina. Sin d'ora passò alcuni periodi alla villa rustica di Caleotto, di proprietà della famiglia paterna, una dimora in cui amerà tornare da adulto e che venderà, non senza rimpianti, nel 1818. In seguito alla separazione dei genitori[N 3], Manzoni venne educato in collegi religiosi.

L'educazione religiosa a Merate e a Lugano

Il 13 ottobre 1791[24] fu accompagnato dalla madre a Merate al collegio San Bartolomeo dei Somaschi, dove rimase cinque anni: furono anni duri, in quanto il piccolo Alessandro risentiva della mancanza della madre[N 4] e perché soffriva del difficile rapporto con i suoi compagni di scuola, violenti[N 5] tanto quanto gli insegnanti che lo punivano di frequente[25]. La letteratura era già una consolazione e una passione: durante la ricreazione, racconterà lo scrittore, «…mi chiudevo […] in una camera, e lì componevo versi»[26]. Nell'aprile del 1796 passò al collegio di Sant'Antonio, a Lugano, gestito ancora dai Somaschi, per rimanervi fino al settembre del 1798[24]. Nello stesso 1796, giungeva sul Lago di Lugano il somasco Francesco Soave, celebre erudito e pedagogista. Per quanto sia del tutto improbabile che Manzoni l'abbia avuto come maestro (se non per qualche giorno), la sua figura esercitò sul bambino una notevole influenza[27]. Vecchio e prossimo alla morte, l'autore de *I promessi sposi* ricordava: «Io volevo bene al padre Soave, e mi pareva di vedergli intorno al capo un'aureola di gloria»[28].

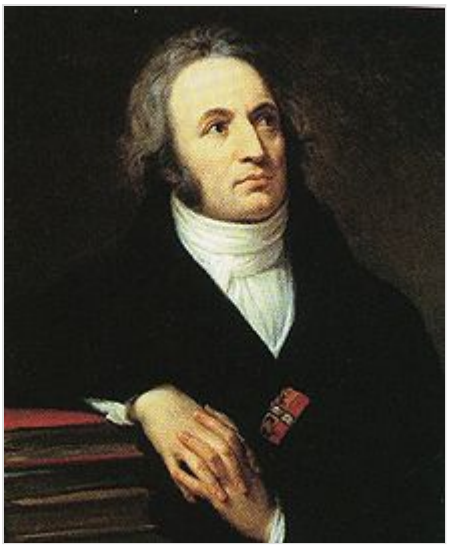
Andrea Appiani, *Ritratto di Giulia Beccaria e suo figlio Alessandro Manzoni bambino*, 1790. Il ritratto fu donato da Giulia al Verri, evento che rafforza la supposta illegittimità di Alessandro[23].

Passò, alla fine del '98, al collegio Longone di Milano, gestito dai Barnabiti[29] e quindi si trasferì a Castellazzo de' Barzi, dove l'istituto aveva stabilito provvisoriamente la propria sede a causa delle manovre belliche[24] per poi tornare, il 7 agosto 1799, a Milano[29]. Non è chiaro quanto l'adolescente rimanesse dai Barnabiti, anche se l'ipotesi più accreditata lo fa supporre allievo della scuola fino al giugno 1801[30]. Alessandro, nonostante l'isolamento cui era costretto per colpa dell'ambiente chiuso e bigotto, riuscì a stringere alcune amicizie che resteranno durature nel corso degli anni a venire: Giulio Visconti e Federico Confalonieri furono suoi compagni di classe. Un giorno imprecisato dell'anno scolastico 1800-1801, poi, gli scolari ricevettero una visita che suscitò nel Nostro una grande emozione: l'arrivo di Vincenzo Monti, che leggeva avidamente e considerava il più grande poeta vivente, «fu per lui come un'apparizione di un Dio»[31].

La formazione culturale

La formazione culturale di Manzoni è imbevuta di mitologia e letteratura latina, come appare chiaramente dalle poesie adolescenziali. Due, in particolare, sono gli autori classici prediletti, Virgilio e Orazio[32]; notevole è anche l'influsso di Dante e Petrarca[33], mentre tra i contemporanei, assieme al Monti, svolgono un ruolo importante Parini e Alfieri[34][35][36][37]. Se si escludono gli esercizi di stile precedenti[N 6], le sue primissime esperienze poetiche risalgono alla metà del 1801, quando cominciò a stendere *Del trionfo della libertà*[38]. Tuttavia vi si può riscontrare una vena satirica e polemica che avrà un ruolo non trascurabile nel Manzoni adolescente, pur venendo mitigata già a metà del decennio. Ci restano le traduzioni, in endecasillabi sciolti, di alcune parti del libro quinto dell'*Eneide* e della *Satira* terza (libro primo) di Orazio, accanto a un epigramma mutilo in cui attacca un certo fra' Volpino che, sotto mentite spoglie, raffigura il vicerettore del collegio, padre Gaetano Volpini[39].

Un giovane scapestrato



Andrea Appiani, *Vincenzo Monti*, olio su tela, 1809, Pinacoteca di Brera.

Lapide ricordo di Manzoni a Venezia, Campo San Maurizio, Palazzo Bellavite

Uscito dall'angusto mondo del Longone, visse dall'estate 1801 al 1805 con l'anziano padre don Pietro, alternando la vita di città[40] con soggiorni alla tenuta di Caleotto[32], e dedicando buona parte del suo tempo al divertimento e in particolare al gioco d'azzardo, frequentando l'ambiente illuministico dell'aristocrazia e dell'alta borghesia milanese. Giocava nel ridotto del Teatro alla Scala, finché, sembra, un rimprovero del Monti lo convinse a rinunciare al vizio[41]. Fu anche l'epoca del primo amore, quello per Luigina Visconti, sorella di Ermes. Di questa esperienza sappiamo quanto il poeta stesso rivelò nel 1807 in una lettera a Claude Fauriel. A Genova, infatti, l'aveva casualmente rivista, ormai sposata al marchese Gian Carlo Di Negro, e l'episodio aveva risvegliato in lui la nostalgia e il dispiacere di averla perduta[42]. Oltre a questi svaghi, la giovinezza del Manzoni è contrassegnata anche da un soggiorno a Venezia (dall'ottobre 1803 al maggio 1804[24][43]) presso il cugino Giovanni Manzoni, durante il quale ebbe modo di conoscere la nobildonna Isabella Teotochi Albrizzi, a suo tempo musa di Foscolo[43], e di scrivere tre dei quattro *Sermoni*[44]. Non è chiaro il motivo del soggiorno veneziano, del quale Alessandro conservava anche ai tardi anni un bellissimo ricordo[45], ma non sembrano avere avuto un ruolo ragioni politiche: piuttosto vi entrò il desiderio del padre di allontanarlo da uno stile di vita dissipato[43].

La Milano illuminista

Il compiacimento neoclassico del tempo gli ispirò le prime composizioni di un qualche rilievo, modulate sull'opera di Vincenzo Monti, idolo letterario del momento. Ma, oltre questi, Manzoni si volge a Parini, portavoce degli ideali illuministi nonché dell'esigenza di moralizzazione, al poeta Ugo Foscolo, a Francesco Lomonaco, un esule lucano[47][N 7], e a Vincenzo Cuoco, assertore delle teorie vichiane[48], anche lui esule da Napoli dopo la restaurazione borbonica del 1799 e considerato il «primo vero maestro del Manzoni»[49]. La vicinanza all'ambiente neoclassico, e al suo campione Vincenzo Monti in particolare, spinsero il giovane Manzoni a frequentare alcuni corsi di eloquenza tenuti dal poeta romagnolo all'università di Pavia tra il 1802 e il 1803[11]. Nei registri dell'ateneo il nome di Alessandro non risulta, ma è quasi certo che egli seguisse le lezioni montiane[11].

Oltre alla nota ammirazione per il Monti e all'opinione di illustri studiosi[50], sembra convalidare l'ipotesi il carteggio del periodo. I corrispondenti di Manzoni, infatti, sono quasi tutti studenti (o vecchi studenti) dell'università, da Andrea Mustoxidi a Giovan Battista Pagani, da Ignazio Calderari a Ermes Visconti e a Luigi Arese[11][N 8][51]. Il contesto accademico lo dovette mettere in contatto anche con due professori giansenisti, Giuseppe Zola e Pietro Tamburini, docenti rispettivamente di «storia delle leggi e dei costumi» e di «filosofia morale, diritto naturale e pubblico»[N 9].

Le loro idee in difesa della morale lo influenzarono molto, oltre a introdurlo per la prima volta al pensiero giansenista. Tamburini condannava la Curia romana per le sue deformazioni ma vedeva nel cattolicesimo un imprescindibile modello. Per l'elevatezza delle sue dissertazioni parve a Manzoni un punto di riferimento al

pari di Zola, definito «sommo» in una lettera al Pagani del 6 settembre 1804[52]. Dal punto di vista letterario, a questo periodo si devono *Del trionfo della libertà*, *Adda* e *I quattro sermoni* che recano l'impronta di Monti e di Parini, ma anche l'eco di Virgilio e Orazio.

Anonimo inglese, *Alessandro Manzoni nel 1805*, olio su tela, attualmente nella Casa Manzoni di via del Morone, Milano. Natalia Ginzburg, con molta probabilità, descrive questo ritratto, quando dice: «Altrove ha una folta chioma scompigliata, gli occhi nuvolosi e rassomiglia a Ugo Foscolo»[46].

Il soggiorno parigino (1805-1810)

La morte di Carlo Imbonati e il ricongiungimento con la madre

Cameo del XIX secolo raffigurante il profilo di Carlo Imbonati.

Nel 1805 Manzoni venne invitato dalla madre e da Carlo Imbonati a Parigi, a quanto pare dietro suggerimento del Monti[53]. Alessandro accettò con entusiasmo, ma non fece in tempo a conoscere il conte - alla cui missiva rispose nel marzo, con parole di calore e riconoscimento che Imbonati non lesse mai -, il quale morì il 15 marzo, lasciando la Beccaria ereditiera universale del suo patrimonio[54][55] ma anche affranta e bisognosa dell'amore filiale[56]. Il giovane, ora ventenne, giunse nella capitale francese il 12 luglio[24][55], giorno in cui la polizia locale gli rilasciava il permesso di soggiorno[57]. Uniti entrambi nel dolore, Manzoni, che per lo scomparso scrisse l'ode *In morte di Carlo Imbonati*, scoprì di avere una madre: le loro strade, divise sino ad allora, si incrociarono per non lasciarsi più. Fino al 1841, anno della morte della Beccaria, i due instaurarono un rapporto strettissimo la cui profondità emerge dalle lettere dello scrittore in numerosissime occasioni. Già il 31 agosto 1805 rivelava a Vincenzo Monti di aver trovato «la mia felicità […] fra le braccia d'una madre», e di non vivere che «per la mia Giulia»[58].

Il circolo parigino: gli *Idéologues* e Claude Fauriel

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Idéologues****.*

Con la madre soggiornò al numero 3 di Place Vendôme. Molto spesso, però, madre e figlio si recavano ad Auteuil[N 10], cittadina ove si riuniva il circolo intellettuale sotto il patronato della vedova del filosofo Helvétius[24], e alla *Maisonnette* di Meulan, dove passò due anni, partecipando al circolo letterario dei cosiddetti *Idéologues*, filosofi di scuola ottocentesca eredi dell'illuminismo settecentesco ma orientato verso tematiche concrete nella società, e anticipatori per questo di tematiche romantiche (quali l'attenzione alle classi povere, alle emozioni)[59].

Un ruolo importante nel gruppo degli *Idéologues* (costituito, tra gli altri, da Volney, Garat, Destutt de Tracy e il danese Baggesen[60]) era ricoperto da Claude Fauriel[59][N 11], col quale Alessandro strinse una duratura amicizia per molti anni, una frequentazione facilitata anche dal legame che c'era tra Giulia e l'amante di

Fauriel, Sophie de Condorcet[61], e dal più anziano Pierre Cabanis[62], autore della *Lettre sur les causes premières*, testo orientato in senso spiritualista, impregnato di spirito religioso, per quanto l'Essere supremo di cui si ammette l'esistenza non coincida completamente con il Dio cristiano secondo la concezione della Chiesa[63].

Claude Fauriel, Castello di Bignon, Francia.

A Parigi, dunque, Alessandro entra in contatto con la cultura francese classicheggiante, assimilando il sensismo, le teorie volterriane e l'evoluzione del razionalismo verso posizioni romantiche. Ci sono rimaste poche lettere relative agli anni 1805-1807, e non è pertanto possibile definire con precisione la rilevanza - per Manzoni - di tutti i testi e gli autori che il poeta lombardo conobbe o approfondì nei primi anni francesi. Fauriel e Cabanis emergono tuttavia come i due principali punti di riferimento, e una certa importanza dovette avere anche Lebrun, riconosciuto, in una lettera al Pagani del 12 marzo 1806, «grand'uomo», «poeta sommo» e «lirico trascendente»[64]. Potrebbero essere anche parole di circostanza, dettate da un'amicizia ancor fresca e dalla riconoscenza per le parole di elogio che «Pindare Lebrun»[N 12] gli aveva rivolto, omaggiandolo di un suo componimento. Lo stile del poeta francese, improntato a un classicismo enfatico e di maniera, non pare in effetti conciliarsi con la poetica manzoniana, ma il poemetto *Urania* (ideato tra il 1806 e il 1807 e poi stancamente portato a compimento negli anni successivi) ne recherà parzialmente l'impronta[65].

L'intermezzo italiano (1806-1807) e la morte di don Pietro

Sophie de Condorcet. Il suo salotto fu uno dei punti di ritrovo degli *Idéologues*.

Intanto, madre e figlio lasciarono una prima volta Parigi nel giugno 1806, per sistemare le ultime pratiche legali relative all'eredità dell'Imbonati, nella quale figurava anche la villa di Brusuglio[11][66]. A settembre, comunque, erano già di ritorno in Francia, come dimostra una lettera di Manzoni a Ignazio Calderari[67]. Al febbraio 1807 risale il secondo spostamento: la lettera al Fauriel, scritta il 17[68], testimonia che quel giorno il Manzoni era a Susa e aveva passato il Moncenisio, e, sempre tramite testimonianze epistolari, sappiamo che il mese successivo era a Genova[69].

Il 20 marzo, quando era in procinto di partire per Torino venne a sapere che il padre era gravemente malato[11] (ma in realtà era già morto da due giorni[24]), e durante il tragitto che lo conduceva a Milano, il figlio apprese della sua morte. Sembra che Giulia e Alessandro non siano entrati in città, preferendo trascorrere alcuni giorni nella nuova proprietà di Brusuglio, per poi riattraversare le Alpi[70]. Le parole con cui affronta la scomparsa del padre, nelle lettere, paiono piuttosto fredde, per quanto nella missiva al Fauriel dell'8 aprile, venti giorni dopo il funerale, rivolgesse a Pietro un ultimo augurio: «*Paix et honneur à sa cendre*» (pace e onore alle sue ceneri)[71]; nella lettera a Pagani, scritta il 24 marzo, giorno in cui apprese la notizia del decesso, fa riferimento al motivo «ben doloroso» che

lo aveva chiamato a Milano (ma pare non entrasse in città e non prendesse parte ai funerali), per poi proseguire con altri argomenti, come la soddisfazione di rivedere l'amico Calderari e l'affetto per la madre, «parlando della quale troverò sempre più ogni espressione debole e monca»[72]. Alessandro, nominato dal padre erede universale[70], a maggio era nuovamente a Parigi.

Il matrimonio e la nascita di Giulia

La famiglia Manzoni all'epoca del viaggio a Firenze, disegno della signora Bisi, in *Carteggio di Alessandro Manzoni*, a cura di Giovanni Gallavresi Sforza, parte 2, Hoepli, Milano 1912.

Da tempo Giulia Beccaria andava cercando una sposa per il figlio. Il viaggio primaverile del 1807 era stato fatto anche con questo obiettivo, divenuto ora preminente. Dopo che il progetto di fidanzare Alessandro con Augustine, figlia del filosofo Destutt de Tracy, fallì a causa del basso grado di nobiltà dei Manzoni[73], la Beccaria conobbe a Parigi Charlotte Blondel[74], imparentata con la famiglia calvinista del banchiere ginevrino François Louis Blondel. Blondel viveva a Milano con la moglie Marie e la figlia sedicenne Enrichetta nel palazzo Imbonati, che il conte gli aveva venduto anni addietro[74]. Tramite Charlotte furono avviati i contatti, e in settembre i Manzoni partirono alla volta della città meneghina per fare la conoscenza di Enrichetta - di cui erano state fornite ottime referenze - e dei genitori. L'incontro, avvenuto a Blevio nel tardo settembre del 1807[73], non disattese le speranze.

Manzoni rimase incantato dalla dolcezza e purezza della fanciulla e il matrimonio, che si rivelerà molto felice e sarà coronato dalla nascita di dieci figli, fu celebrato il 6 febbraio 1808 a Milano[24][75], prima con rito civile presso il Municipio e, quarantacinque minuti più tardi, con rito calvinista in via del Marino, dove si trovava la casa dei Blondel[75]. Sistemate infine le ultime questioni legate all'eredità dell'Imbonati, i novelli sposi, accompagnati da Giulia, si stabilirono al numero 22 del Boulevard des Bains Chinois, a Parigi[76][N 13]. Nello stesso anno, Il 23 dicembre, nacque la primogenita Giulia Claudia[75][77], che fu battezzata il 23 agosto del 1809 nella chiesa giansenista di San Nicola in località Meulan, secondo il rito cattolico e con Fauriel come padrino[77][78]. La decisione di battezzare con rito cattolico la primogenita da parte di un padre indifferente dal punto di vista religioso e da una madre calvinista è l'indice di un cambiamento radicale nella sensibilità spirituale della famiglia Manzoni.

La conversione: un dibattito aperto

Miniatura di Alessandro ed Enrichetta nel giorno delle nozze.

La questione della conversione al cattolicesimo di Manzoni è una tematica su cui non solo i critici, ma anche i conoscenti e i famigliari del Manzoni hanno sempre discusso, ottenendo risposte aleatorie da parte dell'autore de *I promessi sposi*[79], riserbo che rende ogni studio critico inevitabilmente opinabile e incompleto. L'importanza della conversione, fondamentale per comprendere l'evoluzione tematica e spirituale del Manzoni del «quindicennio creativo», è dettata soprattutto dalla leggenda agiografica che vorrebbe una sua

conversione repentina, dovuta allo smarrimento di Enrichetta nel 1810. In realtà, il percorso che ricondusse il giovane Alessandro e la sua famiglia alla pratica religiosa cattolica fu ben più lungo, dovuto a una serie di fattori combinati fra di loro.

Le due lettere al Calderari (1806)

Una certa importanza rivestono due lettere che Manzoni inviò a Ignazio Calderari in merito alla malattia che condusse alla morte il loro comune amico Luigi Arese. Nella prima, del 17 settembre 1806, si duole che al posto delle persone care, il morituro debba avere al proprio capezzale «l'orribile figura di un prete»[80][81], ma il 30 ottobre, dopo la morte dell'Arese, sempre al Calderari esclama: «Oh sì! ci rivedremo! Se questa speranza non raddolcisse il desiderio dei buoni e l'orrore della presenza dei perversi, che sarebbe la vita?»[82]. Da un lato, viene confermata la reazione anticlericale ravvisata nelle prime opere, ma al tempo stesso, come emerge ugualmente dalle prime opere, Manzoni dimostra di conformarsi allo spirito cristiano, prefigurando un'esistenza dopo la morte.

La supplica a Pio VII

Dopo il battesimo cattolico di Giulia nell'agosto del 1809, Manzoni, d'accordo con la moglie, indirizzò una supplica a papa Pio VII affinché, «pentito del fallo commesso», l'autorità pontificia ponesse «un opportuno riparo, capace di rendere tranquilla la di lui coscienza [del supplicante, cioè del Manzoni]»[83], rendendo possibile celebrare nuovamente il matrimonio, questa volta secondo il rito cattolico[78]. Nel mese di novembre giunse l'autorizzazione papale con un rescritto del cardinale Di Pietro datato al 30 ottobre[84], e il 15 febbraio 1810, nella casa di Ferdinando Marescalchi, il curato della chiesa della Madeleine officiava la funzione[85].

Degola e San Rocco (1809-1810)

Lapide posta sul primo pilastro sinistro della navata laterale della chiesa parigina di Saint-Roch, che commemora la conversione di Alessandro Manzoni.

All'inizio del 1809 i Manzoni avevano fatto conoscenze importanti, forse decisive nell'orientare Alessandro verso la pratica religiosa. Pierre Jean Agier, presidente della Corte d'appello parigina, Giambattista Somis, già consigliere della Corte di appello di Torino, Ferdinando Marescalchi, ministro delle Relazioni estere del Regno d'Italia napoleonico[86], e Anne Marie Caroline Geymüller, una donna di Basilea rimasta vedova di un ufficiale della guardia svizzera del re Luigi XVI, facevano parte di un ambiente fortemente cattolico e giansenista[87]. Quest'ultima, inoltre, aveva abiurato il calvinismo nel 1805 per opera di un abate genovese giansenista che i Manzoni conosceranno proprio nell'autunno del 1809, Eustachio Degola[88], il quale rivestì un'enorme importanza per la conversione di Alessandro e della famiglia.

La conversione del Manzoni, però, è ben più nota per il cosiddetto "miracolo di San Rocco"[89]. Il 2 aprile 1810, durante i festeggiamenti per le nozze di Napoleone I e Maria Luisa d'Austria, improvvisamente scoppiarono dei mortaretti e la folla che riempiva le strade, presa dal panico, separò dalla moglie il Manzoni il quale[90][91], sospinto dalla gente in fuga, si ritrovò sui gradini della Chiesa di San Rocco, in rue Saint-Honoré, e si rifugiò in essa. Nel silenzio e nella serenità di quel tempio egli implorò la grazia di ritrovare la consorte e all'uscita, convertito, poté riabbracciarla[92].

Un'altra versione, riportata da Giulio Carcano, racconta invece di un Manzoni frustrato che, assillato da dubbi spirituali, si sarebbe recato in San Rocco gridando: «O Dio! Se tu esisti, rivelati a me!»[93], uscendone poi credente.

Degola e i rapporti con i Manzoni

Inizialmente il sacerdote ebbe il compito di preparare Enrichetta Blondel all'abiura del calvinismo[94], chiedendole di scrivere dei riassunti delle lezioni di religione cattolica (chiamati *ristretti*), affinché fossero poi corretti dallo stesso abate genovese[95]. L'abiura, poi, fu sottoscritta in un atto ufficiale il 3 maggio 1810 e celebrata solennemente il 22 maggio nella Chiesa di Saint-Séverin, alla presenza del circolo giansenista e dell'abate Degola[96]. L'ascendenza del prete giansenista è comunque innegabile: rimane a testimoniarlo il pluriennale carteggio che il sacerdote genovese intrattenne con Manzoni, con la moglie e con Giulia Beccaria[97]. È relativamente facile ricostruire i passaggi attraverso cui la Blondel si convertì al cattolicesimo, ma non è chiaro perché ciò avvenisse. Probabilmente il Manzoni, che era «un animo non veramente ribelle», accettava con fastidio un matrimonio non benedetto e aver dovuto ammettere questa situazione, quando la figlia fu iscritta nel registro dei battesimi, dovette metterlo a disagio[98].

Il ritorno in Italia (1810-1812)

Tra via del Morone e Brusuglio. La famiglia

La Casa Manzoni, vista da piazza Belgioioso a Milano. Acquistata nel 1813 dallo scrittore, sarà la residenza cittadina del poeta e della sua famiglia fino al 1873, anno della morte del Manzoni. Oggi vi risiedono il "Museo manzoniano" (con cimeli del Manzoni), il "Centro di studi manzoniani" e la "Società Storica lombarda"[99].

Quanto lo spirito del Manzoni fosse cambiato negli ultimi mesi della permanenza parigina, o meglio, quanto fosse in contraddizione con i valori e i modelli precedenti, è difficile dire.

Sicuramente la grande città francese, capitale del bel mondo e degli intellettuali del momento, non esercitava più alcun fascino su di lui[96][100]. Bisognoso di tranquillità, Manzoni lasciò Parigi con la famiglia il 2 giugno, diretto a Brusuglio, dove giunse, nonostante alcuni inconvenienti[101], qualche settimana più tardi. Lì doveva, però, aspettare la collera della famiglia Blondel, adirata per la conversione di Enrichetta al cattolicesimo, un risentimento che non diminuì con il passare degli anni[102]. Al ritorno dalla Francia, i Manzoni alternarono periodi a Brusuglio e in città, dimorando nella villa fuori porta quando veniva la bella stagione, ove Alessandro si dedicava all'agricoltura. A Milano, si stabilirono per quasi due anni al numero 3883 di via S. Vito al Carobbio[103], per poi trascorrere un anno nel palazzo dei Beccaria, in via Brera, finché il 2 ottobre 1813 il poeta acquistò una casa in via del Morone, al numero 1171 (oggi 1)[104]. Manzoni era sempre stato abituato a vivere in mezzo al verde: la nuova dimora, che dava su piazza Belgioioso, aveva «un giardino proprio interno, con certo quale sentore di chiostro, assolutamente quel che ci voleva per l'indole del Manzoni»[105].

In via del Morone l'autore avrebbe trascorso il resto della propria vita. Nel corso degli anni seguenti i membri della famiglia Manzoni, che alternavano la loro residenza tra il palazzo cittadino e la villa di

Brusuglio, crebbero di numero[106]. Dopo la morte di Luigia, nata e morta nello stesso giorno (5 settembre 1811), il 21 luglio 1813 vide la luce in via Brera il primo figlio maschio, Pietro Luigi. Il 25 luglio 1815, la casa di via del Morone fu allietata dalla nascita di Cristina[11][104]. Nel giro di pochi anni vennero al mondo anche Sofia (12 novembre 1817), Enrico (7 giugno 1819), Clara, vissuta due anni, nell'agosto 1821; 13 mesi dopo, Vittoria, Filippo nel marzo 1826 e Matilde nel maggio 1830[11].

Da Degola a Luigi Tosi: la nuova guida spirituale

Prima di partire, i Manzoni avevano chiesto al sacerdote giansenista di indicar loro una persona degna di fiducia che potesse continuare la sua opera di assistenza spirituale[107]. Il 30 maggio Degola scriveva una lettera di raccomandazione per don Luigi Tosi, canonico di Sant'Ambrogio e anch'egli giansenista[108]. Sia Giulia che Alessandro ebbero del Tosi un'ottima impressione, come può evincersi dalle parole di Alessandro: «Il degnissimo Canonico Tosi fu visitato da mia madre e me […], e fu trovato un degno amico del Degola; e questo basti per suo elogio»[109]. Il sacerdote si recava anche a Brusuglio, quando la famiglia vi soggiornava, e mantenne la sua funzione di guida spirituale per molti anni, anche dopo la sua elezione a vescovo di Pavia, avvenuta nel 1823.

Luigi Tosi.

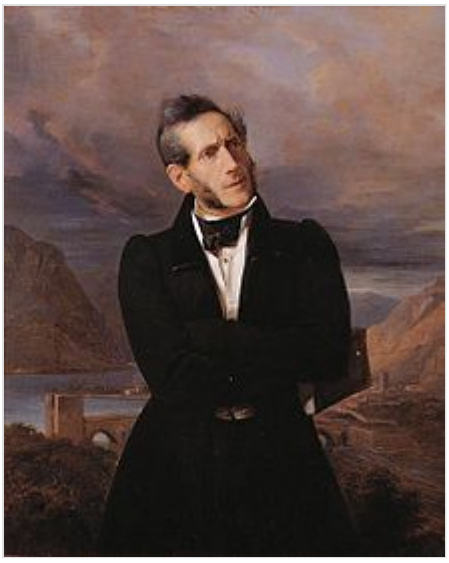
Ad Alessandro, come alla moglie e alla madre, non era ancora stato amministrata l'eucaristia. Dopo una breve preparazione, Manzoni si confessò il 27 agosto e il 15 settembre, assieme a Giulia ed Enrichetta, si accostò per la prima volta alla Comunione[110], anche se il percorso di conversione completa fu ancora molto lungo. Infatti, nell'agosto 1811, il neofita inviava a Degola e Tosi delle lettere, in cui chiedeva rispettivamente di pregare «perché piaccia al Signore scuotere la mia lentezza nel suo servizio e togliermi da una tepidezza che mi tormenta, e mi umilia», e affermava che «malgrado la mia profonda indegnità sento quanto possa in me operarne la Onnipotenza della Divina Grazia»[111].

Il quindicennio creativo (1812-1827)

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Opere di Alessandro Manzoni****.*

Introduzione

Espressione ormai adottata dalla critica letteraria[112], il *quindicennio creativo* suole indicare quell'arco temporale in cui Manzoni, ormai convertito al cattolicesimo e alle idee romantiche, si prodigò nella stesura delle sue opere letterarie principali, spaziando dalla poesia sacra a quella civile, dai saggi filosofico-religiosi alle tragedie, per giungere infine alla stesura del primo grande romanzo della storia della letteratura italiana. In tutti questi generi, Manzoni apportò elementi nuovi e rivoluzionari rispetto alla tradizione letteraria: gli



Giuseppe Molteni, *Alessandro Manzoni*, olio su tela, 1835, Pinacoteca di Brera.

Inni Sacri rivelano la coralità della poesia cristiana manzoniana[113]; le tragedie, in nome della verosimiglianza, si slegano dalle unità aristoteliche e rivelano quell'interesse progressivo per i sentimenti umani che troveranno piena espressione nel romanzo.

Gli *Inni Sacri*

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Inni sacri****.*

D'ora in avanti, la sua vita e la sua arte saranno pienamente conformi alla fede e alla necessità di divulgarla con l'esempio e con le opere. Nel 1812 cominciò la stesura degli *Inni sacri*: l'autore voleva scrivere nell'ordine *Il Natale*, *L'Epifania*, *La Passione*, *La Risurrezione*, *L'Ascensione*, *La Pentecoste*, *Il Corpo del Signore*, *La Cattedra di San Pietro*, *L'Assunzione*, *Il Nome di Maria*, *Ognissanti* e *I Morti*[114], ma ne portò a termine solo cinque: *La Risurrezione*, *Il nome di Maria*, *Il Natale*, *La Passione* e *La Pentecoste*. I primi quattro furono scritti tra l'aprile 1812 e l'ottobre 1815 e pubblicati in un volumetto presso l'editore milanese Pietro Agnelli alla fine del 1815[115], mentre la stesura de *La Pentecoste*, iniziata nel 1817, fu completata solo cinque anni più tardi, rallentata da altre opere cui l'autore attese nei medesimi anni, tra cui spiccano le due tragedie e la prima versione del romanzo. L'*Ognissanti* (1830-1847) restò in stato di frammento, come altre possibili aggiunte agli *Inni* (*Il Natale del 1833* e il brevissimo *Dio nella natura*). La poesia religiosa del Manzoni è infine completata dalle *Strofe per una Prima Comunione*. L'intenzione dell'autore è quella di una poesia popolare, da cui lo stile talvolta si allontana perché ancora influenzato dalla formazione neoclassica[116], per poi ritornare alla comunità dei credenti (l'*ecclesia* cristiana) che innalza, insieme al poeta, un canto di lode a Dio, unica sicurezza contro il male sempre imperante nella Storia[117][118]. Questa dimensione corale emerge soprattutto nella *Pentecoste*, ove i «figli d'Eva» (v. 71), sparsi in tutto il mondo, trovano unità nella fede in Dio[119].

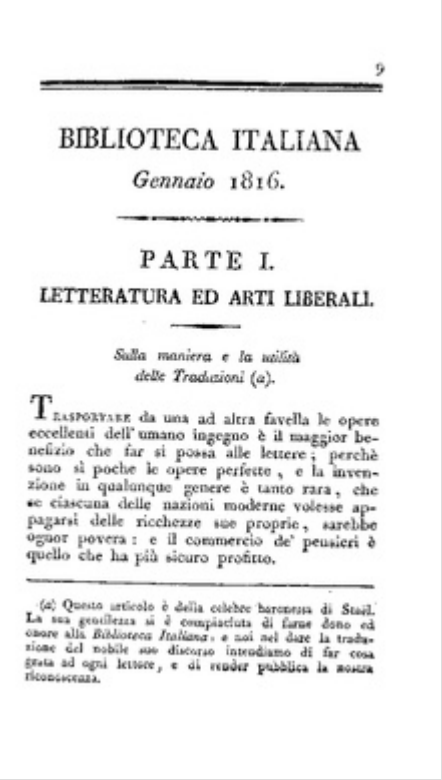
Il 1814 e le *Odi civili*

Il linciaggio di Giuseppe Prina in una stampa dell'epoca.

Mentre Manzoni elaborava gli *Inni Sacri*, la situazione politica italiana e internazionale si stava velocemente deteriorando: Napoleone, fortemente debilitato dopo la disastrosa campagna di Russia del 1812, crollava nella grande battaglia di Lipsia del 1813. Di conseguenza, anche gli Stati satelliti francesi, tra cui il Regno d'Italia, caddero sotto i colpi della coalizione austro-russa, obbligando Eugenio di Beauharnais a fuggire da Milano e permettendo così agli austriaci di rientrare in Lombardia dopo vent'anni di assenza. Manzoni vive questi momenti drammatici con grande angoscia, assistendo dal suo palazzo di via del Morone, il 20 aprile 1814, al linciaggio del ministro delle finanze Giuseppe Prina, la cui violenza (deplorata vivamente dal Manzoni) viene narrata dal poeta milanese in una lettera indirizzata al Fauriel[120].

A parte l'episodio del Prina, Manzoni partecipò intensamente al tentativo di mantenere indipendente l'Alta Italia con un regno il cui re sarebbe stato proprio il Beauharnais, sottoscrivendo una petizione presso le grandi potenze vittoriose riunitesi a Parigi[121]. Poeticamente, invece, il Manzoni contribuì all'effimero sentimento patriottico con la stesura di due canzoni entrambe rimaste incompiute[122]: *Aprile 1814* (sette strofe scritte tra il 22 aprile e il 12 maggio 1814), in cui si rievoca il terremoto politico milanese in chiave patriottica[123] e la denuncia verso la politica napoleonica[124]; e *Il proclama di Rimini* (aprile 1815), ove Manzoni riflette sull'omonimo discorso tenuto dall'ex re di Napoli Gioacchino Murat per la difesa dell'Italia, e inquadrandolo come un Liberatore inviato da Dio per sottrarre gli italiani alla schiavitù[125].

Manzoni e il dibattito tra classicisti e romantici



9

BIBLIOTECA ITALIANA

Gennaio 1816.

PARTE I.

LETTERATURA ED ARTI LIBERALI.

Sulla maniera e la utilità delle Traduzioni (a).

TRASPORTARE da una ad altra favella le opere eccellenti dell' umano ingegno è il maggior beneficio che far si possa alle lettere; perchè sono sì poche le opere perfette, e la invenzione in qualunque genere è tanto rara, che se ciascuna delle nazioni moderne volesse appagarsi delle ricchezze sue proprie, sarebbe ognor povera: e il commercio de' pensieri è quello che ha più sicuro profitto.

(a) Questo articolo è della celebre baronessa di Staël. La sua gentilezza si è compiacciuta di farne dono ed onore alla *Biblioteca Italiana*, e noi nel dare la traduzione del nobile suo discorso intendiamo di far cosa grata ad ogni lettore, e di render pubblica la nostra riconoscenza.

Anne Louise Germaine de Staël, *Sulla maniera e utilità delle traduzioni*, traduzione di Pietro Giordani, dalla *Biblioteca Italiana* (gennaio 1816). L'articolo, la cui copia originale (qui riportata) è conservata presso l'emeroteca della Biblioteca Braidense di Milano, suscitò l'inizio del dibattito tra classicisti e romantici.

Gli anni successivi alla conversione furono assai significativi per il panorama letterario e culturale italiano. L'Italia, ancorata a una salda tradizione classicista grazie ai magisteri passati di autori quali Parini e Alfieri, e attuali quali quello del Monti, fu costretta a confrontarsi con la nuova temperie romantica europea. Nel gennaio del 1816, infatti, l'intellettuale francese Madame de Staël pubblicò, sul primo numero del giornale letterario la *Biblioteca Italiana*, un articolo intitolato *Sulla maniera e utilità delle traduzioni*, in cui attacca l'ostinato ancoraggio degli italiani a una vacua retorica, ignorando invece le novità letterarie provenienti dalla Germania e dall'Inghilterra[126][127].

Alla successiva *querelle* tra classicisti (capeggiati da Pietro Giordani) e romantici (tra i quali spiccano Ludovico di Breme e Giovanni Berchet), Manzoni non partecipò attivamente. Benché fosse apertamente dalla parte dei romantici (l'ode *L'ira di Apollo* testimonia, in chiave ironica, l'ira del dio della poesia pagano per essere stato escluso dai testi poetici) e partecipasse alla *Cameretta* letteraria animata da Ermes Visconti, Gaetano Cattaneo, Tommaso Grossi e, soprattutto, dal poeta dialettale Carlo Porta[128][129], Manzoni si rifiutò di collaborare apertamente sia alla *Biblioteca Italiana* che al successore della prima rivista, *Il Conciliatore*[11].

Oltre all'interesse sempre crescente per la formulazione di una poetica cristiana e l'inizio delle indagini sul genere teatrale, furono determinanti anche la nevrosi depressiva che colpì Manzoni, per la prima volta, nel 1810 (in occasione dello smarrimento di Enrichetta) e, in modo sempre più debilitante, negli anni successivi: questo e la sua difficoltà a parlare in pubblico avevano minato i suoi rapporti interpersonali, costringendolo a una vita tranquilla e ritirata nei suoi possedimenti di Brusuglio o nella quiete del suo palazzo milanese[130].

La produzione teatrale

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Pensiero e poetica di Alessandro Manzoni****.*

Decisiva fu l'impronta che Manzoni lasciò nella storia del teatro italiano. Dopo la stagione alfieriana, Manzoni intervenne sulla struttura e la finalità stessa del dramma, il quale non deve impegnarsi a descrivere il verosimile (fattore che esclude l'artificiosità delle unità aristoteliche) e i moti dell'anima dei protagonisti, campo d'indagine proprio del poeta e non degli storici di professione[131], come emerge dalla *Lettera a Monsieur Chauvet* del 1820. I frutti di tali riflessioni teoriche si possono cogliere nelle tragedie *Il Conte di Carmagnola*[132], la cui stesura fu rallentata a causa dei già noti problemi di natura nervosa che affliggevano l'autore[133] e dell'impegno riversato nelle *Osservazioni sulla morale cattolica* e nella *Pentecoste*[134]. La seconda tragedia, l'*Adelchi*, invece, fu edita nel 1822, mentre cominciava a profilarsi, nella mente di Manzoni, la visione narrativa del romanzo[11].

La crisi del 1817 e le *Osservazioni sulla morale cattolica* (1818-1819)

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Osservazioni sulla morale cattolica***.

Jean Charles Léonard Simonde de Sismondi.

Nella primavera del 1817 Manzoni era andato incontro a una breve crisi spirituale[135], determinata da più fattori, in particolare dall'appoggio della Chiesa alla Restaurazione: il liberale Manzoni non concepiva il conflitto tra la religione cristiana, in cui fermamente credeva, e l'orientamento politico della Chiesa Cattolica che non condivideva[136]. La delusione che ne derivò portò all'acuirsi della sua malattia nervosa e a un conseguente raffreddamento nella pratica religiosa, come si evince da una lettera di Tosi al Degola, in cui il padre spirituale dello scrittore comunicava il superamento della crisi (14 giugno 1817)[137]. Anche con il futuro vescovo di Pavia c'era stato un piccolo scontro, presto dimenticato, quando Manzoni gli aveva manifestato il desiderio di tornare per un periodo a Parigi, incontrando un'opposizione che gli parve esagerata[138]. Il sacerdote ravvisava infatti nel trasferimento un pericolo per la fede del discepolo, desideroso, al contrario, di rivedere Fauriel, e speranzoso di trarre beneficio per i propri disturbi nervosi. Manzoni chiese ugualmente di poter partire, ma in maggio la polizia gli negò i passaporti[139].

Accantonata provvisoriamente l'ipotesi parigina, Manzoni interruppe il *Conte di Carmagnola* ritirandosi in campagna, dove si immerse nella lettura di testi filosofici che saranno alla base delle *Osservazioni sulla morale cattolica*[138]. Le postille manzoniane agli autori studiati sono utili per determinare quali libri affrontasse in quei mesi e per scoprire come lo scrittore li giudicasse. Le postille a Locke, a Condillac e a Destutt de Tracy provano la distanza di Manzoni dal loro pensiero[138], ma la sua attenzione, nel preparare le *Osservazioni*, andò soprattutto all'*Histoire des Républiques Italiennes* di Sismondi, il cui sedicesimo e ultimo volume uscì a Parigi nel 1818. L'opera, che era stata la fonte principale della tragedia, recava nell'ultimo tomo delle violente accuse contro il cattolicesimo, suscitando nel canonico Tosi una reazione indignata, chiedendo così a Manzoni di controbattere[N 14]: quest'opera apologetica vide le stampe nel 1819, pubblicata col titolo *Sulla Morale Cattolica, osservazioni di Alessandro Manzoni, Parte prima*[140].

Il secondo soggiorno parigino (1819-1820)

Già dal 1817, Manzoni pensava di ritornare a Parigi, luogo felice della giovinezza ove sperava di poter guarire dalle crisi di nervi di cui soffriva sempre più in modo accentuato[141]. I preparativi per la partenza, però, furono sempre rimandati a causa della difficoltà di ottenere i passaporti da parte delle autorità

austriache[142]. Solamente nel 1819 Manzoni li ottenne, e con l'intera famiglia partì per la Francia il 14 settembre[143]. Nella capitale francese, Manzoni frequentò lo storico Augustin Thierry e il filosofo Victor Cousin[144]. La conoscenza di Thierry ebbe un'influenza importante sulla concezione manzoniana della storia, e una certa rilevanza ebbe anche lo spiritualismo di Cousin. Benché le idee di quest'ultimo non fossero del tutto eterodosse in materia di religione, affermazioni quali «Sans Dieu, l'homme et la nature restent un mystère»[145] (senza Dio, l'uomo e la natura restano un mistero), oppure «La loi suprème, c'est […] la sainteté, le dévouement, la charité, l'amour du prochain; c'est surtout l'amour de Dieu»[146] («La legge suprema consiste […] soprattutto nella santità, nella devozione, nella carità, nell'amore per il prossimo; si manifesta soprattutto nell'amore di Dio»).

Augustin Thierry.

Manzoni, però, non trovò giovamento dal soggiorno parigino: le crisi di nervi non erano infatti passate, e cominciava a provare nostalgia di casa. Pertanto, dopo appena un anno, il 25 luglio partì da Parigi con tutta la famiglia per rientrare a Milano l'8 agosto[24]. Passata l'estate, Alessandro iniziò gli anni più frenetici del quindicennio creativo, in cui elaborò quei concetti religiosi/provvidenzialistici che troveranno il culmine nell'*Adelchi* e nel *Cinque maggio*, basi fondamentali per l'economia de *I promessi sposi*, insieme all'inizio della riflessione linguistica, strutturale e artistica del genere del romanzo stesso.

Il biennio 1820-1822: le basi del romanzo

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Il cinque maggio***, ***Marzo 1821*** *e* ***Adelchi (Manzoni)***.

Charles de Steuben, *Morte di Napoleone I a Sant'Elena, il 5 maggio 1821*, olio su tela, 1828.

A partire dal novembre del 1820, infatti, Manzoni cominciò a stendere la tragedia dell'*Adelchi*[147]. Concluso un primo abbozzo entro la primavera del 1821, improvvisamente Manzoni se ne distolse per riprendere in mano la poesia civile con la stesura di *Marzo 1821*, celebrante la presunta invasione del Lombardo-Veneto da parte delle truppe sardo-piemontesi dopo l'abdicazione di Vittorio Emanuele I[148]. L'opera lirica (stesa tra il 15 e il 17 marzo[147]), rispetto alle odi di sette anni prima, rivela una maggior compattezza strutturale e sicurezza sia nel tono del linguaggio, sia nel trattare gli stati d'animo dei patrioti italiani. Scemata l'euforia generale dopo il fallimento dei moti del 1820-1821, Manzoni rimise mano all'*Adelchi*, cominciando a leggere, come per il *Conte di Carmagnola*, varie fonti storiche (rielaborate nel coevo saggio storico intitolato *Discorso sopra alcuni punti della storia longobardica in Italia*[11]) perché ci fosse un'aderenza tra il *vero storico* (cioè gli eventi storici realmente accaduti) e il *vero poetico* (cioè l'*inventio* narrativa dello scrittore), concezione della storia appresa alla scuola di Thierry e degli *idéologues*.

L'anno 1821, però, fu pregno di eventi significativi per la storia italiana ed europea: oltre ai moti sopracitati, infatti, il 5 maggio moriva sull'Isola di Sant'Elena l'esiliato Napoleone Bonaparte, notizia che però giunse in Europa soltanto nel mese di luglio. Manzoni aveva letto della scomparsa dell'ex imperatore dei francesi,

infatti, su di un articolo della *Gazzetta di Milano* del 17 luglio 1821[149], e ne rimase profondamente turbato: il nobile meneghino era affascinato dal titanismo, dal carisma e dal genio militare di Napoleone[N 15], e immediatamente si accinse a stendere un'ode che ne ripercorresse la vita. Fu così che, tra il 18 e il 20 luglio[149], Manzoni compose *Il cinque maggio*, in cui la grandezza di Napoleone non risiede nelle sue imprese terrene, quanto nell'aver compreso, attraverso le sofferenze dell'esilio, la vanità delle glorie passate e l'importanza assoluta della Salvezza. Il parallelo con le vicende di *Adelchi* e di *Ermengarda*, dimostra l'intreccio elaborativo di questi mesi, e della formulazione di quella *provvida sventura* che sarà alla base del romanzo.

Dal *Fermo e Lucia* a *I promessi sposi* (1822-1827)

Lo stesso argomento in dettaglio: ***I promessi sposi****.*

Frontespizio dell'edizione de *I promessi sposi* del 1840, con illustrazioni di Francesco Gonin.

Manzoni iniziò a dedicarsi alla scrittura di un romanzo a partire dall'autunno del 1821[150], ma la stesura vera e propria del *Fermo e Lucia* era iniziata il 24 aprile 1821, dopo aver letto l'*Ivanhoe* tradotto in francese[151]. Nella quiete della sua villa di Brusuglio, Manzoni iniziò a scrivere il suo romanzo dopo aver quindi iniziato la lettura dei romanzi europei, specialmente inglesi, in quanto la letteratura italiana si era concentrata su altre tipologie di generi prosaici. Oltre a Walter Scott Manzoni, seguendo la metodologia già adottata per le tragedie, cominciò un vero e proprio lavoro di documentazione storica, basato sulla lettura della *Historia patria* di Giuseppe Ripamonti e dell'*Economia e statistica* di Melchiorre Gioia[152]. In base alle postille lasciate dal Manzoni, la prima minuta del *Fermo e Lucia* (titolo suggerito dall'amico Ermes Visconti, come testimoniato in una lettera del 3 aprile 1822[151]), consisteva in un foglio protocollo diviso in due colonne: a sinistra Manzoni scriveva il testo, mentre sulla destra riportava le correzioni.

La seconda fase di stesura del romanzo, dovuta all'ultimazione dell'*Adelchi* e alla stesura del *Cinque maggio*, terminò il 17 novembre 1823[153] e il manoscritto fu edito nel 1825. Il passaggio dal *Fermo e Lucia*, la cui struttura narrativa risultava poco armonica a causa della divisione in tomi e di ampie parti narrative dedicate a suor Gertrude[154], a *I promessi sposi* fu alquanto travagliato per la ridefinizione dell'architettura dell'opera[155]. Oltre al problema espositivo, Manzoni si accorse del linguaggio artificioso e letterario da lui usato, elemento non rispondente alle esigenze realistiche cui tendeva la sua poesia[156]. Scegliendo il toscano come lingua colloquiale per i suoi personaggi[157], pubblicò la cosiddetta *ventisettana* (nome dato alla prima edizione de *I promessi sposi*) ma, consapevole della necessità di ascoltare direttamente l'eloquio di quella regione, decise di partire per Firenze.

Il viaggio in Toscana (1827)

Il Gabinetto Vieusseux e le basi della *Quarantana*

Nel 1827 Manzoni si trasferì a Firenze per dare vita alla stesura finale del romanzo a livello formale e stilistico, in modo da entrare in contatto e "vivere" la lingua fiorentina delle persone colte, che rappresentava per l'autore l'unica lingua dell'Italia unita. Il viaggio, iniziato il 15 luglio, vide l'intera famiglia Manzoni (i figli, l'anziana madre Giulia e la moglie Enrichetta) passare per Pavia (dove si fermarono per salutare il canonico Tosi, divenuto vescovo della città), Genova, Lucca, Pisa[24] e infine, il 29 agosto, nella capitale del Granducato di Toscana[158]. Il soggiorno, che durerà fino a ottobre, fu un trionfo per don Alessandro: i membri del Gabinetto Vieusseux (con in testa Niccolò Tommaseo, lo stesso Giovan Pietro Vieusseux, Giovanni Battista Niccolini e Gino Capponi[159][160]) gli vennero incontro con tutti gli onori, e anche lo stesso Giacomo Leopardi, che non ammirava né condivideva l'ideologia e la poetica del Manzoni, lo salutò cordialmente[161]. La fama de *I promessi sposi* superò presto i confini dei circoli letterari, giungendo presso la stessa corte granducale, ove Leopoldo II in persona ricevette il romanziere. Durante questi incontri (impegnativi per Manzoni, per via dei suoi problemi nervosi), don Alessandro approfondì la sua indagine linguistica, avvalendosi del contatto diretto sia con la nobiltà fiorentina, sia con il popolo, notando la somiglianza della terminologia utilizzata dalle due classi. Il frutto di tali osservazioni fu fondamentale per la scelta del fiorentino (in luogo del generico toscano) come lingua quotidiana per i personaggi del suo romanzo[157], scelta che portò, nel corso degli anni trenta, a rivedere i suoi *promessi sposi*, pubblicandoli definitivamente nel 1840 (da qui il nome di *Quarantana*) insieme alla *Storia della colonna infame*, un saggio che riprende e sviluppa il tema degli untori e della peste, che già tanta parte aveva avuto nel romanzo, del quale inizialmente costituiva un *excursus* storico.

Gli anni del silenzio (1827-1873)

I primi lutti familiari e il secondo matrimonio

La quiete famigliare su cui Manzoni aveva instaurato il proprio regime di vita quotidiana, basato sull'affetto che Enrichetta, la madre e i figli nutrivano per lui, si frantumò a partire dagli anni trenta, allorché lo colpirono i primi lutti famigliari: il primo fu quello per l'adorata moglie Enrichetta, morta il 25 dicembre 1833 di tabe mesenterica[162], malattia contratta a seguito delle numerose gravidanze[163]. Il dolore di Manzoni fu tale che, quando nel 1834 cercò di scrivere *Il Natale del 1833*, non riuscì a completare l'opera[164]. Dopo Enrichetta, Manzoni vide morire l'adorata figlia primogenita Giulia, già moglie di Massimo d'Azeglio, il 20 settembre del 1834[165]. Il 2 gennaio 1837[166], grazie agli uffici della madre e dell'amico Tommaso Grossi[167], sposò Teresa Borri, vedova del conte Decio Stampa e madre di Stefano, figura cui il Manzoni fu molto legato[168]. La nuova moglie di Manzoni, al contrario di Enrichetta, era dotata di una forte personalità e di una buona cultura letteraria[169]. A causa del suo carattere forte e protettivo nei confronti dell'adorato marito, Teresa entrò presto in conflitto sia con l'anziana suocera, sia con lo stesso Grossi, che

Francesco Hayez, *Ritratto di Teresa Borri Stampa*, olio su tela, 1849, Pinacoteca di Brera.

dovette abbandonare il palazzo di via del Morone dove abitava da più di vent'anni[170]. Gli anni successivi furono ancora costellati dalla morte di molti dei suoi cari: della figlia Cristina (27 maggio 1841)[171], seguita due mesi dopo dalla madre Giulia Beccaria (7 luglio[171]) e, infine, dell'amico Fauriel (1844)[172].

Il 1848 e l'esilio a Lesa: Antonio Rosmini e la critica al romanzo

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Cinque giornate di Milano*** *e* ***Antonio Rosmini****.*

Sebastiano De Albertis, *Giuseppe Garibaldi visita Alessandro Manzoni il 15 marzo 1862*, olio su tela, 1863. Garibaldi non fu l'unica personalità politica importante a visitare Manzoni: Cavour, Vittorio Emanuele II, lo statista inglese William Gladstone[24], Giuseppe Verdi e i principi di Piemonte Umberto e Margherita vollero conoscerlo di persona[173].

Milano, come le altre grandi città europee, non fu immune dalle rivolte che esplosero in tutta Europa: durante le famose cinque giornate di Milano i patrioti riuscirono a scacciare, seppur momentaneamente, gli austriaci del feldmaresciallo Radetzky dalla città. Tra questi uomini imbevuti dell'*epos* risorgimentale c'era anche il figlio ventiduenne del Manzoni, Filippo, che finì incarcerato all'inizio dei combattimenti[174]. Se il figlio combatteva sulle barricate, il padre Alessandro pubblicò quelle odi politiche (*Aprile 1814*, *Il proclama di Rimini* e *Marzo 1821*) che, per timore della rappresaglia austriaca, non aveva mai edito[175]. Al momento del rientro di Radetzky, Manzoni, timoroso di subire delle ripercussioni per il suo sostegno "morale" alla causa risorgimentale, si rifugiò a Lesa, dove la moglie Teresa aveva una villa[176].

Il soggiorno di Lesa, che durerà fino al 1850, non fu un esilio infecondo: a Stresa, non molto lontano, viveva il grande filosofo e sacerdote Antonio Rosmini, conoscente del Manzoni già dal 1827[177]. Il ritiro sul lago Maggiore servì allo scrittore per conoscere meglio l'animo e il pensiero del Rosmini, del quale apprezzò profondamente la personalità e la pietà (oltre alle discussioni religiose, linguistiche e politiche)[178], come si può desumere dal folto carteggio epistolare fra i due uomini[179].

Questi anni, dal punto di vista strettamente letterario, videro Manzoni rigettare quell'equilibrio tra vero storico e vero poetico impostato nel suo romanzo. Attratto in maniera crescente dagli studi linguistici, storici e filosofici, Manzoni sentì sempre più necessaria e urgente la ricerca della "verità oggettiva" condannando, nel saggio *Del romanzo storico e, in genere, de' componimenti misti di storia e di invenzione* e nel dialogo *Dell'Invenzione* (pubblicati entrambi del 1850), la commistione tra *inventio* e *historia*[180].

Gli anni del Risorgimento: lutti privati e simbolo della Patria

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Dell'unità della lingua e dei mezzi di diffonderla****.*

Gli anni seguenti furono assai penosi: nel 1853 morì Tommaso Grossi, nel 1855 l'amico Rosmini e l'anno successivo la figlia Matilde, da tempo ammalata di tisi[181]; nel 1858 lo zio Giulio Beccaria[182] e nel 1861 la moglie Teresa, la cui salute era stata irrimediabilmente compromessa dopo una difficoltosa gravidanza anni addietro[183]. Questa serie di lutti fu alternata dal conferimento di onorificenze da parte del neonato Regno d'Italia, e dalle visite di illustri ospiti.

Il 29 febbraio 1860, ancor prima della proclamazione ufficiale del nuovo Stato unitario, fu nominato senatore del Regno di Sardegna per meriti verso la patria[184]. Con questo incarico votò nel 1864 a favore dello spostamento della capitale da Torino a Firenze fintanto che Roma non fosse stata liberata[24]. Dal punto di vista intellettuale, gli ultimi anni videro Manzoni, oltre che conversare col Rosmini, scrivere saggi storici *(La Rivoluzione francese del 1789 e la Rivoluzione italiana del 1859: saggio comparativo)*[185] e linguistici intorno alla lingua italiana. Come presidente della commissione parlamentare sulla lingua, infatti, Manzoni scrisse, nel 1868, una breve relazione sulla lingua italiana (*Dell'unità della lingua e dei mezzi di diffonderla*) indirizzata al ministro Broglio, in cui si cerca di trovare una soluzione pratica alla diffusione del fiorentino in tutta Italia[186]. Il 28 giugno 1872 fu nominato cittadino onorario di Roma[187].

I funerali di Alessandro Manzoni, in un'incisione dell'epoca:

> «A mezzodì il feretro, preceduto dalle cento bandiere delle scuole e delle associazioni operaie e dalle rappresentanze italiane, avviavasi al Cimitero Monumentale, passando per le vie maggiori.»
>
> (Venosta, pp. 157-158)

La morte e il funerale

La chiesa di San Fedele, dai cui gradini Manzoni cadde battendo il capo; di fronte il monumento al poeta, inaugurato nel 1883.

Manzoni, a parte i disturbi nervosi da cui era affetto e una malattia che lo colpì nel 1858, godette sempre di ottima salute[188]. L'anno 1873 fu però l'ultimo della sua vita: il 6 gennaio cadde battendo la testa su uno scalino all'uscita dalla chiesa di San Fedele di Milano[11][189], procurandosi un trauma cranico. Manzoni si accorse, già dopo qualche giorno, che le sue facoltà intellettive cominciavano lentamente a scemare[190], fino a cadere in uno stato catatonico negli ultimi mesi di vita. Le sofferenze furono acuite dalla morte del figlio maggiore Pier Luigi, avvenuta il 28 aprile[106], e quasi un mese dopo, il 22 maggio alle ore sei e quindici del pomeriggio, spirò per una meningite contratta a seguito del trauma[191]. Il corpo fu poi imbalsamato da sette medici incaricati del processo da parte del Comune di Milano tra il giorno 24 e il 27 maggio[192]. Ai solenni funerali del Senatore, celebrati in Duomo il 29, parteciparono le massime autorità dello Stato[193], tra cui il futuro re Umberto I, il ministro degli esteri Emilio Visconti Venosta e le rappresentanze della Camera, del Senato[194], delle Province e delle Città del Regno[193]. Felice Venosta ne narra i particolari descrivendo, non senza note di patetismo, lo stato d'animo in cui versava la città al momento della sua scomparsa:

«Per le strade un gridio di venditori di fotografie del gran poeta, di ritratti d'ogni formato, d'ogni prezzo… Le pareti delle case erano tappezzate di avvisi portanti il nome del Manzoni […] gli uomini erano tutti nelle vie, e metà Milano, a non esagerare, volle seguire il feretro al Cimitero»

(Venosta, p. 155)

Dopo la morte

Tomba del Manzoni al *Famedio* del Cimitero monumentale di Milano.

Elogi e critiche

L'attacco dei cattolici reazionari

La scomparsa di Alessandro Manzoni non suscitò unanime cordoglio: il mondo cattolico più reazionario e clericale, per esempio, non ne compianse la morte[195][196][197]. Anzi, i gesuiti de *La Civiltà Cattolica* la passarono sotto silenzio, per poi scagliarsi contro il Manzoni scrittore e cristiano nell'articolo del 26 giugno 1873, *Alessandro Manzoni e Giuseppe Puccianti*[198][N 16]. Nel grave dissidio tra le due anime del cattolicesimo italiano dell'epoca, Manzoni veniva ritenuto, anche da altri sostenitori dell'ala reazionaria, il vessillo tramite cui i liberali poterono attuare la loro politica laicista e l'abbattimento del potere temporale dei papi[N 17]. A tal proposito don Davide Albertario, uno dei più accesi critici della religiosità manzoniana e "paradigma" delle accuse mosse dagli zelanti al liberale Manzoni[199], non risparmiò dure critiche sull'ambiguità del comportamento di Alessandro:

«Manzoni non iscorse o non volle iscorgere l'inganno che la rivoluzione nascondeva alle promesse di unità italiana [...] Egli pertanto non si unì ai difensori della fede; lasciò in disparte gli alti interessi del cattolico e fece proprii quelli della rivoluzione; non per questo rinnegò il cattolicismo, ma lo portò seco nel campo nemico, ed i nemici accolsero con plauso lui e il divin prigioniero [il Papa, n.d.a].»

(Albertario, p. 457)

Don Davide Albertario (1846-1902), uno dei più accaniti oppositori della religiosità e dell'opera manzoniana.

Benedetto Croce, nel 1941, riportò come ancora a distanza di anni dopo la morte di Manzoni i cattolici "intransigenti" facessero sentire la loro voce tramite quella di Giovanni Papini[200]:

«Alessandro Manzoni, ricco dei più velenosi succhi dell'illuminismo francese, non vede nel Cattolicesimo se non un umanitarismo sociale con dei riti da godere più che da approfondire; aspetta che sian morti tutti i giansenisti italiani per disdire le sue prime tentazioni di schifiltoso rigorista, e nemmeno le disdice; rappresenta un Vescovo talmente grande che è difficile trovarlo nella vita e nella storia, fuorché nei Santi, mentre il suo santo non è; rappresenta un frate, dissimile troppo dai

suoi pari e superiori; una suora omicida, lussuriosa e manutengola; rappresenta un parroco tanto vile che san Giovanni Bosco non glielo perdonerà mai; non dice una parola, nella sua lunga vita, a difesa del Pontificato romano nell'Ottocento, sfidando condanne autentiche della Santa Sede, a cui obbedivano, pur soffrendo, Vescovi, sacerdoti, laici; e nonostante tutto questo, tutti i cattolici lo considerano lo scrittore cattolico per eccellenza e qualcuno addirittura lo proporrebbe volentieri per santo.»

(Croce 1941, p. 386)

Onoranze postume

Antoine Ronna, *Parnaso italiano: poeti italiani contemporanei,* frontespizio. Dall'alto, in senso orario: Giuseppe Parini, Vincenzo Monti, Giacomo Leopardi, Terenzio Mamiani, Luigi Carrer, Tommaso Grossi, Silvio Pellico, Giovanni Battista Casti, Alessandro Manzoni.

Il giorno stesso della sua morte il Comune di Milano decretò di intitolare allo scrittore scomparso la *via del Giardino*, nei pressi della quale lo scrittore viveva dal 1814. Alla mattina del 23 maggio erano murate le targhe di marmo con la nuova intitolazione *Via Alessandro Manzoni* in sostituzione delle vecchie riportanti *Via del Giardino*[201]. Nel 1874, nel primo anniversario della morte, Giuseppe Verdi diresse personalmente nella chiesa di San Marco di Milano la Messa di requiem, composta per onorarne la memoria[202][N 18].

La mattina del 22 maggio 1883, a dieci anni esatti dalla morte, in presenza del duca di Genova e di una rappresentanza parlamentare, con una cerimonia pubblica la salma fu tolta dal Colombario e posta nel famedio del Cimitero monumentale di Milano in una tomba di granito rosso con inciso solo il suo nome; nel pomeriggio fu inaugurato il monumento in piazza San Fedele, opera di Francesco Barzaghi[203][204].

Il 29 dicembre 1923, in occasione del cinquantesimo anno dalla morte, il Regno d'Italia emise una serie commemorativa di sei francobolli ceduta in parte al comitato promotore della celebrazione[205].

La critica letteraria su Manzoni

Il mito manzoniano: tra luci e ombre

Le prime biografie di Manzoni furono scritte da Cesare Cantù (1885), Stefano Stampa (edita anch'essa nel 1885, in risposta a delle inesattezze del Cantù[206]), Cristoforo Fabris, Angelo De Gubernatis (1879), mentre una parte delle lettere di Manzoni fu pubblicata da Giovanni Sforza nel 1882. La figura enigmatica dello scrittore, costantemente afflitto da sintomi depressivi e relegato ad una vita appartata e isolata dagli eventi mondani, spinsero Paolo Bellezza a comporre il saggio *Genio e follia in Alessandro Manzoni* (1898), in cui si analizzano paure bizzarre dello scrittore, quali l'agorafobia, gli svenimenti continui e la paura delle pozzanghere[207]. Manzoni non fu però solo oggetto di indagini psicoanalitiche, ma anche di vere e proprie critiche nel campo strettamente letterario: in primo luogo dagli Scapigliati, che videro in Manzoni l'espressione del perbenismo borghese da loro tanto detestato[208]; da Giosuè Carducci, estimatore

dell'*Adelchi* ma implacabile verso il romanzo[209]; da Luigi Settembrini, autore del *Dialogo tra Manzoni e Leopardi* in cui l'anticlericale napoletano si burla della sua fede cattolica[210]. Ammirazione incondizionata, invece, venne da Francesco de Sanctis, Giovanni Verga, Luigi Capuana[211] e da Giovanni Pascoli, che gli dedicò il saggio critico *Eco di una notte mitica* (1896)[212].

Lo scrittore milanese Carlo Emilio Gadda.

Nel Novecento, a causa dei movimenti anticlassicisti delle avanguardie, dell'evoluzione della lingua e all'edulcoramento della figura del romanziere che veniva insegnata nelle scuole, Manzoni subì varie critiche da parte di letterati e intellettuali: tra questi, D'Annunzio, avverso alla teoria linguistica manzoniana[213], il "primo" Croce[214] e il marxista Gramsci, che accusò Manzoni di paternalismo. La più importante apologia del Manzoni fu operata dal filosofo Giovanni Gentile, che nel 1923 lo definì, in una conferenza alla Scala, un «grande maestro nazionale»[215] come già avevano fatto Mazzini e Gioberti, ravvisando in lui il promotore di quell'idealismo religioso, in cui Gentile si riconosceva, che costituiva ai suoi occhi le fondamenta del Risorgimento italiano[216]. In difesa di Manzoni si schiererà anche Carlo Emilio Gadda, che al suo esordio pubblicò nel 1927 l'*Apologia manzoniana*[217], e nel 1960 attaccò il piano di Alberto Moravia di affossarne la proposta linguistica[218]. Soltanto nel Secondo Novecento, grazie agli studi di Luigi Russo, Giovanni Getto, Lanfranco Caretti, Ezio Raimondi e Salvatore Silvano Nigro si è riusciti a "liberare" Manzoni dalla patina ideologica di cui era stato rivestito già all'indomani della sua morte, indagandone con occhio più libero di pregiudizi la poetica e, anche, la modernità dell'opera[219].

Pensiero e poetica

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Pensiero e poetica di Alessandro Manzoni****.*

Tra illuminismo e romanticismo

Gli esordi neoclassici e illuministi

Dopo il periodo della prima giovinezza, caratterizzato da una formazione basata sullo studio dei grandi classici antichi e italiani, il giovane Alessandro entrò in contatto prima col giacobinismo italiano (Lomonaco e Cuoco) poi, dal 1805 in avanti, con il gruppo degli *Idéologues* francesi (Fauriel, Cabanis). Il risultato fu che il giovane Manzoni aderì fino agli ultimi anni del primo decennio dell'Ottocento a un illuminismo scettico nel campo della religione, in cui predominava il valore per la libertà propugnata dagli ideali rivoluzionari[220][221], filtrandoli con gli apporti paideutico-educativi propri della lezione di Giuseppe Parini, del nonno Cesare Beccaria e di Pietro Verri[222].

Dopo la conversione: il Manzoni illuminista

Neanche dopo la conversione al Cattolicesimo nel 1810 e il rifiuto dei versi dell'*Urania* (1809), Manzoni abbandonò totalmente l'apporto illuminista della ragione, della coscienza individuale, e i valori della sua prima educazione. Riconoscendo il ruolo civile del letterato (apporto proprio dell'illuminismo milanese e dell'Alfieri), Manzoni intervenne più volte, sia in privato che nel circolo dell'azione letteraria, nelle vicende

della storia, come attestano le *Odi civili* del 1814 e del 1821. Comunque, il manifesto di questa vocazione "civile" è pienamente espresso a più riprese nella *Lettera sul Romanticismo* inviata al marchese Cesare d'Azeglio (1823)[223], in cui Manzoni ribadisce il valore sociale che un'opera d'arte letteraria deve avere come principale finalità:

> «[…] Il principio, di necessità tanto più indeterminato quanto più esteso, mi sembra poter esser questo: Che la poesia, e la letteratura in genere debba proporsi l'utile per iscopo, il vero per soggetto, e l'interessante per mezzo.»
>
> (A. Manzoni, *Lettera al marchese Cesare d'Azeglio (http://ww2.bibliotecaitaliana.it/xtf/view?docId=bibit000247/bibit000247.xml&chunk.id=d89e128&toc.depth=1&toc.id=d89e128&brand=bibit%7C)*)

Francesco Rosaspina, *Giuseppe Parini*, litografia del XVIII secolo. Parini, insieme alla tradizione illuminista lombarda, furono fondamentali per lo sviluppo della letteratura civile manzoniana, un apporto che non cessò (ma che si accentuò) dopo la conversione al romanticismo del Manzoni.

L'affinità col romanticismo

L'elemento romantico nella produzione poetica manzoniana emerge negli *Inni Sacri*, dove per la prima volta l'io del poeta si eclissa a favore di un'universalità corale che eleva il suo grido di speranza e la sua fiducia in Dio[224]. La moltitudine degli uomini, il sentimento religioso e l'attenzione ai moti dell'anima nel cuore dei fedeli sono tutti elementi che avvicinano Manzoni al nascente movimento romantico, rendendo il giovane poeta meneghino e la cultura d'oltralpe legati da vincoli estetici e poetici affini.

Oltre alla dimensione "ecclesiale" della religiosità manzoniana, non si può dimenticare, per quanto riguarda l'attenzione al popolo, l'apporto fondamentale della storiografia francese di Augustin Thierry e degli *idéologues* in generale, che propugnavano di incentrare la storia sugli umili, piccoli personaggi che non scemano nell'oblio del tempo perché non sono oggetto d'interesse da parte dei cronisti loro coevi e che subiscono violenza per le decisioni dei potenti[225].

Il cattolicesimo manzoniano

Il ruolo della Provvidenza e il giansenismo

Persa, alla fine dei primi anni dell'Ottocento, la speranza di raggiungere la serenità per mezzo della ragione, la vita e la storia gli parvero romanticamente immerse in un vano, doloroso, inspiegabile disordine: bisognava trovare un fine salvifico che potesse aiutare l'uomo sia a costituire un codice etico da praticare nella vita terrena, sia a sopportare i mali del mondo in previsione della pace celeste[226]. Il critico Alessandro Passerin d'Entrèves sottolinea l'importanza che ebbero Blaise Pascal e i grandi moralisti francesi del Seicento (Bossuet) nella formazione religiosa del Manzoni: da essi l'autore aveva attinto l'ambizione a conoscere l'animo umano e «la convinzione che il cristianesimo è l'unica spiegazione possibile della natura

Bossuet fu uno dei più importanti predicatori francesi del *grand siècle*, uno dei modelli fondamentali per la religiosità manzoniana.

umana, che è stata la religione cristiana che ha rivelato l'uomo all'uomo»[227], trovando nei loro insegnamenti quella fiducia nella religione come strumento di sopportazione dell'infelicità umana. La fiducia in Dio è il punto di distacco dal pessimismo propugnato da Giacomo Leopardi[N 19].

Su un terreno così impregnato di pessimismo esistenziale, gioca un ruolo fondamentale la Provvidenza, cioè il modo misterioso con cui Dio agisce nella vita umana elargendo la Salvezza ai suoi figli. Appresa alla scuola del moralista seicentesco Bossuet[228], la Provvidenza giocherà un ruolo fondamentale non soltanto all'interno de *I promessi sposi*, ma anche delle altre opere "minori"[229]: i vari personaggi manzoniani dovranno subire patimenti e ingiustizie all'interno del mondo, e soltanto l'agire della Provvidenza (chiamata, in questo contesto doloroso, anche con il nome di *provvida sventura*) permetterà loro di divenire vittime e di ottenere quella giustizia attesa vanamente sulla terra e che sarà invece elargita in Cielo[230].

Questa visione così pessimista del mondo è dovuta, anche, alle venature profondamente gianseniste che i direttori spirituali di Manzoni, Degola prima e Tosi poi, gli hanno impartito nell'affrontare le vicende umane. In realtà, però, Manzoni rimase sempre, dal punto di vista dogmatico, un cattolico, mantenendo soltanto una severa morale di vita vicina agli ambienti giansenisti. Come sottolinea Giuseppe Langella, sulla questione fondamentale della Grazia «Manzoni si attiene senza riserve all'insegnamento ufficiale della Chiesa, confida nell'esortazione apostolica del vangelo secondo Matteo[231]: "petite, et dabitur vobis"… Nessuna discriminazione, dunque, nell'offerta misericordiosa della grazia. Manzoni è perentorio: l'aiuto divino non è negato a nessuno che lo chieda…»[232].

Manzoni drammaturgo e romanziere

Tra morale e realismo

Il palcoscenico, secondo Manzoni, non deve veicolare passioni e forti emozioni, nell'esasperazione dell'io del protagonista, ma indurre lo spettatore a meditare sulle scene cui assiste: all'«identificazione emozionale» di Racine e del teatro francese bisogna sostituire la «commozione meditata», per dirla con Gino Tellini[233]. La vicenda e la rappresentazione devono trasmettere un messaggio cristiano, senza per questo presentare una realtà idilliaca: al contrario, Manzoni va in cerca di personaggi, che, come Francesco Bussone (il conte di Carmagnola), si oppongano al male che domina la società umana, anche a prezzo della loro vita[234]. L'importante è che il drammaturgo cerchi la verità e si mantenga fedele alla realtà storica (il *vero storico*), lasciando al poeta il compito di indagare ciò che il cuore umano del protagonista può aver provato in un determinato contingente.

Ritratto di Alessandro Manzoni da un acquerello del 1829, riprodotto in Cantù.

Si profila, pertanto, quella forte vena realistica che dominerà anche l'economia del romanzo, dal *Fermo e Lucia* fino alla *Quarantana* de *I promessi sposi*, dove il realismo emerge proprio dall'ultimo capitolo: non c'è un lieto fine, ma una ripresa della vita quotidiana spezzata però dalle disavventure dei protagonisti[235]. L'allontanamento da Lecco di Renzo e Lucia e la ripresa delle attività giornaliere sono il frutto della scelta, da parte dell'autore, di far continuare, nelle situazioni della vita quotidiana, le vite dei due protagonisti all'interno della quotidianità storica[236].

Monumento ad Alessandro Manzoni, in piazza San Fedele, a Milano. Eretto nel 1883 a opera di Francesco Barzaghi, è collocato davanti alla chiesa di San Fedele dai cui gradini lo scrittore cadde riportando il trauma cranico che lo condusse alla morte.

La *Questione della lingua* in Manzoni

Manzoni, sulla spinta del romanticismo e della sua necessità di instaurare un dialogo con un vasto pubblico eterogeneo, si prefisse lo scopo di trovare una lingua in cui ci fosse un lessico pregno di termini legati all'uso quotidiano e agli ambiti specifici del sapere, e priva di una grande disparità tra la lingua parlata e quella scritta[237]. Questo percorso, iniziato già all'indomani della pubblicazione del *Fermo e Lucia*, vide Manzoni passare, tra il 1822 e il 1827, dal "compromesso" della *buona lingua* letteraria all'avvicinamento col toscano[238], e si concluse dopo anni di studi linguistici (facilitati anche dalla presenza della governante fiorentina Emilia Luti[239]) nel 1840 con la revisione linguistica de *I promessi sposi* sul modello del fiorentino colto[240], che presentava ancor più del toscano questa dimensione unitaria tra la dimensione orale e quella letteraria[241]. Infatti, tra l'edizione del 1827 e quella del 1840 vengono eliminati tutti quei lemmi toscani municipali e distanti dall'uso del fiorentino corrente[239]. Tale scelta linguistica, benché approvata dal ministro Emilio Broglio nella relazione del 1868, non fu accettata da tutti i contemporanei del Manzoni: Carlo Tenca, in un articolo datato 11 gennaio 1851 della rivista «Crepuscolo», si oppose alla soluzione manzoniana[242]. Lo stesso varrà per gli Scapigliati e per Carducci (ostile al romanzo ma non all'*Adelchi*), mentre Francesco d'Ovidio, Carlo Collodi, Edmondo de Amicis e Carlo Emilio Gadda si rifaranno alla lingua e all'impostazione strutturale del romanzo dando il via al fenomeno del *manzonismo*[243].

L'*uomo* Manzoni

Una vita a prima vista tranquilla

Come conseguenza del suo stile di vita estremamente riservato, non è facile inquadrare Manzoni come uomo. Egli visse perlopiù appartato dalla vita pubblica, mantenendosi estraneo dai principali eventi mondani della città (se si eccettua la frequentazione del salotto intellettuale tenuto da Clara Maffei[244]) e distante dall'impegno politico attivo dei grandi moti nazionalistici che stavano sconquassando l'Italia nel pieno del fervore risorgimentale, mantenendo però una posizione culturalmente e moralmente favorevole alla causa dell'Unità (si vedano l'*Adelchi* e *Marzo 1821*), che lo spingerà ad accettare la nomina a senatore a vita durante la vecchiaia. La ragione di questo atteggiamento, oltre che al carattere del Manzoni, è forse da

ricercare nei suoi continui disturbi nevrotici (che curava con lunghissime passeggiate[245] e uno stile di vita estremamente regolare) come agorafobia, attacchi di panico, ipocondria, svenimenti, fobie varie (timore della folla, dei tuoni e delle pozzanghere[130][246]).

Alessandro Manzoni nel 1870, all'età di ottantacinque anni.

Amante del quieto vivere, condusse apparentemente una vita silenziosa[N 20] tra Brusuglio (ove lo scrittore si dilettava di botanica e giardinaggio, intessendo con Fauriel un ricco epistolario al riguardo[247]) e via del Morone, dedito ai suoi studi, alla cura della famiglia (anche se, per i complessi di cui era afflitto, era sempre oggetto di cure da parte dei suoi cari[248][249]) e alla coltivazione delle amicizie più strette[N 21][250]. Nella conversazione usava l'italiano con i visitatori provenienti da altre regioni italiane, ma soprattutto adoperava il dialetto milanese nella vita quotidiana[251].

Inetto nell'amministrazione dei suoi beni[252], dimostrava al contrario una grande attenzione nei confronti del mondo che lo circondava, non mancando di giudicare, placidamente e con ironia, gli eventi politici e sociali di cui veniva a conoscenza[253], o di adottare autoironia verso i suoi mali[254]. Le persone a lui più vicine ne sottolineavano la cortesia, la memoria vivacissima, l'ingegno[255] e una capacità discorsiva elegante[256], benché minato dalla balbuzie di cui lo scrittore era afflitto[254].

La descrizione fisica

Il figliastro Stefano Stampa, infine, offre un ritratto fisiognomico assai dettagliato del patrigno, delineandone anche i movimenti e quel *sorriso* indice del suo carattere ironico:

> «Manzoni era di statura media sì, ma media piuttosto alta. Posseggo la misura della sua persona ed era pari a metri 1, cent. 72, m. 3… Egli era di corporatura *snella*, ma null'affatto *esile*; piuttosto largo di spalle e ben conformato di torso… Con belle braccia e belle gambe, sarebbe parso un uomo tutto ben fatto, se non avesse avuto, non il collo corto, ma le spalle un po' alte verso il capo, ciò che gli dava l'aria un pochino rannicchiata […] La sua testa era tutt'altro che piccola […] Ave[va] da giovane i capelli castagni […] Gli occhi del Manzoni però non erano piccoli, ma di grandezza ordinaria, di colore cilestre tendente al verdognolo. La fronte alta e che indicava l'intelligenza. La bocca non era ampia, ma di grandezza media, e con *labbra affilate*, su cui *ordinariamente* appariva quel sorriso ben definito dal Cantù, *di chi scherza e non schernisce* (p. 161)»
>
> (Stampa, I, pp. 329-331)

Elenco delle opere

In ordine di prima pubblicazione.

- *A Francesco Lomonaco. Sonetto per la vita di Dante*, in Francesco Lomonaco, *Vite degli eccellenti italiani*, I, Italia [Lugano?], s.t., 1802.
- *In morte di Carlo Imbonati. Versi di Alessandro Manzoni a Giulia Beccaria sua madre*, Parigi, Didot, 1806.
- *Urania. Poemetto*, Milano, Stamperia Reale per cura di Leonardo Nardini, 1809.
- *Inni sacri*, Milano, Agnelli, 1815; Milano, Ferrario, 1822; poi in *Opere varie di Alessandro Manzoni*, edizione riveduta dall'autore, Milano, Redaelli, 1845. (contiene: *Il Natale*, *La Passione*, *La Risurrezione*, *La Pentecoste*, *Il Nome di Maria*)
- *Sulla morale cattolica. Osservazioni di Alessandro Manzoni. Parte prima*, Milano, Lamperti, 1819; edizione completa in *Opere varie di Alessandro Manzoni*, edizione riveduta dall'autore, Milano, Redaelli, 1845.
- *Il Conte di Carmagnola*, Milano, Ferrario, 1820.
- *Adelchi tragedia di Alessandro Manzoni con un discorso sur alcuni punti della storia longobardica in Italia*, Milano, Ferrario, 1822.
- *Il cinque maggio*, in *Cinque inni sacri ed un'ode di Alessandro Manzoni*, Torino, Marietti, 1823 (ma 1821).
- *Lettre à M.r C*** sur l'unité de temps et de lieu dans la tragédie*, in *Le comte de Carmagnola, et Adelghis*, tragedies d'Alexandre Manzoni, traduites de l'italien par M. C. Fauriel, Suivies d'un article de Gœthe et de Morceaux sur la théorie de l'art dramatique, Paris, Bossange frères, 1823 (ma 1820-1823).
- *L'Ira d'Apollo. Per la lettera semiseria di Grisostomo*, in "L'Eco, giornale di scienze, lettere, arti, commercio e teatri", anno II, n. 137, 1829, pp. 545–546.
- *I promessi sposi. Storia milanese del secolo XVII*, scoperta e rifatta da, 3 voll., Milano, Ferrario, 1825-1826; Milano, Guglielmini e Redaelli, 1840.
- *Storia della colonna infame*, Milano, Guglielmini e Redaelli, 1840.
- *Del romanzo storico e, in genere, de' componimenti misti di storia e d'invenzione*, in *Opere varie di Alessandro Manzoni*, edizione riveduta dall'autore, Milano, Redaelli, 1845 (ma 1827-1850).
- *Sulla lingua italiana. Lettera al signor cavaliere consigliere Giacinto Carena*, in *Opere varie di Alessandro Manzoni*, edizione riveduta dall'autore, Milano, Redaelli, 1845 (ma 1847-1850).
- *Dell'invenzione. Dialogo*, in *Opere varie di Alessandro Manzoni*, edizione riveduta dall'autore, Milano, Redaelli, 1845 (ma 1850).
- *Lettera inedita di A. Manzoni sul Romanticismo e sul Classicismo*, in "L'Ausonio", 1, 1, marzo 1846, pp. 21–46, poi in *Opere varie di Alessandro Manzoni*, Milano, Rechiedei, 1870.
- *Il proclama di Rimini* e *Marzo 1821*, in *Pochi versi inediti di Alessandro Manzoni*, Milano, Redaelli, 1848 (ma 1815 e 1821).
- *Lettera di Alessandro Manzoni al signor professore Girolamo Boccardo intorno a una questione di cosiddetta proprietà letteraria*, Milano, Redaelli, 1861.
- *Dell'unità della lingua e dei mezzi di diffonderla*, in "La Perseveranza", 5 marzo 1868.
- *Lettera intorno al libro «De volgari eloquio» di Dante Alighieri*, in "La Perseveranza", 21 marzo 1868.
- *Lettera intorno al Vocabolario*, in "La Perseveranza", 20 aprile 1868.
- *Saggio comparativo del dizionario dell'Accademia francese col Vocabolario degli Accademici della Crusca*, in *Appendice alla relazione intorno all'unità della lingua e ai mezzi di diffonderla di Alessandro Manzoni*, Milano, Rechiedei, 1869.
- *Le correzioni ai Promessi sposi e l'unità della lingua. Lettera inedita*, con un discorso di Luigi Morandi, Milano, Rechiedei, 1874 (ma 30 marzo 1871).
- *Sermoni* (*A Giovan Battista Pagani*, *Sulla Poesia*, *Panegirico a Trimalcione*, *Amore a Delia*), in Antonio Stoppani, *I primi anni di Alessandro Manzoni. Spigolature*, con aggiunta di alcune

poesie inedite o poco note dello stesso A. Manzoni, Milano, Tip. Bernardoni, 1874.

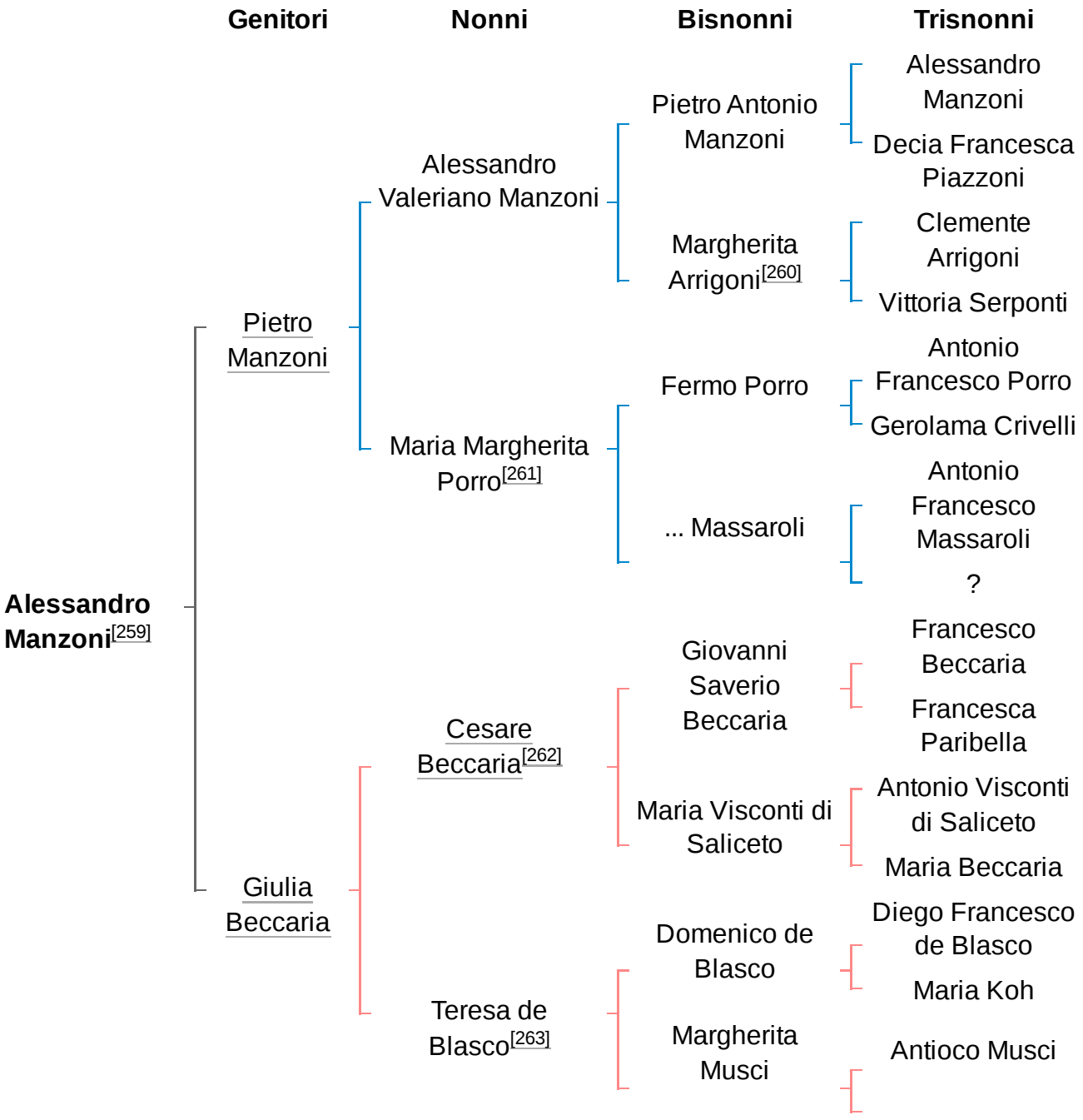
- *Adda*, in Giuseppe Gallia, *Ricordo di G. B. Pagani*, in "Commentari dell'Ateneo di Brescia", 1875 (ma 1803), pp. 89–107, note alle pp. 203–206.
- *Del trionfo della libertà. Poema inedito di Alessandro Manzoni*, con lettere dello stesso e note, preceduto da uno studio di Carlo Romussi, Milano, Carrara, 1878 (ma 1801).
- *Autoritratto*, in "Gazzetta letteraria", n. 52, 28/12/1878-4/1/1879 (ma 1801), poi in *Opere inedite o rare di Alessandro Manzoni*, a cura di Pietro Brambilla e Ruggero Bonghi, I, Milano, F.lli Rechiedei, 1883.
- *A Parteneide*, in Angelo De Gubernatis, *Il Manzoni prima della conversione studiato nella sua corrispondenza inedita*, in "Nuova Antologia", 48, 15 dicembre, 1879 (ma 1809-1810), pp. 39–644.
- *Aprile 1814*, in *Opere inedite o rare di Alessandro Manzoni*, a cura di Pietro Brambilla e Ruggero Bonghi, I, Milano, F.lli Rechiedei, 1883 (ma 1814).
- *Materiali estetici*, in *Opere inedite o rare di Alessandro Manzoni*, a cura di Pietro Brambilla e Ruggero Bonghi, III, Milano, F.lli Rechiedei, 1883 (ma 1816-1819).
- *Spartaco*, in *Opere inedite o rare di Alessandro Manzoni*, a cura di Pietro Brambilla e Ruggero Bonghi, I, Milano, F.lli Rechiedei, 1883 (ma 1822-1823).
- *Sopra una staffilata del Monti ai Romantici. Dialogo con un amico*, in *Opere inedite o rare di Alessandro Manzoni*, a cura di Pietro Brambilla e Ruggero Bonghi, III, Milano, F.lli Rechiedei, 1883 (ma 1823).
- *Alla sua donna*, in "Revue internationale", a. I, vol. II, 10 giugno 1884 (ma 1802).
- *Della lingua italiana*, in *Opere inedite o rare di Alessandro Manzoni*, a cura di Pietro Brambilla e Ruggero Bonghi, IV, Milano, F.lli Rechiedei, 1891 (ma 1830-1859).
- *Della parte che possa competere agli scrittori nelle lingue*, in *Opere inedite o rare di Alessandro Manzoni*, a cura di Pietro Brambilla e Ruggero Bonghi, V, Milano, F.lli Rechiedei, 1898 (ma 1871).
- *La verifica dell'uso toscano*, in *Scritti postumi*, pubblicati da Pietro Brambilla, a cura di Giovanni Sforza, Milano, Rechiedei, 1900 (ma 1827-1830).
- *La collaborazione del Manzoni alla «Risposta»*, in *Scritti postumi*, pubblicati da Pietro Brambilla, a cura di Giovanni Sforza, Milano, Rechiedei, 1900 (ma 1835-1836).
- *Alla Musa*, in *Le tragedie; gl'Inni sacri; e le Odi. Nella forma definitiva e negli abbozzi, con le varianti delle diverse edizioni e con gli scritti illustrativi dell'autore*, a cura di Michele Scherillo, Milano, Hoepli, 1907 (ma 1802-1803).
- *«Sentir messa». Libro della lingua d'Italia contemporaneo ai «Promessi sposi». Inedito*, Milano, Bottega di poesia, 1923 (ma 1835-1836).
- *Epigrafi*, in *Opere di Alessandro Manzoni* , III, *Scritti non compiuti. Poesie giovanili e sparse, lettere, pensieri, giudizi*, con aggiunta di testimonianze sul Manzoni e indice analitico, a cura di Michele Barbi e Fausto Ghisalberti, Milano-Firenze, Casa del Manzoni-Sansoni, 1950.
- *Fermo e Lucia*, in *Tutte le opere di Alessandro Manzoni*, II, *I Promessi sposi*, II.3, *Fermo e Lucia. Prima composizione del 1821-1823; Appendice storica su la colonna infame. Primo abbozzo del 1823*, a cura di Alberto Chiari e Fausto Ghisalberti, Milano, Mondadori, 1954.
- *Saggio di vocabolario italiano secondo l'uso di Firenze. Compilato in collaborazione a Varramista nel 1856*, con Gino Capponi, saggio introduttivo, testo critico e note a cura di Guglielmo Macchia, Firenze, Le Monnier, 1957 (ma 1856-1857).
- *Saggio di una nomenclatura botanica*, in Fausto Ghisalberti, *Il Manzoni georgofilo e i suoi appunti inediti sulla nomenclatura botanica*, in "Istituto lombardo scienze e lettere. Rendiconti, Classe di lettere", 91, 1957, pp. 1060–1105.
- *Frammenti di un libro d'avanzo*, a cura di Angelo Stella e Luca Danzi, Pavia, Università-Dipartimento della scienza della letteratura, 1983 (ma 1823-1824).
- *Della moralità delle opere tragiche*, in *Tutte le opere di Alessandro Manzoni*, V, *Scritti linguistici e letterari*, V.3, *Scritti letterari*, a cura di Carla Riccardi e Biancamaria Travi,

Milano, Mondadori, 1991 (ma 1817; 1821?).

Onorificenze

- Cavaliere di Gran Croce decorato di Gran Cordone dell'Ordine della Corona d'Italia
— 22 aprile 1868— [257]
- Commendatore dell'Ordine di San Giuseppe (Granducato di Toscana)
— [257]
- Cavaliere dell'Ordine dei Santi Maurizio e Lazzaro
— [257]
- Cavaliere dell'Ordine Pour le Mérite (classe di pace)
— 1844[258]

Ascendenza



?

Discendenza

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Manzoni (famiglia) § Alessandro Manzoni***.

Manzoni, da Enrichetta Blondel, ebbe i seguenti figli[106]:

- Giulia (23 dicembre 1808 - 20 settembre 1834), andata in sposa a Massimo d'Azeglio.
- Luigia Maria Vittoria (5 settembre 1811), nata e morta nello stesso giorno.
- Pietro Luigi (21 luglio 1813 - 28 aprile 1873), sposato con Giovanna Visconti.
- Cristina (23 luglio 1815 - 27 maggio 1841), andata in sposa a Cristoforo Baroggi.
- Sofia (12 novembre 1817 - 31 marzo 1845), andata in sposa a Ludovico Trotti Bentivoglio, fratello della patriota Costanza Trotti Bentivoglio.
- Enrico (7 giugno 1819 - 28 ottobre 1881), sposato con Emilia Radaelli.
- Clara (12 agosto 1821 - 1º agosto 1823).
- Vittoria (12 settembre 1822 - 15 gennaio 1892), andata in sposa a Giovanni Battista Giorgini.
- Filippo (18 marzo 1826 - 8 febbraio 1868), sposato con Erminia Catena.
- Matilde (30 maggio 1830 - 30 marzo 1856).

Della numerosa prole, ben 8 dei 10 figli premorirono al padre. L'unica discendenza diretta fu quella del figlio scapestrato Enrico, che fu un noto scialacquatore del patrimonio familiare. Questi tra gli altri ebbe un figlio di nome Alessandro (1846-1910), il quale a sua volta ebbe tale Adelchi. Da quest'ultimo nacque un altro Alessandro[264].

Note

Esplicative

1. ^ Per un quadro generale della storia della famiglia Manzoni da Giacomo (inizio XVI secolo) ad Alessandro Manzoni, si veda: Pensa
2. ^ Alcuni autori, come de Feo, p. 27 e Bonfiglioli, p. 8 riportano il 1773 come anno di infeudazione di Moncucco ai Manzoni: ciò si tratta di un evidente errore, in quanto Carlo II di Spagna era morto nel 1700, e il novarese, prima della guerra di successione spagnola, faceva parte del Ducato di Milano, all'epoca sotto l'egida di Madrid.
3. ^ La separazione avvenne, legalmente, il 23 febbraio 1792; successivamente, dal 1795 - ma la relazione cominciò molto prima, forse nel 1790, anno in cui sembra si siano conosciuti - Giulia Beccaria andò a convivere col colto e ricco Carlo Imbonati, prima in Inghilterra, poi in Francia, a Parigi (Tellini, p. 17).
4. ^ Manzoni ricordò sempre di come la madre, per facilitare la separazione dal figlio, se ne andò via di nascosto approfittando di un attimo di distrazione di quest'ultimo (si veda: Trombatore 1957, p. 250).
5. ^ Tra i motivi di dileggio ci poteva essere anche quella forma di balbuzie che cominciò a manifestarsi proprio in quegli anni (si veda: Trombatore 1957, pp. 250-251).
6. ^ Manzoni cominciò a scrivere versi all'età di nove anni (Fabris, p. 94.)
7. ^ Il rapporto con Lomonaco fu alquanto stretto. Se Manzoni dimostrava di aver gran stima di lui, Lomonaco accluse in epigrafe alle sue *Vite degli eccellenti Italiani* il sonetto manzoniano *Per la vita di Dante* del 1802. A diciassette anni, quindi, il giovane poeta vedeva pubblicato per la prima volta un proprio testo (Tellini, pp. 52-53, nota 5).

8. ^ Arese e Pagani erano già amici di Manzoni dal tempo del Collegio Longone (Nigro, p. 3). Per quanto riguarda le figure di Luigi Arese e Ignazio Calderari, Sforza, p. 5, n° 3 e 5 ci delinea i seguenti ritratti: «Il conte Luigi Arese Lucini di Milano, del quale più volte e con affetto caldissimo parla il Manzoni nelle sue lettere. Ebbe la sventura di perdere il padre nel fiore degli anni, e di cadere nelle mani di raggiratori, che lo avrebbero spogliato, se spontaneamente il 5 luglio del 1805 non si fosse messo sotto la tutela del dott. Gaetano Garbagnati, rinunziando al maneggio delle proprie sostanze. Il I settembre del 1806 fece testamento; istituiì eredi i fratelli; legò l'orologio d'oro a Giovambattista Pagani» (n°3); «Il conte Ignazio Calderari, altro degli amici giovanili del Nostro; che gli indirizzò varie lettere...Nacque nel 1793; cessò di vivere nel dicembre del 1838» (n°4).
9. ^ Per un'analisi complessiva di Tamburini e Zola, si vedano: Paola Vismara, *Pietro Tamburini e il dispotismo pontificio*, in *Il giansenismo e l'Università di Pavia. Studi in ricordo di Pietro Stella*, pp. 95-114. URL consultato il 19 luglio 2015.; e Annibale Zambarbieri, *Le gout de l'histoire.Giuseppe Zola agli esordi del suo insegnamento pavese*, in *Il giansenismo e l'Università di Pavia. Studi in ricordo di Pietro Stella*, pp. 115-132. URL consultato il 19 luglio 2015.
10. ^ Il comune di Auteuil, che faceva parte del dipartimento della Senna, cessò di esistere nel 1860, e il suo territorio fu spartito tra Parigi e Boulogne-Billancourt.
11. ^ Fauriel ebbe un ruolo significativo nell'evoluzione della poetica manzoniana: il colto francese inculca ad Alessandro, infatti, un grande interesse per la storia e gli fa capire che non deve scrivere seguendo modelli rigidi e fissi nel tempo, ma deve riuscire a esprimere sentimenti che gli permettano di scrivere in modo più "vero", in maniera da "colpire" il cuore del lettore:

    > «Il Vero storico rimane il cardine dell'opera, ma arretra in posizione di scrupoloso supporto funzionale che rende credibile e verosimile l'invenzione»
    >
    > (Tellini, p. 152)

12. ^ Così veniva chiamato dai contemporanei per lo stile modellato su quello del poeta greco (si veda Bognetti, p. 109).
13. ^ - La motivazione della partenza da Milano per Parigi era dovuta, soprattutto, allo scandalo del matrimonio tra un cattolico (soltanto di nome) e una protestante, cosa che suscitò l'ostilità della buona società e del clero milanese (Ginzburg, p. 25.)
14. ^ Secondo De Gubernatis, pp. 146-147, il Tosi obbligò Manzoni, come penitenza per la vita anticlericale e atea della prima giovinezza, a scrivere un trattato in difesa della religione cattolica, giungendo addirittura a «chiude[re] in camera Alessandro Manzoni, perché mandasse innanzi il libro sulla *Morale cattolica* che non voleva andare avanti».
15. ^ I vv. 31-36 dell'Ode sono infatti la spia sentimentale che testimonia l'ammirazione di Manzoni per il grande condottiero: «Fu vera gloria? Ai posteri / l'ardua sentenza: nui / chiniam la fronte al Massimo / Fattor, che volle in lui / del creator suo spirito / più vasta orma stampar».
16. ^ Per un veloce inquadramento del Puccianti, sostenitore del manzonismo in linguistica, si veda: *Puccianti, Giuseppe*, in *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana. URL consultato il 31 luglio 2015.

17. ^ Nel corso dell'Ottocento, il cristianesimo cattolico europeo era spaccato tra il cattolicesimo reazionario, fedele all'alleanza tra trono e altare, e quello liberale, che voleva conciliare le aspirazioni del mondo moderno con la fede cattolica. Quest'ultima linea di tendenza era espressa, in Francia da Félicité de Lamennais e Augustin Thierry, e in Italia da Gino Capponi, Antonio Rosmini, Raffaello Lambruschini e Manzoni (Giudice-Bruni, pp. 206-207). Manzoni, difatti, non condivideva il connubio tra il potere temporale e quello spirituale (Cantù, pp. 304-305), tanto che votò, in qualità di senatore del Regno d'Italia nel 1861, per il trasferimento della capitale da Torino a Roma, capitale ancora dello Stato Pontificio; e accettò, nel 1872, la cittadinanza onoraria dell'appena conquistata città dei Papi (Tellini, p. 45).
18. ^ Verdi provava devozione nei confronti dell'autore de *I promessi sposi*, non soltanto per la prosa e l'arte, ma anche per l'alto valore morale e civile che il Manzoni propugnava con la sua autorità morale. Lo dimostra una lettera del 1867 che il compositore inviò alla comune amica Clara Maffei, pregna d'emozione e di riverenza verso il Manzoni. Si veda: Verdi, pp. 390-391.
19. ^ Entrambi gli scrittori sono assertori della violenza che colpisce l'uomo nel corso della sua esistenza, ma la differenza verte sulla speranza ultima cui l'uomo è destinato: se per Leopardi, come esplicato nel *Dialogo della Natura e di un Islandese*, il ciclo esistenziale del mondo è destinato a risolversi in un ciclo meccanico di distruzione e morte, Manzoni riesce a non cadere in questo pessimismo "cosmico" grazie alla fiducia che pone nella Provvidenza divina. Si veda, per approfondire, il saggio di Tortoreto. Alcuni versi e alcune scelte stilistiche dell'*Ognissanti*, frammento manzoniano del 1847, sono stati messi in contrapposizione con l'immagine della *Ginestra*; in particolare: «A Quello domanda, o sdegnoso, / Perché sull'inospite piagge, / All'alito d'aure selvagge, / Fa sorgere il tremulo fior, / Che spiega dinanzi a Lui solo / La pompa del candido velo, / Che spande ai deserti del cielo / Gli olezzi del calice, e muor. / E voi che, gran tempo, per ciechi / Sentier di lusinghe funeste / Correndo all'abisso, cadeste / In grembo a un'immensa pietà» (A. Manzoni, *Ognissanti*)
in opposizione a
«E tu, lenta ginestra, / Che di selve odorate / Queste campagne dispogliate adorni, / Anche tu presto alla crudel possanza / Soccomberai del sotterraneo foco,([...]) E piegherai / Sotto il fascio mortal non renitente / Il tuo capo innocente: / Ma non piegato insino allora indarno / Codardamente supplicando innanzi / Al futuro oppressor; ma non eretto / Con forsennato orgoglio inver le stelle, / Né sul deserto, dove / E la sede e i natali / Non per voler ma per fortuna avesti; / Ma più saggia, ma tanto / Meno inferma dell'uom, quanto le frali / Tue stirpi non credesti / O dal fato o da te fatte immortali». (G. Leopardi, *La ginestra*).
Il fiore di Leopardi simboleggia l'eroismo senza speranza finale, mentre quello di Manzoni spera sempre l'intervento finale della Grazia risolutrice, nelle vicende storiche (la *provida sventura*) ed oltre. Cfr. note ai *Canti*, ed. Garzanti, pag. 324, che citano Bigongiari, De Robertis e Fortini.
20. ^ Manzoni, come sottolinea Gino Tellini nel suo primo capitolo biografico *Una vita apparentemente tranquilla*, sentì e partecipò molto agli eventi della sua epoca, servendosi più della penna e dell'intelletto che della parola e delle manifestazioni pubbliche.
21. ^ Si ricordi la "Cameretta" riunita intorno a Carlo Porta, all'amicizia con Tommaso Grossi, al nutrito carteggio con Fauriel e al circolo d'amicizie che si ritrovano in casa di Manzoni. Vedasi: Fabris, pp. 7-71; Boneschi, pp. 310-311.

Bibliografiche

1. ^ Casalis, p. 600

> «Moncucco, dipendenza di Mirasole nel basso Novarese: trovasi sull'Arbogna: fu signoria dei Manzoni del luogo di Caleotto nel territorio di Lecco.»

2. ^ *Manzóni, Alessandro*, in *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana. URL consultato il 18 gennaio 2020.
3. ^ Ginzburg, p. 345.
4. ^ Manzoni rievoca così l'incontro, in Fabris, p. 94:

> «Mi rammento di averlo veduto una sola volta, e ne ricordo la figura. Mia madre, prima di mettermi in collegio, mi condusse a salutarlo; ed egli andò a prendere dei cioccolatini per me. Mi pare ancora di vedere il nonno e l'armadio.»

5. ^ Lioce.
6. ^ Pensa.
7. ^ Paolo Colussi, *Cronologia della vita di A. Manzoni e degli edifici da lui abitati*, su *storiadimilano.it*, Storia di Milano, 9 aprile 2012. URL consultato l'8 agosto 2015.
8. ^ Parenti, p. 12:

> «Il feudo di Moncucco apparteneva ai Manzoni, che lo avevano acquistato dalla Regia Camera di Milano, con l'assenso di Carlo II re di Spagna, fin dal 23 febbraio 1691, per opera di Don Pietro Antonio.»

9. ^ Bonfiglioli, p. 8.
10. ^ Casalis, p. 600:

> «Moncucco, dipendenza di Mirasole nel basso Novarese: trovasi sull'Arbogna: fu signoria dei Manzoni del luogo di Caleotto nel territorio di Lecco.»

11. Piero Floriani, *MANZONI, Alessandro*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 69, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2017. URL consultato il 18 luglio 2015.
12. ^ De Gubernatis, p. 21, nota 4.
13. Tellini, pp. 16-17:

> «Il padre naturale è però Giovanni Verri - già amante di Giulia dal 1780…»

14. ^ Giulia Beccaria e Ermanno Paccagnini, *Verri, Manzoni, Beccaria: tre famiglie per Giulia*, su *archiviostorico.corriere.it*. URL consultato il 1º gennaio 2016.
15. ^ Tommaseo, p. 54.
16. ^ De Gubernatis, p. 18, nota 2:

> «Al fanciullo furono imposti i nomi di Alessandro, Francesco, Tommaso, Antonio Il primo nome era quello del padre di Don Pietro, ossia del nonno del Manzoni, allora già morto; il secondo il nome del padrino Don Francesco Arrigoni. Il nome di Tommaso gli fu imposto, senza dubbio, perché la Chiesa il dì 7 marzo festeggia San Tommaso. Antonio era il nome di un cugino canonico in San Nazaro; ma potrebbe pure esser venuto al Manzoni da una madrina Antonietta, intorno alla quale tuttavia, per ora, non sappiamo proprio nulla.»

17. ^ Tonelli, p. 5.

18. ^ Colussi, *Cronologia Manzoni*, su *storiadimilano.it*.
19. ^ Comune di Milano, *36 Via Visconti di Modrone* (**PDF**), su *comune.milano.it/municipio1*, 2020, p. 2. URL consultato il 27 dicembre 2023.
20. ^ Tellini, p. 16.
21. ^ Boneschi, p. 172.
22. ^ Tellini, p. 17.
23. ^ Ginzburg, p. 9:

> «Il pittore Andrea Appiani fece un ritratto a Giulia col bambino. Nel ritratto, Giulia è vestita da amazzone. Ha una faccia dura, ossuta e stanca. Guarda nel vuoto. Nessuna visibile tenerezza per quel bambino che le sta appoggiato al ginocchio. Il bambino ha quattro anni. Giulia regalò il ritratto a Giovanni Verri.»

24. *Cronologia della vita e delle opere di Alessandro Manzoni*, su *casadelmanzoni.it*, Casa del Manzoni, 2014. URL consultato il 19 luglio 2015 (archiviato dall'url originale l'11 ottobre 2015).
25. ^ Tonelli, p. 9.
26. ^ Fabris, p. 86.
27. ^ Trombatore 1957, p. 252.
28. ^ Fabris, p. 95.
29. Tonelli, p. 15.
30. ^ Tonelli, p. 16.
31. ^ Carcano, pp. 7-8.
32. Tellini, p. 18.
33. ^ Nel sonetto *Alla Musa*, Manzoni elenca quali glorie poetiche Dante e Petrarca (Trombatore 1961, p. 198.)
34. ^ Fabris, p. 86:

> «Quel giorno recitavo da me la *Caduta* del Parini; e, uscito poi di stanza, ebbi la notizia che poi il Parini era morto: e fu una delle più forti e dolorose impressioni della mia vita.»

35. ^ Tonelli, p. 18.
36. ^ Trombatore 1957, p. 286.
37. ^ Langella, p. 14.
38. ^ Trombatore 1957, pp. 270-271.
39. ^ Giordano, p. 45.
40. ^ Don Pietro risiedeva, insieme a una sorella ex monaca e a uno zio monsignore, nei pressi di Porta Tosa (Carcano, p. 8).
41. ^ Momigliano, p. 5.
42. ^ «*Je vous ai peut-être dejà conté que j'eus dans mon adolescence (1801), une très-forte et très-pure passion pour une jeune fille*», scriveva il 19 marzo 1807 a Fauriel, «[…] *Ce qui me donne un peu de torture, c'est la pensée que c'est un peu de ma faute que je l'ai perdue*» (forse vi ho già detto che ebbi, nell'adolescenza, una passione molto forte e pura per una fanciulla […] Ciò che mi tormenta un poco, è pensare che se l'ho persa è un po' colpa mia); Sforza, p. 33.
43. Tellini, p. 19.
44. ^ Tellini, pp. 37 e ss.

45. ^ Venosta, p. 55.
46. ^ Ginzburg, p. 23.
47. ^ Trombatore 1957, p. 277.
48. ^ Tellini, pp. 18-19.
49. ^ Langella, p. 16.
50. ^ Di questa idea, ad esempio, Piumati, p. 3 e De Gubernatis, p. 60.
51. ^ Tonelli, p. 25.
52. ^ Sforza, p. 9; l'epiteto fu espresso in occasione di un *Sermone* composto qualche mese prima a Venezia. Manzoni pregava l'amico di sottoporlo al giudizio dello Zola.
53. ^ Ginzburg, p. 16.
54. ^ Boneschi, p. 219.
55. Tellini, p. 20.
56. ^ Boneschi, p. 218:

> «Il vuoto lasciato da Carlo le appare una voragine che presto inghiottirà anche lei. In giugno scrive al fedele amico Francesco Melzi d'Eril: "Caro Melzi, se vedeste la micidiale tristezza che mi consuma, o caro Melzi, avreste pietà di me. Il pensare che devo avere un indomani è una pena sempre rinascente per me eppure sono costretta a implorarlo questo indomani e tremare che mi sfugga… e a voi lo posso dire: l'universo intero è spento per me".»

57. ^ Bonghi, *Opere inedite o rare*.
58. ^ Arieti-Isella, p. 16.
59. Tellini, p. 60.
60. ^ Carcano, pp. 8-9.
61. ^ Ginzburg, p. 13.
62. ^ Manzoni conobbe e ammirò, ricordando dopo la morte con affetto «…*cet homme rare*…» (questo uomo raro), non potendo rammentare «…*les promenades d'Auteuil sans souffrir*» (le passeggiate di Auteuil senza provarne sofferenza). Arieti-Isella, p. 146.
63. ^ Arieti-Isella, pp. 34-35.
64. ^ Sforza, p. 15.
65. ^ Per l'intero paragrafo cfr. Tonelli, pp. 65 e ss.
66. ^ Tellini, pp. 20-21.
67. ^ La lettera, del 7 settembre, è in Sforza, pp. 23-25.
68. ^ Sforza, pp. 30-31.
69. ^ Sforza, p. 32-36.
70. Ginzburg, p. 19.
71. ^ *Carteggio Manzoni-Fauriel* (a cura di I. Botta), Milano, Centro Nazionale Studi Manzoniani, 2003, p. 26.
72. ^ Sforza, p. 37.
73. Ginzburg, p. 24.
74. Tonelli, p. 85.
75. Tellini, p. 22.
76. ^ Parenti, pp. 70-71.
77. Ginzburg, p. 26.
78. Tellini, p. 24.

79. ^ Tonelli, p. 96:

> «…il Manzoni evita sempre di discorrere, anche coi congiunti più intimi, sulle cause, o circostanze particolari, che avevano determinato il suo ritorno alla fede; e una volta che il figliastro Stefano Stampa glielo aveva apertamente richiesto, si contentò di rispondere assai vagamente: "È stata la grazia di Dio, mio caro, è stata la grazia di Dio"; e alla stessa domanda della figlia Vittoria, analoga risposta.»

80. ^ Sforza, p. 26.
81. ^ De Gubernatis, p. 125.
82. ^ Sforza, p. 29.
83. ^ Manzoni cent'anni dopo, p. 49.
84. ^ Parenti, pp. 72-73.
85. ^ Tonelli, p. 103.
86. ^ *Marescalchi, Ferdinando*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana. URL consultato il 22 dicembre 2015.
87. ^ Boneschi, p. 246.
88. ^ Tonelli, pp. 102-103; per l'influenza della Geymüller e del Degola si vedano A. Gazier, *Manzoni à Port-Royal*, in *Revue Bleue*, 1º marzo 1908, e A. de Gubernatis, *Eustachio Degola, il clero costituzionale e la conversione della famiglia Manzoni*, Firenze, Barbera, 1882. Talvolta, il cognome si trova anche nella forma con l'accento tonico (Dègola, come riportato anche sulla pagina omonima della treccani (http://www.treccani.it/enciclopedia/eustachio-degola/)).
89. ^ Massimiliano Mancini, *La conversione religiosa*, su *internetculturale.it*, Internet Culturale. URL consultato il 22 luglio 2015 (archiviato dall'url originale il 23 giugno 2013).
90. ^ Ginzburg, p. 29.
91. ^ Boneschi, p. 248.
92. ^ Tonelli, p. 96.
93. ^ Carcano, p. 11.
94. ^ Boneschi, p. 247:

> «Il 9 aprile 1810 inizia formalmente l'istruzione cattolica di Enrichetta.»

95. ^ Ginzburg, p. 28.
96. Ginzburg, p. 30.
97. ^ Tonelli, pp. 115 e ss.
98. ^ Momigliano, p. 16.
99. ^ *Casa del Manzoni*, su *casadelmanzoni.it*, Casa del Manzoni. URL consultato il 3 agosto 2015.
100. ^ Ciò emerge da Sforza, p. 90:

(FR)	(IT)
«Il n'y a que vous qui m'attachez encore à ce Paris que je n'aime point du tout pour tout le reste.»	«Solo la vostra presenza mi lega ancora a questa città, che per il resto non esercita su di me alcuna attrattiva.»

(Lettera al Fauriel (29 maggio 1810))

101. ^ Ginzburg, p. 31:

> «Arrivati a Lione, s'ammalò Giulia e s'ammalò la bambina [Giulia Claudia].
>
> Enrichetta era incinta, o credeva di esserlo; soffriva di disturbi che le sembravano segni di gravidanza. Manzoni dovette farsi togliere un dente.»

102. ^ Ginzburg, pp. 30-31.
103. ^ Boneschi, p. 251.
104. Parenti, p. 97.
105. ^ Radius, p. 55.
106. *La Famiglia Manzoni*, su *casadelmanzoni.it*, Casa del Manzoni. URL consultato il 23 luglio 2015 (archiviato dall'url originale l'11 marzo 2016).
107. ^ Parenti, p. 81.
108. ^ Tonelli, p. 120.
109. ^ Sforza, p. 98.
110. ^ Tellini, pp. 24-25.
111. ^ Sforza, pp.127.
112. ^ Guglielmino-Grosser, p. 459; Marchese, p. 28.
113. ^ Guglielmino-Grosser, p. 468.
114. ^ Tonelli, p. 137.
115. ^ Tellini, p. 26.
116. ^ Galletti, pp. 105 e ss.
117. ^ Ferroni, p. 46:

> «La voce del poeta si immerge in mezzo al popolo che vive il rito, e nello stesso tempo partecipa, con spirito agonistico, allo scontro sempre in atto tra il bene e il male.»

118. ^ Guglielmino-Grosser, pp. 467-468.
119. ^ Guglielmino-Grosser, p. 468.
120. ^ Ginzburg, pp. 43-44:

> «La nostra casa per l'appunto è situata molto vicino a quella dov'egli abitava di modo che abbiamo udito per alcun ore le grida di quelli che lo andavano cercando, il che tenne mia madre e mia moglie in angosce crudeli, anche perché pensavano che non si fermassero a questo. E invero alcuni malintenzionati volevano approfittare di quel momento d'anarchia per prolungarlo, ma la guardia civica seppe fermarlo con coraggio, una prudenza e un'operosità quanto mai degni di lode.»

121. ^ Fabris, p. 98.
122. ^ Tellini, pp. 83-85.
123. ^ *Aprile 1814*, p. 405, vv. 75-78: «…E il nobil fior de' generosi a scolta / Durar ne l'armi e vigilar, mostrando / Con che acceso voler la patria ascolta / Quando libero e vero è il suo dimando».

124. ^ Nigro, p. 44:

> «Manzoni ha scritto la canzone antinapoleonica *Aprile 1814* nel linguaggio (rivoltato) delle illusioni della rimeria napoleonica…»

125. ^ *Il proclama di Rimini*, p. 699, vv. 36-44: «Egli è sorto, per Dio! Sì, per Colui / Che un dì trascelse il giovinetto ebreo / Che del fratello il percussor percosse; / E fattol duce e salvator de' suoi, / Degli avari ladron sul capo reo / L'ardua furia soffiò dell'onde rosse; / Per quel Dio che talora a stranie posse, / Certo in pena, il valor d'un popol trade;…».
126. ^ Ferroni, p. 27.
127. ^ Massimiliano Mancini, *Le polemiche romantiche*, su *internetculturale.it*, Internet Culturale. URL consultato il 26 luglio 2015 (archiviato dall'url originale il 24 settembre 2015).
128. ^ Ferroni, p. 31.
129. ^ Massimiliano Mancini, *La Cameretta portiana*, su *internetculturale.it*, Internet Culturale. URL consultato il 26 luglio 2015 (archiviato dall'url originale il 24 settembre 2015).
130. Tellini, pp. 24-27.
131. ^ Tellini, p. 88.
132. ^ Iniziata il 15 gennaio del 1816, fu edita a Milano soltanto nel 1820 presso l'editore Vincenzo Ferrario (Blazina, pp. 267-268)
133. ^ Floriani:

> «A chiusura del biennio, riprendendo i contatti con Fauriel nelle tre lettere del 1816, il M[anzoni] sembrava un altro uomo [...] in quella del 25 marzo rievocò i tempi di Meulan, confessando i disturbi nervosi ma anche l'entusiasmo per il lavoro (una tragedia dedicata a lui, "son meilleur ami").»

134. ^ Floriani:

> «Il lavoro sul Carmagnola durò fino al settembre 1819. Mentre lo scriveva il M[anzoni] compose la Pentecoste, iniziata nel giugno 1817 e sospesa alla definizione di 10 strofe, poi rifiutate. Nel 1818 il Carmagnola fu a sua volta sospeso, uscendo poi, per cura di E[rmes] Visconti, all'inizio del 1820, mentre il M[anzoni] si trovava a Parigi.»

135. ^ Tonelli, p. 160.
136. ^ Tellini, p. 101.
137. ^ Per approfondire la questione della crisi spirituale cfr. Accame Bobbio, *La crisi manzoniana del 1817*.
138. Tonelli, p. 161.
139. ^ Tonelli, pp. 179-180.
140. ^ Massimiliano Mancini, *La Morale Cattolica*, su *internetculturale.it*, Internet Culturale. URL consultato il 26 luglio 2015 (archiviato dall'url originale il 24 settembre 2015).
141. ^ Ciò lo si desume da una lettera che lo zio di Manzoni, Giulio Beccaria, inviò al nipote che non riusciva a rimettersi in salute. Ginzburg, p. 53.
142. ^ Ginzburg, p. 49.
143. ^ Tonelli, p. 188.
144. ^ Tellini, p. 29.

145. ^ Cousin, p. 31; da rilevare come il corso universitario di Cousin avesse luogo proprio durante la permanenza parigina di Manzoni.
146. ^ Cousin, p. 112.
147. Tellini, p. 120.
148. ^ Lisa Pericoli, *"Marzo 1821" di Alessandro Manzoni: parafrasi del testo*, su *oilproject.org*, Oilproject. URL consultato il 3 agosto 2015.
149. Tellini, p. 138.
150. ^ Lo si ricava dalla lettera al Fauriel del 3 novembre 1821, in cui Manzoni parla del romanzo storico di Walter Scott. Tonelli, p. 242.
151. Tonelli.
152. ^ Tellini, p. 154.
153. ^ Tellini, p. 156.
154. ^ Guglielmino-Grosser, p. 474:

> «...nel caso di Gertrude quel che diventa la "sventurata rispose" era una lunga dettagliata descrizione della caduta nell'abiezione da parte della monaca...»

155. ^ Tellini, pp. 164-167.
156. ^ Tellini, p. 171:

> «…dopo lo studio attento dei classici, la lettura degli stranieri principalmente francesi, la conversazione colta con i propri concittadini, lo scrittore italiano può… accoglie[re] ciò che resta nella cosiddetta "buona lingua" illustre… Di tale fatta è appunto la veste linguistica del *Fermo e Lucia*: una miscela di laboratorio costruita *in vitro*…»

157. Ferroni, p. 64.
158. ^ Tellini, p. 234.
159. ^ Tonelli, p. 247.
160. ^ Tellini, pp. 234-235.
161. ^ I rapporti tra i due massimi esponenti del romanticismo italiano furono improntati a una forzata cordialità, dovuta a un estetismo letterario e morale opposti. Leopardi, da parte sua, non comprendeva l'ammirazione per il romanzo del Manzoni (Tortoreto, pp. 322-336.)
162. ^ Cantù, p. 128.
163. ^ Boneschi, p. 348.
164. ^ Tellini, p. 296.
165. ^ Boneschi, p. 353.
166. ^ Boneschi, p. 363.
167. ^ Giulia Beccaria, secondo quanto rievoca Marta Boneschi, era preoccupata della condizione spirituale e psicologica del figlio, preoccupazione che non nasconde a Tommaso Grossi (Boneschi, pp. 361-362).
168. ^ Il figliastro del Manzoni, nel 1885, pubblicò un libro ricchissimo di aneddoti, frasi e abitudini del patrigno, nel tentativo di completare e migliorare il ritratto trasmessoci dal Cantù: Stampa, p. 292.
169. ^ Tellini, p. 37.
170. ^ Boneschi, p. 365.
171. Boneschi, p. 381.

172. ^ Ginzburg, p. 193.
173. ^ Bracalini, pp. 66-67.
174. ^ Cantù, p. 284.
175. ^ Tellini, pp. 40-41.
176. ^ Tellini, p. 41.
177. ^ Bonola, *Carteggio fra Manzoni e Rosmini*, p. 13 dell'Introduzione.
178. ^ Si veda, per un rapporto tra i due uomini dal punto di vista umano e intellettuale, Riconda, *Manzoni e Rosmini*.
179. ^ Bonola, *Carteggio fra Manzoni e Rosmini*.
180. ^ Ferroni, pp. 66-68.
181. ^ Tellini, p. 42.
182. ^ Boneschi, p. 394.
183. ^ Giulia Marucelli, *Teresa Borri Manzoni (vedova Stampa)*, su *giuliamarucelli.it*, 9 luglio 2012. URL consultato il 31 luglio 2015.
184. ^ *Senatore Manzoni Alessandro*, su *notes9.senato.it*, Senato della Repubblica. URL consultato il 31 luglio 2015.
185. ^ Farinelli, pp. 114-115.
186. ^ Tellini, pp. 45-46.
187. ^ Beltrami, p. 126.
188. ^ Cantù, p. 318.
189. ^ Fabris, p. 122.
190. ^ Fabris, p. 124:

> «Ma qualche giorno dopo quel 6 gennaio, egli disse a don Natale Cerioli: "Non si accorge Lei di un decadimento in me? Tutte le idee mi si confondono: non sono più io".»

191. ^ Onoranze funebri ad Alessandro Manzoni, p. 27.
192. ^ Onoranze funebri ad Alessandro Manzoni, p. 14; p. 16.
193. Onoranze funebri ad Alessandro Manzoni, p. 3.
194. ^ Archivio storico del Senato della Repubblica, *Memoriaweb*, newsletter n. 39 (nuova serie), luglio 2023, *Ricordi di Alessandro Manzoni nel Senato del Regno* (https://www.senato.it/application/xmanager/projects/leg19/file/Manzoni.pdf), pagine 15 e seguenti.
195. ^ Un quadro completo su Azzolin, p. 26 e ss.
196. ^ Badini Confalonieri, p. 165:

> «L'antipatia degli intransigenti [cattolici reazionari] per lo scrittore lombardo ha una lunga storia, com'è noto, e va della stoccate, nell'anno della morte, della *Civiltà Cattolica*, ai pareri convergenti di don Bosco e di Davide Albertario...»

197. ^ Interessante lo studio di Badini Confalonieri sul rapporto tra Manzoni e alcuni cattolici intransigenti, tra cui il "primo" ultramontanista Lamennais.
198. ^ *La Civiltà Cattolica*, pp. 77-78.

199. ^ Vigorelli, p. 462, nota:

> «Ho voluto riportare integralmente l'articolo di don A[lbertario], perché questa era purtroppo la posizione del clericalismo ufficiale, come comprovano analoghe prese di posizione, allora, della «Civiltà Cattolica»...»

200. ^ Croce 1941, p. 387.
201. ^ Alfredo Comandini, *23 maggio 1873*, in *L'Italia nei cento anni del secolo XIX (1801-1900) giorno per giorno illustrata*, V, Milano, Antonio Vallardi, 1930-1942, p. 182.
202. ^ Barbiera, p. 274.
203. ^ *Tomba di Alessandro Manzoni*, su *arte.it*. URL consultato il 31 luglio 2015.
204. ^ *La festa manzoniana* (**JPG**), in *Illustrazione Italiana*, 27 maggio 1883, p. 326. URL consultato il 9 dicembre 2017 (archiviato dall'url originale il 10 dicembre 2017).
205. ^ *Archivi categoria: 1923*, su *mercatofilatelico.com*, mercatofilatelico. URL consultato il 3 agosto 2015.
206. ^ Si veda, a tal proposito, l'intera opera di Stampa, il cui fine è proprio quello di correggere le inesattezze dei primi biografi del patrigno.
207. ^ Albani.
208. ^ Esplicativa è *Preludio* di Emilio Praga, in cui lo scapigliato annuncia l'ora degli «Antecristi» in contrapposizione al «Casto poeta che l'Italia adora».
209. ^ Tellini, p. 323.
210. ^ Settembrini.
211. ^ Tellini, p. 324.
212. ^ Pascoli.
213. ^ *Le idee sulla lingua*, su *italicon.it*. URL consultato il 31 luglio 2015 (archiviato dall'url originale il 30 luglio 2017).
214. ^ Nel 1921 Benedetto Croce col suo saggio *Alessandro Manzoni* affossò il romanzo a causa della sua forte impronta religiosa, cosa che non renderebbe *I promessi sposi* una vera opera d'arte. Nel 1952, però, riconobbe la vitalità dell'opera manzoniana, ammettendo di essersi sbagliato (*Tornando sul Manzoni*).
215. ^ Gentile, pp. 1-31.
216. ^ Esempio di azione che prendeva sul serio la vita, Manzoni era per questo ritenuto da Gentile «il grande liberatore del popolo italiano dal secolare servaggio della letteratura, dell'arte pura, dell'indifferentismo e del dilettantismo, della rettorica e del classicismo vuoto e formale» (Gentile, op. cit., pp. 21-22).
217. ^ Gadda, pp. 333-343.
218. ^ Tellini, pp. 330-331.
219. ^ Tellini, pp. 335-336.
220. ^ Ferroni, p. 42.
221. ^ Per una più ampia visione della produzione antimonarchica e giacobina del Manzoni adolescente, si veda Langella, pp. 11-20.

222. ^ Ferroni, p. 27:

> «Rispetto alle linee generali di quello europeo, il Romanticismo italiano… si distingue per la sua cautela e moderazione[…] Soprattutto nelle sue fasi iniziali, conserva una relativa continuità con aspetti dell'Illuminismo (specie quello lombardo), di cui condivide la ricerca di una letteratura "utile", che collabori al "perfezionamento" della civiltà.»

223. ^ Ferroni, p. 238.
224. ^ Raimondi 1967, p. 443:

> «Proprio nel momento che lo scrittore prende consapevolezza dell'io scompare in una poesia del noi per virtù di una riduzione o mortificazione sublimatrice dell'esperienza personale che… postula un ordine misterioso, un vincolo di comunione tra gli uomini e le cose…»

225. ^ Millefiorini, p. 173.
226. ^ Macchia, p. 27:

> «[Manzoni] abbracciò la fede cristiana non perché lo salvasse dalle sue ossessioni, ma perché su di esse potesse meditare e drammaticamente combattere»

227. ^ Passerin d'Entrèves, p. 209.
228. ^ Si veda in generale il saggio di Parisi, la cui introduzione è già eloquente sul tema che si sta per affrontare:

> «Per studiare Manzoni bisogna prendere in considerazione, oltre alla cultura europea del primo '800, quella dei secoli precedenti, prestando particolare attenzione al cattolicesimo elaborato in Francia da autori seicenteschi come Bossuet, Nicole e Pascal.»
>
> (Parisi, p. 1)

229. ^ Tonelli, p. 221.
230. ^ Parisi, p. 90, analizzando la morale di Bossuet, si sofferma sul valore "provido" delle sventure che possono capitare agli uomini giusti:

> «Dio mira alla salute ultima della coscienza […] Le sofferenze che colpiscono una persona trovano in quest'ottica la loro giustificazione etica: Enrichetta di Francia, che senza le sue sfortune avrebbe peccato d'orgoglio, ha ricevuto grazie ad esse le consolazioni promesse a coloro che piangono. La sventura è stata 'provida' come quella che colpisce l'Ermengarda manzoniana»

231. ^ *Discorso della montagna*, in *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
232. ^ Langella, p. 159. Citando il passo del Vangelo, Langella intende mettere in risalto la paternità divina che soccorre e viene in aiuto ai suoi figli qualora essi lo richiedano, esplicitando così il concetto della Provvidenza cristiana.

233. ^ Tellini, p. 92.
234. ^ Ferroni, p. 47.
235. ^ Si vedano, a tal proposito, il saggio di Forti - Manzoni e il rifiuto dell'idillio, e il libro di Raimondi, *Il Romanzo senza idillio*.
236. ^ Ferroni, p. 58.
237. ^ Tellini, p.168:

> «…la riflessione manzoniana intorno al problema della lingua s'è orientata, sul fondamento d'istanze illuministiche e poi romantiche, verso la ricerca d'uno strumento comunicativo capace di superare la secolare frattura che divide, nel nostro costume culturale, la lingua scritta della tradizione letteraria dalla lingua dei parlanti»

238. ^ Tellini, pp. 171-177.
239. Tellini, p. 179.
240. ^ Bertini, p. 812:

> «Il romanzo… si inserisce nel percorso generale della ricerca linguistica manzoniana… la realizzazione del modello linguistico fondato sull'uso del fiorentino non vernacolare, in larga parte documentata dalla revisione della *Ventisettana*»

241. ^ *Questione della lingua*.
242. ^ Tellini, p. 303.
243. ^ Bonomi
244. ^ Il legame d'amicizia tra Manzoni e Clara Maffei è riportato da Barbiera, p. 90.
245. ^ Stampa, p. 336:

> «…per cui al suo ritorno [a piedi] in casa a Milano [da Brusuglio] si può calcolare che avrà fatto oltre 30 chilometri!… e ciò gli giovava, come dice lui stesso.»

246. ^ Citati:

> «Vittima di questi traumi, trascorreva giorni e settimane senza far nulla... Con la mente atona e vuota e lo sguardo perduto, spesso dovette temere di precipitare anche lui nel baratro della dissociazione nervosa.»

247. ^ Stampa, p. 337.
248. ^ Boneschi, p. 333:

> «Giulietta del mondo maschil conosce ben poco - oltre al padre-bambino…»

249. ^ Boneschi, pp. 359-360:

> «Mary Clarke, in visita dai Manzoni a Brusuglio nell'estate del 1834, fornisce a Fauriel un vivido quadro di quel che è diventata la famiglia da quando lui l'ha lasciata: […] "La signora Giulia mi ha molto parlato di Enrichetta, mi ha detto che sentiva ogni giorno di più la sua perdita, che non poteva mai lasciare Alessandro, che era come un bambino…»

250. ^ Stampa, p. 343:

> «Solo non amava molto di fare delle nuove conoscenze, colle quali si trovava imbarazzato, o non del tutto libero.»

251. ^ Stampa, p. 176.
252. ^ Boneschi, p. 212.
253. ^ Cantù, p. 306:

> «Così a chi gli faceva riflettere che nel 1848 Pio IX benedisse l'Italia, [Manzoni] replicò: "Sì, ma poi la mandò a farsi benedire".»

254. De Gubernatis, pp. 292-293:

> «Nella lettera che scrisse al Briano per rinunciare alla deputazione, il Manzoni fece pure allusione alla sua balbuzie; ad un amico poi che gli domandava perché non avea voluto esser deputato, egli, scherzando, rispondeva: «Poniamo il caso che io volessi parlare e mi volgessi al presidente per domandargli la parola, il presidente dovrebbe rispondermi: — Scusi, onorevole Manzoni, ma a lei la parola io non la posso dare. — » Ho qui solamente toccato di un difetto fisico del Manzoni solamente per mostrare come anche da esso il Manzoni abbia saputo trovar nuovo alimento alle sue inesauribili arguzie.»

255. ^ Stampa, p. 497.
256. ^ Fabris, pp. 22-25.
257. *Scheda senatore Manzoni Alessandro*, su *notes9.senato.it*, Senato della Repubblica. URL consultato il 29 luglio 2015.
258. ^ *Alessandro Conte Manzoni | ORDEN POUR LE MÉRITE*, su *www.orden-pourlemerite.de*. URL consultato il 1º giugno 2022.
259. ^ Arrigoni, p. 387, nota 2:

> «Suo padre don Pietro Antonio nacque al Caleotto, parrocchia di Castello sopra Lecco, nel 1736; suo avo [cioè *nonno*, n.d.a] don Alessandro nacque precisamente un secolo prima di lui [cioè di Alessandro Manzoni scrittore, n.d.a], ossia nel 1686, al medesimo luogo del Caleotto da Margherita Arrigoni e dal dottor Pietro Antonio, che dalla Valsassina era ivi venuto ad accasarsi.»

260. ^ Orlandi, Tavola 5°.

261. ^ Nello specifico, per la famiglia Porro, si veda: Alberi Genealogici delle Case Nobili di Milano, p. 775.
262. ^ In Calvi, p. 399, nell'enumerare i membri del patriziato milanese, ricorda i nomi di Cesare Beccaria Bonesana, figlio del March. Don Gio. Saverio (che ottenne il patriziato il 24 dicembre 1759), figlio a sua volta del defunto March. Don Francesco.
263. ^ Nello specifico, per i de Blasco, si veda: Alberi Genealogici delle Case Nobili di Milano, p. 205.
264. ^ *E l'erede difende l'antenato*, in *repubblica.it*, 24 novembre 1988. URL consultato il 2 agosto 2015.

Bibliografia

- Aurelia Accame Bobbio, *La crisi manzoniana del 1817*, Firenze, Le Monnier, 1960, SBN IT\ICCU\SBL\0026916.
- Paolo Albani, *Genio e follia di Alessandro Manzoni*, in *Il caffè illustrato*, n. 64-65, gennaio-aprile 2012. URL consultato il 31 luglio 2015.
- Alberi Genealogici delle Case Nobili di Milano 2008, *Orsini de Marzo*, a cura di Società Storica Lombarda, Milano, ISBN 978-88-7531-087-5.
- Davide Albertario (don), *Il giansenista ha messo alla luce il liberale*, in Giancarlo Vigorelli (a cura di), *Manzoni pro e contro - Ottocento*, Milano, Istituto propaganda libraria, 1975, pp. 443-462, SBN IT\ICCU\MOD\0138365.
- Cesare Angelini, *Il dono del Manzoni*, Firenze, Vallecchi, 1924, SBN IT\ICCU\CUB\0021589.
- Cesare Angelini, *Invito al Manzoni*, Brescia, La Scuola Editrice, 1968, SBN IT\ICCU\LO1\0260402.
- Cesare Angelini, *Capitoli sul Manzoni vecchi e nuovi*, Milano, Mondadori, 1969, SBN IT\ICCU\RAV\0169488.
- Giuseppe Arrigoni, *Notizie storiche della Valsassina e delle terre limitrofe dalla più remota fino alla presente età*, Milano, coi tipi di Luigi di Giacomo Pirola, 1840, SBN IT\ICCU\VIA\0160905. URL consultato il 20 ottobre 2015.
- Giovanni Azzolin, *Manzoni e i gesuiti della "Civiltà cattolica"*, Roma, UCIIM, 1992, SBN IT\ICCU\VIA\0036861.
- Luca Badini Confalonieri, *Presenza dei cattolici reazionari. Qualche riflessione a partire da Manzoni (con nuovi documenti su Manzoni e Lamennais)*, in Q. Marini *et al.* (a cura di), *L'officina letteraria e culturale dell'età mazziniana (1815-1870). Giornate di studio*, Novi Ligure, Città del Silenzio Edizioni, 2013, pp. 165-181, ISBN 978-88-97273-05-9. URL consultato il 22 ottobre 2015.
- Raffaello Barbiera, *Il salotto della contessa Maffei e la società milanese (1834-1886)*, 4ª ed., Milano, Fratelli Treves, 1895, SBN IT\ICCU\LO1\0177524. URL consultato il 2 ottobre 2015.
- Luca Beltrami, *Alessandro Manzoni*, Milano, Hoepli, 1898, SBN IT\ICCU\LO1\0259568. URL consultato il 19 luglio 2015.
- Diego Maria Bertini, *Revisione de 'La lingua di Manzoni. Avviamento alle prose manzoniane'*, in *Aevum*, vol. 68, n. 3, Vita e Pensiero, 1994, pp. 812-818, ISSN 0001-9593. URL consultato il 7 settembre 2015.
- Gian Piero Bognetti, *Manzoni giovane*, Napoli, Guida Editori, 1977, SBN IT\ICCU\LO1\0260085. La *Nota ai testi* (pp. VII-VIII) avverte che il volume raccoglie saggi e articoli pubblicati tra il 1948 e il 1955, più un saggio inedito recante in calce la data del 1959
- Marta Boneschi, *Quel che il cuore sapeva: Giulia Beccaria, i Verri e i Manzoni*, Milano, Mondadori, 2005, ISBN 88-04-54779-0.

- Giorgio Bonfiglioli, *Manzoni, la vita e le opere*, Milano, Genio, 1949, SBN IT\ICCU\LO1\0259106.
- Ilaria Bonomi, *manzonismi*, su *treccani.it*, Treccani, 2011. URL consultato il 5 marzo 2024.
- Carteggio fra Alessandro Manzoni e Antonio Rosmini 1901, *L.F. Cogliati*, a cura di Giulio Bonola, Milano, SBN IT\ICCU\CUB\0396860. URL consultato il 3 agosto 2015.
- Romano Bracalini, *La regina Margherita*, Milano, Rizzoli, 1983, SBN IT\ICCU\RAV\0051917.
- Felice Calvi, *Il patriziato milanese*, 2ª ed., Milano, Andrea Mosconi libraio, 1875 [1865], SBN IT\ICCU\TO0\1498350. URL consultato il 20 ottobre 2015.
- Cesare Cantù, *Alessandro Manzoni. Reminiscenze di Cesare Cantù*, Milano, Fratelli Treves, 1885, SBN IT\ICCU\LO1\0259281. URL consultato il 9 agosto 2015.
- Giulio Carcano, *Vita di Alessandro Manzoni*, Milano, Fr.lli Rechiedei, 1873, SBN IT\ICCU\LO1\0261082. URL consultato il 19 luglio 2015.
- Pietro Citati, *Manzoni*, Mondadori, 1980, SBN IT\ICCU\LO1\0036876.
- (**FR**) Victor Cousin, *Cours d'histoire de la philosophie morale, professé à la faculté des lettres en 1819 et 1820*, Paris, Ladrange, 1841. URL consultato il 3 gennaio 2024.
- Benedetto Croce, *Alessandro Manzoni*, in *Poesia e non poesia. Note sulla letteratura europa del secolo decimonono*, Bari, Laterza, 1923, SBN IT\ICCU\MIL\0130252.
- Benedetto Croce, *Il Manzoni nel cuore dei clericali*, in *La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia*, vol. 39, n. 1, Napoli, Direzione della Critica, 1941, pp. 386-387, ISSN 0393-7275. URL consultato il 6 luglio 2018.
- Benedetto Croce, *Tornando sul Manzoni*, in *Terze pagine sparse*, Bari, Laterza, 1955 [1952], SBN IT\ICCU\MOD\0394504.
- *Cronaca contemporanea. Roma — (Nostra Corrispondenza) — Alessandro Manzoni e Giuseppe Puccianti*, in *La Civiltà cattolica*, vol. 8, 26 giugno 1873, ISSN 0009-8167.
- Italo de Feo, *Manzoni. L'uomo e l'opera*, Milano, Arnoldo Mondadori Editori, 1971, SBN IT\ICCU\SBL\0433214.
- Angelo De Gubernatis, *Alessandro Manzoni - Studio biografico*, Firenze, Le Monnier, 1879, SBN IT\ICCU\LO1\0259158. URL consultato il 6 gennaio 2015.
- Dizionario geografico-storico-statistico-commerciale degli Stati di S.M. il Re di Sardegna 1842, *G. Maspero Libraio e Cassone e Marzorati Tipografi*, a cura di Goffredo Casalis, vol. 10, Torino, SBN IT\ICCU\TO0\0320680. URL consultato il 3 gennaio 2015.
- Cristoforo Fabris, *Memorie manzoniane*, Milano, Cogliati, 1901, SBN IT\ICCU\UFI\0258591. URL consultato il 19 luglio 2015.
- Giuseppe Farinelli, Antonia Mazza Tonucci e Ermanno Paccagnini La letteratura italiana dell'Ottocento, *2002*, Roma, Carocci, ISBN 978-88-430-2227-4.
- Giulio Ferroni, *Il Romanticismo e Manzoni: Restaurazione e Risorgimento (1815-1861)*, in Giulio Ferroni *et al.* (a cura di), *Storia della Letteratura Italiana*, vol. 10, Milano, Mondadori, 2006, SBN IT\ICCU\CAG\1255837.
- Piero Floriani, *Manzóni, Alessandro*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 69, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2017. URL consultato il 4 gennaio 2016.
- Fiorenzo Forti, *Manzoni e il rifiuto dell'idillio*, in *Giornale storico della letteratura italiana*, vol. 150, n. 472, 1º gennaio 1973, pp. 481-514, ISSN 0017-0496.
- Carlo Emilio Gadda, *Apologia manzoniana*, in Giancarlo Vigorelli (a cura di), *Manzoni pro e contro - Novecento, 1*, vol. 2, Milano, Istituto propaganda libraria, 1975, pp. 333-343, SBN IT\ICCU\MOD\0138368.
- Alfredo Galletti, *Alessandro Manzoni*, Milano, Corticelli, 1944, SBN IT\ICCU\RAV\0151397.
- Giovanni Gentile, *Alessandro Manzoni*, in *Manzoni e Leopardi*, Milano, Fratelli Treves, 1923, pp. 1-30.
- Natalia Ginzburg, *La famiglia Manzoni*, Torino, Einaudi, 1989, ISBN 88-06-11568-5.

- Alberto Giordano, *Manzoni. La vita il pensiero i testi esemplari*, Milano, Accademia, 1973, SBN IT\ICCU\RLZ\0206775.
- Aldo Giudice e Giovanni Bruni, *Ottocento*, in *Problemi e scrittori della letteratura italiana*, vol. 3, Torino, Paravia, 1973, SBN IT\ICCU\LO1\1213866.
- Salvatore Guglielmino e Hermann Grosser, *Storia letteraria dal secondo Cinquecento al primo Ottocento*, in Salvatore Guglielmino e Hermann Grosser (a cura di), *Il sistema letterario 2000*, Milano, Principato, 2001, ISBN 88-416-1313-0.
- Giuseppe Langella, *Il mistero della Salvezza. Sul primo abbozzo della "Pentecoste"*, in Enrico Elli e Giuseppe Langella (a cura di), *Studi di letteratura italiana in onore di Francesco Mattesini*, Milano, Vita e Pensiero, 2000, pp. 141-184, ISBN 88-343-0400-4. URL consultato il 3 agosto 2015.
- Francesco Lioce, *PISANI DOSSI, Alberto Carlo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 84, Roma, Istituto della enciclopedia italiana, 2015, ISBN 978-88-12-00032-6. URL consultato il 17 marzo 2017.
- Giovanni Macchia, *Manzoni e la via del romanzo*, Milano, Adelphi, 1994, ISBN 88-459-1052-0.
- Alessandro Manzoni, *Epistolario*: ora in Alessandro Manzoni, *Epistolario di Alessandro Manzoni (1803-1839)*, a cura di Giovanni Sforza, vol. 1, Milano, Paolo Carrara Editore, 1882, SBN IT\ICCU\TSA\0762976. URL consultato il 1º gennaio 2024.
- Claudio Marazzini, *Questione della lingua*, in *Enciclopedia dell'Italiano*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2011, ISBN 978-88-12-00040-1. URL consultato il 31 agosto 2015.
- Angelo Marchese, *Guida alla lettura di Manzoni*, Milano, Mondadori, 1987, ISBN 88-04-29773-5.
- Pietro Millefiorini, *Provando e riprovando: impegno, politica ed etica nella grande letteratura italiana*, Milano, Jaca book, 2009, ISBN 978-88-16-40874-6. URL consultato il 3 agosto 2015.
- Attilio Momigliano, *Alessandro Manzoni*, Messina-Milano, Principato, 1933, SBN IT\ICCU\RLZ\0163861.
- Il giansenismo e l'Università di Pavia. Studi in ricordo di Pietro Stella: Pavia, 22 maggio 2009 2012, *Cisalpino*, a cura di Simona Negruzzo, Milano, ISBN 978-88-205-1034-3. URL consultato il 19 luglio 2015.
- Silvano Salvatore Nigro, *Manzoni*, in Carlo Muscetta (a cura di), *Letteratura italiana Laterza*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1983, SBN IT\ICCU\TO0\1331729.
- Andrea Orlandi, *Le famiglie della Valsassina*, Lecco, Tip. La Grafica, 1932, SBN IT\ICCU\CUB\0413974.
- Marino Parenti, *Immagini della vita e dei tempi di Alessandro Manzoni*, Firenze, Sansoni, 1973, SBN IT\ICCU\RLZ\0066638.
- Luciano Parisi, *Il tema della Provvidenza in Manzoni*, in *MLN*, vol. 114, n. 1, The Johns Hopkins University Press, Gennaio 1999, pp. 83-105, ISSN 0026-7910. URL consultato il 4 settembre 2015.
- Giovanni Pascoli, *Eco d'una notte mitica*, in *Pensieri e discorsi, 1895-1906*, Bologna, Zanichelli, 1914, SBN IT\ICCU\SBL\0732299. URL consultato l'11 gennaio 2016.
- Alessandro Passerin d'Entrèves, *Il "nostro" Manzoni*, in *Dante politico e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1955, SBN IT\ICCU\RAV\0127011.
- Pietro Pensa, *Famiglia Manzoni: quel ramo del casato*, in *Broletto*. URL consultato il 23 luglio 2015.
- Enzo Pini, *I Manzoni dalla Valsassina alla Martesana* (**PDF**), in *Storia in Martesana*, n. 2, 2009. URL consultato l'11 marzo 2016 (archiviato dall'url originale il 12 marzo 2016).
- Alessandro Piumati, *La vita e le opere di Alessandro Manzoni*, Torino, Paravia, 1886, SBN IT\ICCU\LO1\0260227. URL consultato il 6 gennaio 2015.
- Provincia di Milano (a cura di), *Manzoni cent'anni dopo*, Milano, 1974,

SBN IT\ICCU\SBL\0573766.
- Ezio Raimondi, *Alessandro Manzoni e il Romanticismo*, in *Lettere Italiane*, vol. 19, n. 4, 1º ottobre 1967, pp. 441-456, ISSN 0024-1334.
- Ezio Raimondi, *Il Romanzo senza idillio*, Torino, Einaudi, 1974, ISBN 88-06-40246-3.
- Giuseppe Riconda, *Manzoni e Rosmini*, Roma - Stresa, Fondazione nazionale Giuseppe Capograssi - Centro internazionale di studi rosminiani, 2005, SBN IT\ICCU\TO0\1460944.
- Stefano Stampa, *Alessandro Manzoni: la sua famiglia, i suoi amici*, Milano, U. Hoepli, 1885, SBN IT\ICCU\LO1\0165992. URL consultato il 9 agosto 2015.
- Gino Tellini, *Manzoni*, Roma, Salerno Editrice, 2007, ISBN 978-88-8402-572-2.
- Niccolò Tommaseo, *Colloqui col Manzoni di N. Tommaseo, G. Borri, R. Bonghi; seguiti da Memorie Manzoniane di Cristoforo Fabris*, Milano, Ceschina, 1954, SBN IT\ICCU\CSA\0056954.
- Luigi Tonelli, *Manzoni*, Milano, Dall'Oglio, 1984 [1928], SBN IT\ICCU\RLZ\0035040.
- Alessandro Tortoreto, *Manzoni e Leopardi*, in *Aevum*, vol. 45, n. 3, 1º maggio 1971, pp. 322-336, SBN IT\ICCU\RMS\2284106.
- Gaetano Trombatore, *L'esordio del Manzoni*, in *Giornale storico della letteratura italiana*, vol. 134, n. 406, 1º aprile 1957, ISSN 0017-0496.
- Gaetano Trombatore, *I sonetti e le odi giovanili di Alessandro Manzoni e l'idillio "Adda"*, in *Giornale Storico della Letteratura Italiana*, vol. 138, n. 422, 1º gennaio 1961.
- Felice Venosta, *Alessandro Manzoni. Cenni sulla vita e le sue opere*, Milano, Carlo Barbini, 1873, SBN IT\ICCU\BVE\0587591. URL consultato il 3 agosto 2015.
- Giuseppe Verdi, *"Voi siete un santo"*, in Giancarlo Vigorelli (a cura di), *Manzoni pro e contro - Ottocento*, Milano, Istituto propaganda libraria, 1975, pp. 390-391, SBN IT\ICCU\MOD\0138365.
- Municipio di Milano (a cura di), *Onoranze funebri ad Alessandro Manzoni*, Milano, 1874, SBN IT\ICCU\LO1\0153890. URL consultato il 16 marzo 2017.

Voci correlate

- Enrichetta Blondel
- *I promessi sposi*
- Monumento ad Alessandro Manzoni (Lecco)
- Monumento ad Alessandro Manzoni (Milano)
- Civico museo manzoniano
- Villa Manzoni
- Lecco
- Luoghi manzoniani
- Pensiero e poetica di Alessandro Manzoni
- Opere di Alessandro Manzoni
- Manzoni (famiglia)
- Risorgimento
- Romanticismo
- Storia della colonna infame

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Alessandro Manzoni**

- Wikisource contiene una pagina in lingua francese dedicata a **Alessandro Manzoni**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Alessandro Manzoni**
- Wikibooks contiene testi o manuali su **Alessandro Manzoni**
- Wikiversità contiene risorse su **Alessandro Manzoni**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Alessandro Manzoni (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Alessandro_Manzoni?uselang=it)**

Collegamenti esterni

- *Manzóni, Alessandro*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Attilio Momigliano, *MANZONI, Alessandro*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1934.
- *Manzóni, Alessandro*, su *sapere.it*, De Agostini.
- *Manzoni, Alessandro*, in *L'Unificazione*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2011.
- (**EN**) *Alessandro Manzoni*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- *Alessandro Manzoni*, su *accademicidellacrusca.org*, Accademia della Crusca.
- *Alessandro Manzoni*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (**DE**) *Alessandro Manzoni* (**XML**), in *Dizionario biografico austriaco 1815-1950*.
- *Alessandro Manzoni*, su *accademiadellescienze.it*, Accademia delle Scienze di Torino.
- *Opere di Alessandro Manzoni*, su *Liber Liber*.
- *Opere di Alessandro Manzoni*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Alessandro Manzoni*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Opere di Alessandro Manzoni*, su *Progetto Gutenberg*.
- (**EN**) *Audiolibri di Alessandro Manzoni*, su *LibriVox*.
- (**EN**) *Opere riguardanti Alessandro Manzoni*, su *Open Library*, Internet Archive.
- *Bibliografia italiana di Alessandro Manzoni*, su *Catalogo Vegetti della letteratura fantastica*, Fantascienza.com.
- *Alessandro Manzoni*, su *storia.camera.it*, Camera dei deputati.
- *MANZONI Alessandro*, su *Senatori d'Italia*, Senato della Repubblica.
- (**EN**) *Alessandro Manzoni*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- *Alessandro Manzoni*, in *Archivio storico Ricordi*, Ricordi & C..
- (**EN**) *Spartiti o libretti di Alessandro Manzoni*, su *International Music Score Library Project*, Project Petrucci LLC.
- (**EN**) *Alessandro Manzoni*, su *IMDb*, IMDb.com.
- *Alessandro Manzoni*, su *internetculturale.it*. URL consultato il 3 agosto 2015 (archiviato dall'url originale il 17 agosto 2015).
- *I funerali del Manzoni. Dialogo tra Giacomo Leopardi ed Alessandro Manzoni*, su *zibaldoni.it*.
- *Museo Manzoniano (Caleotto)*, su *museilecco.org*.
- *Progetto Alessandro Manzoni*, su *classicitaliani.it* (archiviato dall'url originale il 22 settembre 2015).
- *Villa Manzoni (Brusuglio)*, su *villa-manzoni.it*. URL consultato il 3 agosto 2015 (archiviato dall'url originale il 22 luglio 2015).
- *Alessandro Manzoni*, su *oilproject.org*.

Controllo di autorità	VIAF (**EN**) 14356 (https://viaf.org/viaf/14356) · ISNI (**EN**) 0000 0004 3589 2766 (http://isni.org/isni/0000000435892766) · SBN CFIV009079 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV009079?core=autoriall) · BAV 495/72149 (https://opa

	c.vatlib.it/auth/detail/495_72149) · CERL cnp00395740 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00395740) · Europeana agent/base/60419 (https://data.europeana.eu/agent/base/60419) · ULAN (EN) 500087096 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500087096) · LCCN (EN) n79039800 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79039800) · GND (DE) 118577409 (https://d-nb.info/gnd/118577409) · BNE (ES) XX1721485 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1721485) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1721485) · BNF (FR) cb11914342s (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11914342s) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11914342s) · J9U (EN, HE) 987007265071605171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007265071605171) · NSK (HR) 000033195 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000033195) · NDL (EN, JA) 00448765 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00448765) · CONOR.SI (SL) 35045219 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/35045219) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79039800 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79039800)

Portale Biografie	**Portale Cattolicesimo**
Portale Letteratura	**Portale Teatro**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Alessandro_Manzoni&oldid=138193071"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 5 mar 2024 alle 15:56.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Giuseppe Mazzini

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – "Mazzini" rimanda qui. Se stai cercando altri significati, vedi **Mazzini (disambigua)**.*

*Disambiguazione – Se stai cercando l'imprenditore e politico omonimo, vedi **Giuseppe Mazzini (1883-1961)**.*

Giuseppe Mazzini (Genova, 22 giugno 1805 – Pisa, 10 marzo 1872) è stato un patriota, politico, filosofo e giornalista[1] italiano. Esponente di punta del patriottismo[2] risorgimentale, le sue idee e la sua azione politica contribuirono in maniera decisiva alla formazione dello Stato unitario italiano; le condanne subite in diversi tribunali d'Italia lo costrinsero però alla latitanza fino alla morte poiché egli fu convinto sostenitore dell'istituzione repubblicana contro la monarchia sabauda.

Le teorie mazziniane furono di grande importanza nella definizione dei moderni movimenti europei per l'affermazione della democrazia attraverso la forma repubblicana dello Stato.

Indice

- **Biografia**
  - Famiglia e giovinezza
  - Attività cospirativa
  - Dopo l'Unità e ultimi anni
    - Traversie della salma
    - Mausoleo
    - Affiliazione massonica
- **Pensiero politico**
  - Idee diffuse in Europa all'epoca di Mazzini
    - Nuova concezione romantica della storia
    - Concezione mazziniana
    - Dio e popolo
      - Giuseppe Mazzini e Gioacchino da Fiore
    - Religione civile
    - Patria e umanità
    - Iniziativa italiana

Giuseppe Mazzini

Giuseppe Mazzini nel 1860

Triumviro della Repubblica Romana	
Durata mandato	29 marzo 1849 – 1º luglio 1849 (con Aurelio Saffi e Carlo Armellini)
Predecessore	Aurelio Saliceti (con Mattia Montecchi e Carlo Armellini)
Successore	Aurelio Saliceti (con Alessandro Calandrelli e Livio Mariani)
Coalizione	Giovine Europa

Dati generali

Funzione della politica
Questione sociale
Cospirazioni e fallimento dei moti mazziniani
- Giovine Italia (1831)
- Fallimento del moto in Savoia (1833)
- Tentativo d'invasione della Savoia e moto di Genova (1834)
  - Tempesta del dubbio (1836)
- Fratelli Bandiera (1844)
- Repubblica Romana (1849)
- Moto di Milano (1853) e sollevazione in Valtellina (1854)
- Spedizione di Sapri (1857)
  - Senso dell'impresa
- Appoggio a Garibaldi e ultimi tentativi

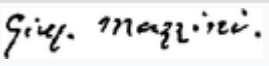
Controversie
- Conflitto con Cavour
- Timori di Mazzini per la cessione della Sardegna

Ruolo storico di Mazzini
- Mazzini conteso tra fascismo e antifascismo

Opere
- Edizione nazionale delle opere
- Antologia di scritti

Periodici diretti da Giuseppe Mazzini
Monumenti e opere intitolate a Mazzini
Filmografia
Note
Bibliografia
- Saggi

Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Partito politico	Giovine Italia (1831-1848) Associazione Nazionale Italiana (1848-1853) Partito d'Azione (1853-1867)
Titolo di studio	Laurea in giurisprudenza
Università	Università degli Studi di Genova
Professione	Giornalista, avvocato
Firma	

Biografia

Famiglia e giovinezza

> «Gl'istinti repubblicani di mia madre m'insegnarono a cercare nel mio simile l'*uomo*, non il ricco o il potente; e l'inconscia semplice virtù paterna m'avvezzò ad ammirare, più che la boriosa atteggiata mezza-sapienza, la tacita inavvertita virtù di sagrificio ch'è spesso in voi.»

(Giuseppe Mazzini, *Agli operai italiani*[3])

Monumento a Giuseppe Mazzini accanto a Palazzo Doria-Spinola, sede della Prefettura, in piazza Corvetto, a Genova

Mazzini nacque a Genova, allora capoluogo dell'omonimo dipartimento francese costituito il 13 giugno del 1805 da parte del regime di Napoleone Bonaparte, il 22 giugno del 1805, terzogenito di quattro figli (tre femmine e un maschio). Il padre, Giacomo Mazzini (1767-1848), fu medico e docente universitario d'anatomia originario di Chiavari, una cittadina del Tigullio (all'epoca capoluogo del dipartimento francese degli Appennini, successivamente parte della provincia di Genova), figura politicamente attiva nella scena pubblica locale, sia durante l'epoca della precedente Repubblica Ligure, sia, in tempi successivi, dell'Impero napoleonico. Alla madre, Maria Drago (1774-1852), una fervente giansenista originaria di Pegli (un comune autonomo, accorpato nel comune di Genova nel 1926), Mazzini fu molto legato per tutta la vita. Affettuosamente chiamato "Pippo" dalla famiglia,[4] una volta terminati gli studi superiori presso il cittadino Liceo classico Cristoforo Colombo, a 18 anni si iscrisse alla facoltà di medicina dell'Università degli Studi di Genova, come voleva suo padre, ma – stando a un racconto della madre – vi rinunciò dopo essere svenuto al primo esperimento di necroscopia.[4]

La casa di Giuseppe Mazzini a Genova in cui oggi si trovano l'Istituto Mazziniano e il museo del Risorgimento

Si iscrisse allora a giurisprudenza, dove si segnalò per la sua ribellione ai regolamenti di stampo religioso che imponevano di andare a messa e di confessarsi; a 25 anni fu arrestato perché, proprio in chiesa, si rifiutò di lasciare il posto ai cadetti del Collegio Reale d'Austria.[4] Lo appassionava la letteratura: si innamorò delle letture di Goethe, Shakespeare e Foscolo (pur senza condividerne la filosofia materialista), restando così colpito dalle *Ultime lettere di Jacopo Ortis* da volersi vestire sempre di nero, in segno di lutto per la patria oppressa.[4]

La passione per la letteratura, insieme a quella per la musica (era un abile suonatore di chitarra), la ebbe per tutta la vita: oltre agli autori citati, lesse Dante, Schiller, Alfieri, i grandi poeti romantici come Lord Byron, Shelley, Keats, Wordsworth, Coleridge[5] e i narratori come Alexandre Dumas padre e le sorelle Brontë.

Cominciò a esercitare la professione nello studio di un avvocato, ma l'attività che più lo impegnava era quella di giornalista presso l'*Indicatore genovese*, sul quale Mazzini iniziò a pubblicare recensioni di libri patriottici. La censura lasciò fare per un po', ma poi soppresse il giornale.[4] Nel 1826, scrisse il primo saggio letterario, *Dell'amor patrio di Dante*, pubblicato poi nel 1837. Il 6 aprile del 1827 ottenne la laurea in diritto civile e in diritto canonico (*in utroque iure*). Nello stesso anno entrò nella Carboneria, della quale divenne segretario a Valtellina.

Attività cospirativa

«Ebbi a lottare con il più grande dei soldati, Napoleone. Giunsi a mettere d'accordo tra loro imperatori, re e papi. Nessuno mi dette maggiori fastidi di un brigante italiano: magro, pallido, cencioso, ma eloquente come la tempesta, ardente come un apostolo, astuto come un ladro,

disinvolto come un commediante, infaticabile come un innamorato, il quale ha nome: Giuseppe Mazzini.»

(Klemens von Metternich, *Memorie* ed. Bonacci, 1991[6])

Nel 1821, ebbe il suo trauma rivelatore: al passaggio a Genova dei Federati piemontesi reduci dal loro tentativo di rivolta, nel giovane Mazzini si affacciò per la prima volta il pensiero «che si poteva, e quindi si doveva, lottare per la libertà della Patria».[4] Per la sua attività cospirativa fu arrestato su ordine di Carlo Felice di Savoia e detenuto a Savona nella fortezza del Priamar per un breve periodo, tra il novembre 1830 e il gennaio 1831.[7] Durante la detenzione ideò e formulò il programma di un nuovo movimento politico chiamato Giovine Italia[8] che, dopo essere stato liberato per mancanza di prove, presentò e organizzò nel 1831 a Marsiglia, dove fu costretto a rifugiarsi in esilio.[9]

La casa di Mazzini in Laystall Street a Londra, dove abitò per molto tempo

I motti dell'associazione erano *Dio e popolo* e *Unione, Forza e Libertà* e il suo scopo era l'unione degli stati italiani in un'unica repubblica con un governo centrale quale sola condizione possibile per la liberazione del popolo italiano dagli invasori stranieri. Il progetto federalista, infatti, secondo Mazzini, poiché senza unità non c'è forza, avrebbe fatto dell'Italia una nazione debole, naturalmente destinata a essere soggetta ai potenti stati unitari a lei vicini; il federalismo inoltre avrebbe reso inefficace il progetto risorgimentale, facendo rinascere quelle rivalità municipali, ancora vive, che avevano caratterizzato la peggiore storia dell'Italia medioevale.[10]

L'obiettivo repubblicano e unitario avrebbe dovuto essere raggiunto con un'insurrezione popolare condotta attraverso una guerra per bande. Durante l'esilio in Francia, Mazzini ebbe una relazione con la nobildonna mazziniana e repubblicana Giuditta Bellerio Sidoli, vedova di Giovanni Sidoli, giovane e ricco patriota di Montecchio Emilia, che aveva sposato all'età di 16 anni. Giuditta aveva condiviso con il marito la fede politica che, portandolo a cospirare contro la corte estense, aveva costretto la coppia a esiliarsi in Svizzera. Nel 1829, Giovanni, colpito da una grave malattia polmonare, morì a Montpellier.

Poiché la vedova non aveva ricevuto alcuna condanna, ritornò a Reggio Emilia presso la famiglia del marito con i suoi quattro figli, Maria, Elvira, Corinna e Achille. Dopo il fallimento dei moti del 1831 Giuditta dovette fuggire in Francia, dove conobbe Mazzini, cui si legò sentimentalmente. Nel 1832, nacque Joseph Démosthène Adolphe Aristide Bellerio Sidoli detto *Adolphe* (secondo Bruno Gatta, quasi sicuramente figlio di Mazzini)[11] che, lasciato dalla madre in affidamento, morì a soli tre anni nel 1835.

Dopo il vano tentativo del 1831 di portare dalla parte liberale il nuovo re Carlo Alberto di Savoia con la celebre lettera firmata "un italiano", il 26 ottobre 1833, insieme a Pasquale Berghini e Domenico Barberis, Mazzini fu condannato in contumacia a "morte ignominiosa" dal Consiglio Divisionario di Guerra, presieduto dal maggior generale Saluzzo Lamanta. La condanna venne poi revocata nel 1848, quando Carlo Alberto decise di concedere un'amnistia generale.[12]

Rifugiatosi nel 1834 nella cittadina svizzera di Grenchen, nel canton Soletta, vi rimase sino a quando fu arrestato dalla polizia cantonale, che gli ingiunse di lasciare la Confederazione entro 24 ore. Per impedirne l'allontanamento, l'assemblea dei cittadini di Grenchen conferì al giovane profugo la cittadinanza con 122

SENTENZA
NELLA CAUSA
DEL REGIO FISCO MILITARE
CONTRO

SALUZZO LAMANTA.

La sentenza di condanna a morte del 1833

voti a favore e 22 contrari, invalidata però dal governo cantonale. Mazzini, nascostosi nel frattempo, fu scoperto e dovette lasciare la Svizzera assieme ad altri esuli, tra i quali Agostino e Giovanni Ruffini.

L'ARRESTO DI GIUSEPPE MAZZINI.

Giuseppe Mazzini, l'apostolo del risorgimento italiano, il banditore della fede repubblicana, l'incitatore delle rivoluzioni, è stato ieri (14) arrestato a Palermo e sopra una nave corazzata tradotto a Gaeta, nella prediletta fortezza dei Borboni e dei Pontefici.

È questo un grave avvenimento.

L'Italia è anch'essa turbata da febbre di agitazione: da qualche tempo una recrudescenza di malattia repubblicana travaglia la Monarchia; bande armate scorazzano pei monti dell'Apennino ed in altri siti, e vennero annientate piuttosto dall'indifferenza del pubblico che dalla forza armata: i giornali politici popolari sono ogni dì sequestrati e posti sotto processo per offese al Re e voto repubblicano.

Notizia dell'arresto di Giuseppe Mazzini, *Gazzetta piemontese* del 16 agosto 1870

Nel 1837, cominciò il lungo soggiorno a Londra (che, con alcune interruzioni, come nel 1849, durò fino al 1868), dove Mazzini raccolse attorno a sé esuli italiani e persone favorevoli al repubblicanesimo in Italia, dedicandosi, per vivere, all'attività di insegnante dei figli degli italiani;[13] qui conobbe e frequentò anche diverse personalità inglesi, tra cui Mary Shelley[14] (vedova del poeta P.B. Shelley),[15][16] Anne Isabella Milbanke (vedova di Lord Byron, idolo di gioventù di Mazzini), il filosofo ed economista John Stuart Mill, Thomas Carlyle e sua moglie Jane Welsh, lo scrittore Charles Dickens, che finanziò la sua scuola. Il poeta decadente Algernon Swinburne gli dedicò *Ode a Mazzini*.[17] Nello stesso quartiere di Mazzini visse anche Karl Marx.[18]

Durante il soggiorno londinese Mazzini ebbe una lunga relazione di amicizia con la famiglia Crauford, documentata da copiosa corrispondenza epistolare dal 1850 al 1872.[19] Sempre a Londra ebbe rapporti con la famiglia di William Henry Ashurst e con il genero di questi, il politico britannico James Stansfeld, la cui consorte Caroline Ashurst Stansfeld era sostenitrice della *"Society of the Friends of Italy"*. Per la causa dell'unificazione italiana Mazzini collaborò anche con il secolarista George Holyoake.[20]

Fondò poi altri movimenti politici per la liberazione e l'unificazione di vari stati europei: la Giovine Germania, la Giovine Polonia e, infine, la Giovine Europa. Quest'ultima, fondata nell'aprile 1834 a Berna in accordo con altri rivoluzionari stranieri, aveva tra i suoi principi ispiratori la costituzione degli *Stati Uniti d'Europa*.[21] In questa occasione Mazzini estese dunque il desiderio di libertà del popolo italiano (che si sarebbe attuato con la repubblica) a tutte le nazioni europee. L'associazione rivoluzionaria europea aveva come scopo specifico l'agire dal basso in modo comune e, usando strumenti insurrezionali e democratici, realizzare nei singoli stati una coscienza nazionale e rivoluzionaria. Sulla scia della Giovine Europa Mazzini nel 1866 fondò anche l'*Alleanza Repubblicana Universale*.[22][23]

Il movimento della Giovine Europa ebbe anche un forte ruolo di promozione dei diritti della donna, come testimonia l'opera di numerose mazziniane, tra cui la citata Bellerio Sidoli, ma anche Cristina Trivulzio di Belgiojoso e Giorgina Saffi, moglie di Aurelio Saffi, uno dei più stretti collaboratori di Mazzini e suo erede per quanto riguarda il mazzinianesimo politico. Mazzini continuò a perseguire il suo obiettivo dall'esilio e tra le avversità con inflessibile costanza, convinto che questo fosse il destino dell'Italia e che nessuno avrebbe potuto cambiarlo. Tuttavia, nonostante la sua perseveranza, l'importanza delle sue azioni fu più ideologica che pratica. Una delle sue più tenaci e abili collaboratrici fu Jessie M. White, tanto che lui la soprannominò "*Hurricane Jessie*" o, all'italiana, "*Miss Uragano*".[24] Lei lo aveva conosciuto a Londra nel 1856 e per lui aveva scritto articoli, compiuto conferenze e organizzato raccolte fondi. Inoltre nel 1857 per lui viaggiò a Genova (ove conobbe il futuro marito Alberto Mario, il principale patriota polesano, e con lui partecipò al moto che avrebbe dovuto sostenere la fallita insurrezione di Sapri) e poi, con il marito, in Scozia e negli Stati Uniti (1858-1859).[25]

Dopo il fallimento dei moti del 1848, durante i quali Mazzini era stato a capo della breve Repubblica Romana insieme ad Aurelio Saffi e Carlo Armellini, i nazionalisti italiani cominciarono a vedere nel re del Regno di Sardegna e nel suo primo ministro Camillo Benso conte di Cavour le guide del movimento di riunificazione. Ciò volle dire separare l'unificazione dell'Italia dalla riforma sociale e politica invocata da Mazzini. Cavour fu abile nello stringere un'alleanza con la Francia e nel condurre una serie di guerre che portarono alla nascita dello stato italiano tra il 1859 e il 1861, ma la natura politica della nuova compagine statale era ben lontana dalla repubblica mazziniana.

A Londra, nel 1850, per reagire alla caduta della Repubblica Romana e in continuità con essa, Mazzini fondò il Comitato Centrale Democratico Europeo e il Comitato Nazionale Italiano, lanciando il Prestito Nazionale Italiano, le cui cartelle portavano appunto lo stemma della Repubblica Romana del 1849 e l'intitolazione del prestito «diretto unicamente ad affrettare l'indipendenza e l'unità d'Italia». A garanzia del prestito le cartelle recavano la firma degli ex triumviri Mazzini, Saffi e, in assenza dell'irreperibile Armellini, Mattia Montecchi. La diffusione delle cartelle nel Lombardo-Veneto ebbe come immediata conseguenza la ripresa dell'attività cospirativa e rivoluzionaria, soprattutto a Mantova.[26]

Dopo l'Unità e ultimi anni

Nell'autunno del 1861, già fisicamente assai debole, ricevette la visita di Jessie White e del marito Alberto Mario, che si prese cura di lui.[27]

Il 25 febbraio 1866 Messina fu chiamata al voto per eleggere i suoi deputati al nuovo parlamento di Firenze. Mazzini era candidato nel secondo collegio, ma non poté fare campagna elettorale perché esule a Londra. Pendevano sul suo capo due condanne a morte: una inflitta dal tribunale di Genova per i moti del 1857 (il 19 novembre 1857, in primo grado, il 20 marzo 1858 in appello); un'analoga condanna a morte era stata inflitta dal tribunale di Parigi per complicità nell'attentato di Felice Orsini contro Napoleone III. Inaspettatamente, Mazzini vinse con larga messe di voti (446). Il 24 marzo, dopo due giorni di discussione, la Camera annullava l'elezione in virtù delle condanne precedenti.

Due mesi dopo gli elettori del secondo collegio di Messina tornarono alle urne: vinse di nuovo Mazzini. La Camera, dopo una nuova discussione, il 18 giugno riannullò l'elezione. Il 18 novembre Mazzini viene rieletto una terza volta; dalla Camera, questa volta, arrivò la convalida. Mazzini, tuttavia, anche nel caso fosse giunta un'amnistia o una grazia, decise di rifiutare la carica per non dover giurare fedeltà allo Statuto Albertino, la costituzione dei monarchi sabaudi. Egli infatti non accettò mai la monarchia e continuò a lottare per gli ideali repubblicani.

Nel 1868 lasciò Londra e si stabilì in Svizzera, a Lugano. Due anni dopo furono amnistiate le due condanne a morte inflitte al tempo del Regno di Sardegna: Mazzini quindi poté rientrare in Italia e, una volta tornato, si dedicò subito all'organizzazione di moti popolari in appoggio alla conquista dello Stato Pontificio. L'11 agosto partì in nave per la Sicilia, ma il 14, all'arrivo nel porto di Palermo, fu tratto in arresto (per la quarta volta nella sua vita) e recluso nel carcere militare di Gaeta.

Nel febbraio 1871, partito da Basilea e in viaggio per il passo del San Gottardo, conobbe in una carrozza Friedrich Nietzsche, allora poco conosciuto filologo e docente. Questo incontro sarà testimoniato dallo stesso Nietzsche anni dopo.[28]

Il letto di morte di Mazzini, distrutto dagli aerei degli Stati Uniti durante il bombardamento di Pisa del 1943

Costretto di nuovo all'esilio, riuscì a rientrare in Italia sotto il falso nome di Giorgio Brown (forse un riferimento a John Brown[29]) a Pisa, il 7 febbraio del 1872. Qui, malato già da tempo, visse nascosto nell'abitazione di Pellegrino Rosselli, antenato dei fratelli Rosselli e zio della moglie di Ernesto Nathan, fino al giorno della sua morte, avvenuta il 10 marzo dello stesso anno, quando la polizia stava ormai per arrestarlo nuovamente.

Traversie della salma

La notizia della sua morte si diffuse rapidamente, commuovendo l'Italia; il suo corpo fu imbalsamato dallo scienziato Paolo Gorini, appositamente fatto accorrere da Lodi su incarico di Agostino Bertani: Gorini disinfettò la salma per permetterne l'esposizione. Una folla immensa partecipò ai funerali, svoltisi nella città toscana il pomeriggio del 14 marzo, accompagnando il feretro al treno in partenza per Genova, dove venne sepolto al cimitero monumentale di Staglieno.

La maschera mortuaria in gesso di Mazzini, Domus Mazziniana, Pisa

Silvestro Lega, *Mazzini morente*

Le esequie furono accompagnate dalla musica della storica Filarmonica Sestrese C. Corradi G. Secondo. Successivamente Gorini ricominciò a lavorare sul corpo di Mazzini, onde pietrificarlo secondo la sua tecnica di mummificazione; terminò il lavoro l'anno dopo, senza tuttavia ottenere il risultato sperato, non avendo potuto utilizzare lo speciale procedimento da lui inventato, ma consentendo la conservazione. Nel 1946 avvenne la ricognizione della mummia, che fu sistemata ed esposta brevemente al pubblico in occasione della nascita della Repubblica Italiana;[30] da allora riposa nuovamente nel sarcofago del mausoleo.

Mausoleo

Benché sia incerta l'affiliazione di Mazzini alla Massoneria, fu l'associazione stessa a commissionare il mausoleo all'architetto mazziniano Gaetano Vittorino Grasso, che lo realizzò in stile neoclassico, adornandolo con alcuni simboli massonici.

Il sepolcro reca all'esterno la scritta "Giuseppe Mazzini"; all'interno sono presenti numerose bandiere tricolori repubblicane e iscrizioni lasciate da gruppi mazziniani o da personalità come Carducci.[31] Sulla lapide è scolpita la scritta "Giuseppe Mazzini. Un Italiano",[32] che era la firma da lui apposta nella lettera a Carlo Alberto, e l'epitaffio:

«Il corpo a Genova, il nome ai secoli, l'anima all'umanità»

Affiliazione massonica

La principale obbedienza italiana, l'unica attiva all'epoca del Mazzini in Italia, il Grande Oriente d'Italia, indica l'appartenenza di Giuseppe Mazzini all'Ordine Massonico[33]. La Massoneria ebbe un'incisiva penetrazione ed influenza nella società italiana, e Mazzini se ne avvalse per avere conoscenze ed appoggi politici per la "sua" "società segreta": la *Giovine Italia*.

Indro Montanelli affermò che Giuseppe Mazzini fu un massone.[34] Dello stesso parere è Massimo Della Campa, che in una "Nota su Mazzini" fa riferimento al libro dell'ex-Gran Maestro del grande Oriente d'Italia Giordano Gamberini, *Mille volti di massoni* (Ed. Erasmo, Roma, 1976), che a p. 119 scrive a proposito di Mazzini:

> «Iniziato nel 1834 a Genova, secondo G. Fazzari e F. Borsari (*Luce e concordia*, 1° giugno 1886, dispense 3 e 4, pag. 23, colonna III). Ricevette dal Fr. Passano il 32° grado del R.S.A.A., necessario per corrispondere in Carboneria al livello di Vendita Suprema, nelle carceri di Savona. Con decreto del S. C. di Palermo il 18 giugno 1866 ricevette l'aumento di luce al 33° grado e la qualifica di membro onorario del medesimo Supremo Consiglio. Fu membro onorario delle LL. Lincoln di Lodi e Stella d'Italia di Genova. Scrivendo a Logge, Corpi rituali e Fratelli usò sempre i segni massonici. [...] Nessun contemporaneo mise mai in dubbio l'appartenenza di Mazzini alla Massoneria.»

Mazzini ebbe sempre a smentire la sua partecipazione all'associazione segreta massonica;[35][36] in una lettera del 12 giugno 1867 indirizzata al massone Federico Campanella, Sovrano Gran Commendatore del Supremo Consiglio del rito scozzese antico ed accettato di Palermo, egli indicò la restituzione delle carte che questi gli aveva fatto recapitare, e scrisse:[37]

> «La Massoneria accettando da anni e anni ogni uomo, senza dichiarazioni d'opinioni politiche, s'è fatta assolutamente inutile a ogni scopo nazionale. Per farne qualche cosa bisognerebbe prima una misura d'eliminazione ed una di revisione delle file, poi una formula nazionale o politica per l'iniziazione... Chi vuol intendere intenda.»

Giuseppe Mazzini fu comunque, ed innegabilmente, un carbonaro, e la Carboneria fu sempre ben distinta dalla Massoneria.[38]

Pensiero politico

«La patria è la casa dell'uomo, non dello schiavo»

(Giuseppe Mazzini, *Ai giovani d'Italia*)

Per comprendere a pieno la dottrina politica di Mazzini bisogna rifarsi al pensiero religioso che ispira il periodo della Restaurazione seguito alla caduta dell'impero napoleonico.[39]

Idee diffuse in Europa all'epoca di Mazzini

Nuova concezione romantica della storia

Nasceva allora una nuova concezione della storia[40] che smentiva quella degli illuministi basata sulla capacità degli uomini di costruire e guidare la storia con la ragione. Le vicende della Rivoluzione francese e il periodo napoleonico avevano dimostrato che gli uomini si propongono di perseguire alti e nobili fini che s'infrangono dinanzi alla realtà storica. Il secolo dei lumi era infatti tramontato nelle stragi del Terrore e il sogno di libertà nella tirannide napoleonica che, mirando alla realizzazione di un'Europa al di sopra delle singole nazioni, aveva determinato invece la ribellione dei singoli popoli proprio in nome del loro sentimento di nazionalità.[2]

Foto di Giuseppe Mazzini dal Fondo Comandini, Biblioteca Malatestiana

Secondo questa visione romantica dunque la storia non è guidata dagli uomini ma è Dio che agisce nella storia; esisterebbe dunque una Provvidenza divina che s'incarica di perseguire fini al di là di quelli che gli uomini si propongono di conseguire con la loro meschina ragione.[41] Da questa concezione romantica della storia, intesa come opera della volontà divina si promanano due visioni contrapposte: una è la prospettiva reazionaria che vede nell'intervento di Dio nella storia una sorta di avvento di un'apocalisse che metta fine alla storia degli uomini.

Napoleone I è stato, con le sue continue guerre, l'Anticristo di questa apocalisse: Dio segnerà la fine della storia malvagia e falsamente progressiva e allora agli uomini non rimarrà che volgersi al passato per preservare e conservare quanto di buono era stato realizzato. Si cercherà dunque in ogni modo di cancellare tutto ciò che è accaduto dalla Rivoluzione a Napoleone restaurando il passato.

La concezione reazionaria contro cui Mazzini combatté strenuamente assume un aspetto politico-religioso che troviamo nel pensiero di François-René de Chateaubriand che nel *Génie du christianisme* (*Genio del Cristianesimo*) attaccava le dottrine illuministiche prendendo le difese del cristianesimo e soprattutto nell'ideologia mistica teocratica di Joseph de Maistre, che arriva nell'opera *Du pape* (*Il papa*) (1819) al punto di auspicare un ritorno dell'alleanza tra il trono e l'altare riproponendo il modello delle comunità medioevali protette dalla religione tradizionale contro le insidie del liberalismo e del razionalismo.[42]

Un'altra prospettiva, che nasce paradossalmente dalla stessa concezione della storia guidata dalla divinità, è quella che potremmo definire liberale che vede nell'azione divina una volontà diretta, nonostante tutto, al bene degli uomini escludendo che nei tempi nuovi ci sia una sorta di vendetta di Dio che voglia far espiare agli uomini la loro presunzione di creatori di storia. È questa una visione provvidenziale, dinamica della storia che troviamo in Saint Simon con la concezione di un nuovo cristianesimo per una nuova società o in

Lamennais che vede nel cattolicesimo una forza rigeneratrice della vita sociale. Una concezione progressiva quindi che è presente in Italia nell'opera letteraria di Alessandro Manzoni e nel pensiero politico di Gioberti con il progetto neoguelfo e nell'ideologia mazziniana.

Statua di Mazzini al Giardino Bellini di Catania.

Concezione mazziniana

> «Costituire [...] l'Italia in Nazione Una, Indipendente, Libera, Repubblicana»
>
> (G. Mazzini, *Istruzione generale per gli affratellati nella Giovine Italia*)

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Mazzinianesimo***.

Dio e popolo

> «Noi cademmo come partito politico. Dobbiamo risorgere come partito religioso. L'elemento religioso è universale, immortale: universalizza e collega. Ogni grande rivoluzione ne serba impronta, e lo rivela nella propria origine o nel fine che si propone. Per esso si fonda l'associazione. Iniziatori d'un nuovo mondo, noi dobbiamo fondare l'unità morale, il cattolicismo Umanitario.[43][44]»

Monumento a Giuseppe Mazzini sull'Aventino a Roma

Il pensiero politico mazziniano deve dunque essere collocato in questa temperie di romanticismo politico-religioso che dominò in Europa dopo la rivoluzione del 1830 ma che era già presente nei contrasti al Congresso di Vienna tra gli *ideologi* che proponevano un puro e semplice ritorno al passato prerivoluzionario e i cosiddetti *politici* che pensavano che bisognasse operare un compromesso con l'età trascorsa.

Alcuni storici hanno fatto risalire la concezione religiosa di Mazzini all'educazione ricevuta dalla madre fervente giansenista (almeno fino agli anni '40 fa spesso riferimenti biblici ed evangelici[44]) o a una vicinanza ideale col protestantesimo e le chiese riformate ma, secondo altri, la visione religiosa di Mazzini non coinciderebbe con quella di nessuna religione rivelata.[45]

Il personale concetto mazziniano di Dio, che per alcuni tratti è avvicinabile al deismo settecentesco, con evidenti influssi della religiosità civica e preromantica di Rousseau, per altri versi al Dio panteistico degli stoici, è alla base di una religiosità che tuttavia esige la laicità dello Stato (questo nonostante la dichiarata contraddizione poiché se, come egli crede, politica e religione coincidono, non avrebbe senso separare la sua concezione teologica da quella politica),[46] intesa come separazione tra Stato e Chiesa cattolica, e l'assenza di intermediari tra Dio e il popolo: per ciò e per il ruolo avuto nella storia umana e italiana, Mazzini definì il Papato *"la base d'ogni autorità tirannica"*.[47]

Un altro influsso sulla concezione religiosa mazziniana è stato visto nella considerazione che egli ebbe per la religione civile di ispirazione romana e per l'ammirazione verso la "Prima Roma", antica e pagana, che passando per la Seconda (cristiana e medievale), avrebbe preparato il campo alla Terza Roma futura; un mito questo, romantico-neoclassico, che sarà fatto proprio da Carducci e poi dal fascismo, con il filosofo Berto Ricci (1905-1941), e dalla massoneria con l'esoterista Arturo Reghini (1878-1946)[48][49][50] e avvicina il mazzinianesimo anche al culto massonico del *Grande Architetto dell'Universo* e al culto dell'Essere Supremo praticato nella Francia rivoluzionaria del 1794 (l'espressione "doveri dell'uomo", titolo della celebre opera mazziniana del 1860, compare ufficialmente nella legge istitutiva del culto di ispirazione rousseauiana, votata durante la Rivoluzione francese per volontà di Robespierre nel maggio 1794: «il solo culto che si conviene all'Essere Supremo è la pratica dei doveri dell'uomo») e da alcuni giacobini italiani del 1796-99.

In realtà Mazzini rifiuta non solo l'ateismo (è questa una delle divisioni ideologico-teoriche che egli ebbe con altri repubblicani come Pisacane[51]) e il materialismo (*«...L'ateismo, il materialismo non hanno, sopprimendo Dio, una legge morale superiore per tutti e sorgente del Dovere per tutti...»*[52]), ma anche il trascendente, in favore dell'immanente: egli crede nella reincarnazione[53] per poter migliorare di continuo il mondo e migliorare sé stessi. Una concezione questa tratta probabilmente da Platone o dalle religioni orientali come l'induismo e il buddismo, religioni alle quali Mazzini si era interessato.[54]

Giuseppe Mazzini e Gioacchino da Fiore

Come altri patrioti, letterati[55] rivoluzionari delle società segrete francesi, inglesi e italiane Mazzini vide nell'abate calabrese Gioacchino da Fiore (circa 1130-1202), l'autore di una profezia riguardante l'avvento della Terza Età o Età dello Spirito Santo quando sarebbe sorta la Terza Italia che sarebbe rinata, libera dalle dominazioni straniere,[56] come la nazione che avrebbe esercitato un primato sulle altre per la presenza della Chiesa cattolica: tema questo poi ripreso da Vincenzo Gioberti nel suo *Primato morale e civile degli Italiani*.

Mazzini ebbe grande interesse per Gioacchino tanto da volergli dedicare un trattato rimasto inedito *Joachino, appunti per uno studio storico sull'abate Gioacchino*,[57] che considerava un suo precursore per gli ideali sociali e politici da realizzare tramite un'unità spirituale e storica.

Religione civile

La sua è stata anche definita una religione civile dove la politica svolgeva il ruolo della fede[58] e dove la divinità si incarna in modo panteista nell'Universo e nell'Umanità stessa, che attua la Legge che nel Progresso si rivela.[44] Egli afferma di credere *«che Dio è Dio, e l'Umanità è il suo Profeta»*,[46] che *«il Popolo»* è *«immagine di Dio sulla terra»*[46] e vi è *«un Dio solo, autore di quanto esiste, Pensiero vivente, assoluto, del quale il nostro mondo è raggio e l'Universo una incarnazione»*.[44] Per lui non conta che la sua intima credenza sia razionale o no, come il Dio di Voltaire e Newton che è invocato come la causa prima dell'ordine naturale, poiché *«Dio esiste. Noi non dobbiamo né vogliamo provarvelo: tentarlo, ci sembrerebbe bestemmia, come negarlo, follia. Dio esiste, perché noi esistiamo»* anche se, specifica, *«l'universo lo manifesta con l'ordine, con l'armonia, con l'intelligenza dei suoi moti e delle sue leggi»*.[46]

Mazzini era altresì convinto che fosse ormai presente nella storia un nuovo *ordinamento divino* nel quale la lotta per raggiungere l'unità nazionale assumeva un significato provvidenziale. «Operare nel mondo significava per il Mazzini collaborare all'azione che Dio svolgeva, riconoscere ed accettare la missione che uomini e popoli ricevono da Dio».[59] Per questo bisogna «*mettere al centro della propria vita il dovere,*

senza speranza di premio, senza calcoli di utilità».[59] Quello di Mazzini era un progetto politico, ma mosso da un imperativo religioso che nessuna sconfitta, nessuna avversità avrebbe potuto indebolire. «Raggiunta questa tensione di fede, l'ordine logico e comune degli avvenimenti veniva capovolto; la disfatta non provocava l'abbattimento, il successo degli avversari non si consolidava in ordine stabile.».[59]

La storia dell'umanità dunque sarebbe una progressiva rivelazione della Provvidenza divina che, di tappa in tappa, si dirige verso la meta predisposta da Dio.

Esaurito il compito del Cristianesimo, chiusasi l'era della Rivoluzione francese ora occorreva che i popoli prendessero l'iniziativa per «*procedere concordi verso la meta fissata al progresso umano*».[59] Ogni singolo individuo, come la collettività, tutti devono attuare la missione che Dio ha loro affidato e che attraverso la formazione ed educazione del popolo stesso, reso consapevole della sua missione, si realizzerà attraverso due fasi: Patria e Umanità.

Patria e umanità

Senza una patria libera nessun popolo può realizzarsi né compiere la missione che Dio gli ha affidato; il secondo obiettivo sarà l'Umanità che si realizzerà nell'associazione dei liberi popoli sulla base della comune civiltà europea attraverso quello che Mazzini chiama *il banchetto delle Nazioni sorelle*. Un obiettivo dunque ben diverso da quella confederazione europea immaginata da Napoleone dove la Francia avrebbe esercitato il suo primato egemonico di *Grande Nation*.

Targa in onore di Mazzini sulla casa londinese

La futura unità europea non si realizzerà attraverso una gara di nazionalismi ma attraverso una nobile emulazione dei liberi popoli per costruire una nuova libertà. Il processo di costruzione europea, secondo Mazzini, doveva svolgersi prima di tutto attraverso l'affermazione delle nazionalità oppresse, come quelle facenti parte dell'Impero asburgico, e poi anche di quelle che non avevano ancora raggiunto la loro unità nazionale.

Iniziativa italiana

In questo processo unitario europeo spetta all'Italia un'alta missione: quella di riaprire, conquistando la sua libertà, la via al processo evolutivo dell'Umanità: la redenzione nazionale italiana apparirà improvvisa come una creazione divina al di fuori di ogni inutile e inefficace metodo graduale politico diplomatico di tipo cavouriano. L'iniziativa italiana che avverrà sulla base della fraternità tra i popoli e non rivendicando alcuna egemonia, come aveva fatto la Francia, consisterà quindi nel dare l'esempio per una lotta che porterà alla sconfitta delle due colonne portanti della reazione, di quella politica dell'Impero Asburgico e di quella spirituale della Chiesa cattolica. Raggiunti gli obiettivi primari dell'unità e della Repubblica attraverso l'educazione e l'insurrezione del popolo, espressi dalla formula di *Pensiero ed azione*, l'Italia darà quindi il via a questo processo di unificazione sempre più vasta per la creazione di una *terza civiltà* formata dall'associazione di liberi popoli.

Funzione della politica

La politica è scontro tra libertà e dispotismo e tra queste due forze non è possibile trovare un compromesso: si sta svolgendo una guerra di principi che non ammette transazioni; Mazzini esorta la popolazione a non accontentarsi delle riforme che erano degli accomodamenti gestiti dall'alto: non radicavano, cioè, nello spirito del tempo quella libertà e quell'uguaglianza di cui il popolo aveva bisogno.

La logica della politica è logica di democrazia e libertà, non accettabili dalle forze reazionarie; contro di esse è necessaria una brusca rottura rivoluzionaria: alla testa del popolo vi dovrà essere la classe colta (che non può più sopportare il giogo dell'oppressione) e i giovani (che non possono più accettare le anticaglie dell'antico regime). Questa rivoluzione deve portare alla Repubblica, la quale garantirà l'istruzione popolare.

Il mausoleo di Giuseppe Mazzini nel cimitero monumentale di Staglieno, realizzato dall'architetto mazziniano Gaetano Vittorino Grasso (1849-1899)

La rivoluzione, che è anche pedagogico strumento di formazione di virtù personali e collettive, deve iniziare *per ondate*, accendendo focolai di rivolta che incitino il popolo inconsapevole a prendere le armi. Una volta scoppiata la rivoluzione si dovrà costituire un potere dittatoriale (inteso come potere straordinario alla maniera dell'Antica Roma, non come tirannide) che gestisca temporaneamente la fase post-rivoluzionaria. Il governo verrà restituito al popolo non appena il fine della rivoluzione verrà raggiunto, il prima possibile.

La Giovane Italia deve educare alla gestione della cosa pubblica, ad essere buoni cittadini, non è, perciò, esclusivamente uno strumento di organizzazione rivoluzionaria. Il popolo deve avere diritti e doveri, mentre la Rivoluzione Francese si è concentrata esclusivamente sui diritti individuali: fermandosi ai diritti dell'individuo aveva dato vita ad una società egoista; l'utile per una società non va mai considerato secondo il bene di un singolo soggetto ma secondo il bene collettivo.[60] Mazzini non crede nell'eguaglianza predicata dal marxismo e al sogno della proprietà comune sostituisce il principio dell'associazionismo, che è comunque un superamento dell'egoismo individuale.

Questione sociale

Mazzini affrontò la questione sociale negli scritti più tardi, ad esempio nei *Doveri dell'uomo* (1860). Egli rifiuta il marxismo, convinto com'è che per spingere il popolo alla rivoluzione sia prioritario indicargli l'obiettivo dell'unità, della repubblica e della democrazia. Mazzini fu tra i primi a considerare la grave questione sociale presente che era soprattutto in Italia la questione contadina, come gli indicava Carlo Pisacane,[61] ma egli pensava che questa dovesse essere affrontata e risolta solo dopo il raggiungimento dell'unità nazionale e non attraverso lo scontro delle classi, ma con una loro collaborazione (interclassismo), da raggiungersi però organizzando l'associazionismo e il mutualismo fra gli operai, il soggetto più debole.

Un programma il suo di solidarietà nazionale che se non contemplava l'autonomia culturale e politica del proletariato non si rivolse solo al ceto medio cittadino, agli intellettuali, agli studenti, fra i quali raccolse i consensi più ampi, ma anche agli artigiani e ai settori più consapevoli dei propri diritti fra gli operai.

Mazzini criticò il marxismo e fu da Karl Marx biasimato per gli aspetti dottrinali idealistici e per gli atteggiamenti profetici che egli assumeva nel suo ruolo di educatore religioso e politico del popolo. Marx, risentito per gli attacchi di Mazzini al comunismo, da lui definito con il termine inglese «dictatorship» (ossia «dittatura»), lo definì in alcuni articoli «teopompo» (cioè «inviato di Dio») e «papa della chiesa

Foto di Mazzini

democratica», dandogli anche sprezzantemente del «vecchio somaro» e paragonandolo a Pietro l'Eremita. Forte sarà il contrasto tra Marx e l'inviato personale di Mazzini (oltre che con Garibaldi che ne prese le difese) alla Prima Internazionale.[62][63]

Mazzini criticava i socialisti per il proclamato internazionalismo dei loro tempi, venato di anarchismo e di forte negazionismo, per l'attenzione da essi rivolta verso gli interessi di una sola classe: il proletariato. Inoltre egli definiva arbitrario e impossibile a pretendere l'abolizione della proprietà privata: così si sarebbe dato un colpo mortale all'economia che non avrebbe premiato più i migliori. La critica maggiore era rivolta contro il rischio che le ideologie socialiste portassero a una negazione dell'individuo e della libertà:[64] egli previde con lungimiranza quello che avverrà con la Rivoluzione d'ottobre del 1917 in Russia, cioè la formazione di una nuova classe di padroni politici e lo schiacciamento dell'individuo nella macchina industriale del socialismo reale.

Da queste critiche ne venne la valutazione negativa di Mazzini sulla rivolta che portò alla Comune di Parigi del 1871. Mentre per Marx e Michail Bakunin quello della Comune era stato un primo tentativo di distruggere lo stato accentratore borghese realizzando dal basso un nuovo tipo di stato, Mazzini, legato al concetto di Stato-nazione romantico, invece criticò la Comune vedendo in essa la fine della nazione, la minaccia di uno smembramento della Francia. Per salvaguardare l'economia e allo stesso tempo per tutelare i più poveri, Mazzini punta su una forma di lavoro cooperativo: l'operaio dovrà guardare oltre una lotta basata solo sul salario ma promuovere spazi via via crescenti di economia sociale con elementi di «piena responsabilità e proprietà sull'impresa».

Mazzini puntava sul superamento in senso sociale e democratico del capitalismo imprenditoriale classico, anticipando in questo sia le teorie distribuzioniste sia le teorie che esaltano il valore dell'associazione tra i produttori. In *Doveri dell'uomo* scrisse:

> «Non bisogna abolire la proprietà perché oggi è di pochi; bisogna aprire la via perché i molti possano acquistarla. Bisogna richiamarla al principio che la renda legittima, facendo sì che solo il lavoro possa produrla.[65]»

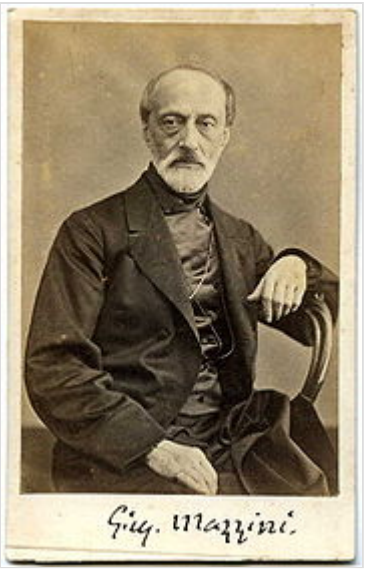
La sua influenza sulla prima fase del movimento operaio fu per questo molto importante e anche il fascismo, in particolare la sua corrente repubblicana e socializzatrice, si ispirerà al pensiero economico mazziniano come terza via corporativa tra il modello capitalista e quello marxista. La stessa visione idealista nazionale del Fascismo, come la sua missione per una nuova civilizzazione mediterranea fanno sì che lo stesso Mussolini parlerà del Fascismo come del mazzinianesimo del XX Secolo; nella stessa "Dottrina del fascismo", testo ufficiale dell'ideologia fascista, si sottolineava tale legame (G. Belardelli, Mazzini, Bologna 2010, pp. 33 e sgg).

Cospirazioni e fallimento dei moti mazziniani

I moti mazziniani, ispirati ad un'ideologia repubblicana e antimonarchica furono considerati sovversivi e quindi perseguitati da tutte le monarchie italiane dell'epoca. Per i governi costituiti i mazziniani altro non erano che terroristi e come tali furono sempre condannati.

«Trovai tutti persuasi che la Giovine Italia era pazzia; pazzia le sette, pazzie il cospirare, pazzie le rivoluzioncine fatte sino a quel giorno, senza capo né coda.»

(Massimo d'Azeglio, *Degli ultimi casi di Romagna*)



Mazzini in una fotografia con autografo scattata da Domenico Lama

Giovine Italia (1831)

«Su queste classi [...] così fortemente interessate al mantenimento dell'ordine sociale le dottrine sovversive della Giovine Italia non hanno presa. Perciò ad eccezione dei giovani presso i quali l'esperienza non ha ancora modificate le dottrine assorbite nell'atmosfera eccitante della scuola, si può affermare che non esiste in Italia se non un piccolissimo numero di persone seriamente disposte a mettere in pratica i principi esaltati di una setta inasprita dalla sventura.»

(Camillo Benso conte di Cavour[66])

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Giovine Italia***.

Busto di Mazzini a Central Park a New York

Nel 1831, Mazzini si trovava a Marsiglia in esilio dopo l'arresto e il processo subito l'anno prima in Piemonte a causa della sua affiliazione alla Carboneria. Non potendosi provare la sua colpevolezza infatti la polizia sabauda lo costrinse a scegliere tra il confino in un paesino del Piemonte e l'esilio. Mazzini preferì affrontare l'esilio e nel febbraio del 1831 passò in Svizzera, da qui a Lione e infine a Marsiglia. Qui entrò in contatto con i gruppi di Filippo Buonarroti e col movimento sansimoniano allora diffuso in Francia.

Con questi si avviò un'analisi del fallimento dei moti nei ducati e nelle Legazioni pontificie del 1831. Si concordò sul fatto che le sette carbonare avevano fallito innanzitutto per la contraddittorietà dei loro programmi e per l'eterogeneità delle classi che ne facevano parte. Non si era riusciti poi a mettere in atto un collegamento più ampio delle insurrezioni per le ristrettezze provinciali dei progetti politici, com'era accaduto nei moti di Torino del 1821 quand'era fallito ogni tentativo di collegamento con i fratelli lombardi. Infine bisognava desistere, come nel 1821, dal ricercare l'appoggio dei principi e, come nei moti del 1830|'30-1831|31, dei francesi.

Con la fondazione della Giovine Italia nel 1831 il movimento insurrezionale andava organizzato su precisi obiettivi politici: indipendenza, unità, libertà. Occorreva poi una grande mobilitazione popolare poiché la liberazione italiana non si poteva conseguire attraverso l'azione di pochi settari ma con la partecipazione delle masse. Rinunciare infine ad ogni concorso esterno per la rivoluzione: «La Giovine Italia è decisa a giovarsi degli eventi stranieri, ma non a farne dipendere l'ora e il carattere dell'insurrezione».[67]

Gli strumenti per raggiungere queste mete erano l'educazione e l'insurrezione. Quindi bisognava che la Giovane Italia perdesse il più possibile il carattere di segretezza, conservando quanto necessario a difendersi dalle polizie, ma acquistasse quello di società di propaganda, un'«associazione tendente anzitutto a uno

scopo di insurrezione, ma essenzialmente educatrice fino a quel giorno e dopo quel giorno».[68] - anche attraverso il giornale *La Giovine Italia*, fondato nel 1832 - del messaggio politico della indipendenza, dell'unità e della repubblica.

La bandiera della Giovine Italia

Negli anni 1833 e 1834, durante il periodo dei processi in Piemonte e il fallimento della spedizione di Savoia, l'associazione scomparve per quattro anni, ricomparendo solo nel 1838 in Inghilterra. Dieci anni dopo, il 5 maggio 1848, l'associazione fu definitivamente sciolta da Mazzini, che fondò al suo posto l'Associazione Nazionale Italiana.

Fallimento del moto in Savoia (1833)

Monumento a Giuseppe Mazzini a Torino

Entusiastiche adesioni al programma della Giovane Italia si ebbero soprattutto tra i giovani in Liguria, in Piemonte, in Emilia e in Toscana che si misero subito alla prova organizzando negli anni 1833 e 1834 una serie di insurrezioni che si conclusero tutte con arresti, carcere e condanne a morte. Nel 1833, organizza il suo primo tentativo insurrezionale che aveva come focolai rivoluzionari Chambéry, Torino, Alessandria e Genova dove contava vaste adesioni nell'ambiente militare.

Prima ancora che l'insurrezione iniziasse la polizia sabauda a causa di una rissa avvenuta fra i soldati in Savoia, scoprì e arrestò molti dei congiurati, che furono duramente perseguiti poiché appartenenti a quell'esercito sulla cui fedeltà Carlo Alberto aveva fondato la sicurezza del suo potere. Fra i condannati figuravano i fratelli Giovanni e Jacopo Ruffini, amico personale di Mazzini e capo della Giovine Italia di Genova, l'avvocato Andrea Vochieri e l'abate torinese Vincenzo Gioberti. Tutti subirono un processo dal tribunale militare, e dodici furono condannati a morte, fra questi anche il Vochieri, mentre Jacopo Ruffini pur di non tradire si uccise in carcere mentre altri riuscirono a salvarsi con la fuga.

Tentativo d'invasione della Savoia e moto di Genova (1834)

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Invasione della Savoia del 3 febbraio 1834****.*

Il fallimento del primo moto non fermò Mazzini, convinto che era il momento opportuno e che il popolo lo avrebbe seguito. Si trovava a Ginevra, quando assieme ad altri italiani e alcuni polacchi, organizzava un'azione militare contro lo stato dei Savoia. A capo della rivolta aveva messo il generale Gerolamo Ramorino, che aveva già preso parte ai moti del 1821, questa scelta però si rivelò un fallimento, perché il Ramorino si era giocato i soldi raccolti per l'insurrezione e di conseguenza rimandava continuamente la spedizione, tanto che quando il 2 febbraio 1834, si decise a passare con le sue truppe il confine con la Savoia, la polizia, ormai allertata da tempo, disperse i volontari con molta facilità.

Nello stesso tempo doveva scoppiare una rivolta a Genova, sotto la guida di Giuseppe Garibaldi, che si era arruolato nella marina da guerra sarda per svolgere propaganda rivoluzionaria tra gli equipaggi. Quando giunse sul luogo dove avrebbe dovuto iniziare l'insurrezione però, non trovò nessuno, e così rimasto solo, dovette fuggire. Fece appena in tempo a salvarsi dalla condanna a morte emanata contro di lui, salendo su una nave in partenza per l'America del Sud dove continuerà a combattere per la libertà dei popoli.

Mazzini, invece, poiché aveva personalmente preso parte alla spedizione con Ramorino, fu espulso dalla Svizzera e dovette cercare rifugio in Inghilterra. Lì continuò la propria azione politica attraverso discorsi pubblici, lettere e scritti su giornali e riviste, aiutando a distanza gli italiani a mantenere il desiderio di unità e indipendenza. Anche se l'insuccesso dei moti fu assoluto, dopo questi eventi la linea politica di Carlo Alberto mutò, temendo che reazioni eccessive potessero diventare pericolose per la monarchia.

L'incontro di Mazzini con Giuseppe Garibaldi nella sede della Giovine Italia

Tempesta del dubbio (1836)

> «La vita mi pesa, ma credo sia debito di ciascun uomo di non gettarla, se non virilmente o in modo che rechi testimonianza della propria credenza.»
>
> (Giuseppe Mazzini, lettera di risposta ad Angelo Usiglio, Londra, 1837)

Altri tentativi pure falliti si ebbero a Palermo, in Abruzzo, nella Lombardia austriaca, in Toscana. Il fallimento di tanti generosi sforzi e l'altissimo prezzo di sangue pagato fecero attraversare a Mazzini quella che egli chiamò *la tempesta del dubbio*, una fase di depressione, in cui, come in gioventù, come ricorda nelle *Note autobiografiche*, pensò anche al suicidio, da cui uscì religiosamente convinto ancora una volta della validità dei propri ideali politici e morali. Dall'esilio di Londra (1837), dopo essere stato espulso dalla Svizzera, riprese quindi il suo apostolato insurrezionale. Nello stesso periodo esce il saggio *La filosofia della musica* sulla rivista *L'italiano* pubblicata a Parigi.

Fratelli Bandiera (1844)

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Fratelli Bandiera***.

Nobili, figli dell'ammiraglio Francesco Bandiera e, a loro volta, ufficiali della Marina da guerra austriaca, aderirono alle idee mazziniane e fondarono una loro società segreta, l'Esperia[69] e con essa tentarono di effettuare una sollevazione popolare nel Sud Italia.

Il 13 giugno 1844, i fratelli Emilio e Attilio Bandiera partirono da Corfù (dove avevano una base allestita con l'ausilio del barese Vito Infante) alla volta della Calabria seguiti da 17 compagni, dal brigante calabrese Giuseppe Meluso e dal corso Pietro Boccheciampe. Il 15 marzo dello stesso anno era loro giunta infatti la notizia dello scoppio di una rivolta a Cosenza che essi credevano condotta nel nome di Mazzini. In realtà non solo la ribellione non aveva alcuna motivazione patriottica ma era già stata domata dall'esercito borbonico.

Il 16 giugno 1844 quando sbarcarono alla foce del fiume Neto, vicino a Crotone, appresero che la rivolta era già stata repressa nel sangue e al momento non era in corso alcuna ribellione all'autorità del re. Il Boccheciampe, appresa la notizia che non c'era alcuna sommossa a cui partecipare, sparì e andò al posto di polizia di Crotone per denunciare i compagni. I due fratelli vollero lo stesso continuare l'impresa e partirono per la Sila.

Esecuzione dei fratelli Bandiera a Cosenza

Subito iniziarono le ricerche dei rivoltosi ad opera delle guardie civiche borboniche, aiutate da comuni cittadini che credevano i mazziniani dei briganti; dopo alcuni scontri a fuoco, vennero catturati (meno il brigante Giuseppe Meluso, buon conoscitore dei luoghi, che riuscì a sfuggire alla cattura) e portati a Cosenza, dove i fratelli Bandiera con altri 7 compagni vennero fucilati nel Vallone di Rovito il 25 luglio 1844.

Il re Ferdinando II ringraziò la popolazione locale per il grande attaccamento dimostrato alla Corona e la premiò concedendo medaglie d'oro e d'argento e pensioni generose. «Mazzini, colpito da tanta fermezza e da tanta sventura, restò commosso da quell'efferata barbarie e celebrò la memoria di quei martiri in un opuscolo uscito a Parigi nel 1845».[70] Mazzini vedendo nel loro sacrificio la realizzazione dei propri ideali così scriveva in un opuscolo a loro dedicato:

> «Il martirio non è sterile mai. Il martirio per un'Idea è la più alta formula che l'Io umano possa raggiungere per esprimere la propria missione; e quando un giusto sorge di mezzo a' suoi fratelli giacenti ed esclama - ecco: questo è il vero, e io, morendo, l'adoro - uno spirito di nuova vita si trasfonde per tutta l'umanità [...]. I sagrificati di Cosenza hanno insegnato a noi tutti che l'uomo deve vivere e morire per le proprie credenze: hanno provato al mondo che gl'Italiani sanno morire: hanno convalidato per tutta l'Europa l'opinione che una Italia sarà. [...] Voi potete uccidere pochi uomini, ma non l'Idea. L'Idea è immortale.[71]»

Repubblica Romana (1849)

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Repubblica Romana (1849)***.

Dopo i moti del 1848-49, Mazzini fu a capo, con Aurelio Saffi e Carlo Armellini della Repubblica Romana, soppressa dalla reazione francese nel 1849. Fu l'ultima rivolta a cui Mazzini prese parte direttamente.

Bandiera della Repubblica Romana

Moto di Milano (1853) e sollevazione in Valtellina (1854)

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Rivolta di Milano (1853)***.

Ispirato al mazzinianesimo e alle ideologie socialiste fu il moto di Milano del 1853, a cui tuttavia Mazzini non prese parte, e che fallì; analoga sorte ebbe la rivolta in Valtellina dell'anno seguente. Dopo il fallimento dell'insurrezione in Valtellina nel 1854, Giuseppe Mazzini fuggì a Zurigo, dove alcuni amici lo aiutarono a prendere dimora segretamente nella tenuta di Wangensbach a Küsnacht.[72] Nel moto milanese si mise in luce Felice Orsini, che di lì a poco avrebbe rotto con Mazzini e organizzato l'attentato a Napoleone III, fermamente condannato dal genovese poiché risoltosi in una strage di cittadini innocenti.

Targa commemorativa presso la casa di campagna Wangensbach a Küsnacht ZH (Svizzera), dove Mazzini visse nel 1854

Spedizione di Sapri (1857)

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Spedizione di Sapri****.*

Il piano originale, secondo il metodo insurrezionale mazziniano, prevedeva di accendere un focolaio di rivolta in Sicilia dove era molto diffuso il malcontento contro i Borboni, e da lì estenderla a tutto il Mezzogiorno d'Italia. Successivamente invece si pensò più opportuno partendo dal porto di Genova di sbarcare a Ponza per liberare alcuni prigionieri politici lì rinchiusi, per rinforzare le file della spedizione e infine dirigersi a Sapri, che posta al confine tra Campania e Basilicata, era ritenuta un punto strategico ideale per attendere dei rinforzi e marciare su Napoli.

Carlo Pisacane

Il 25 giugno 1857 Carlo Pisacane s'imbarcò con altri ventiquattro sovversivi, tra cui Giovanni Nicotera e Giovan Battista Falcone, sul piroscafo di linea Cagliari, della Società Rubattino, diretto a Tunisi. Il 26 giugno sbarcò a Ponza dove, sventolando il tricolore, riuscì agevolmente a liberare 323 detenuti, poche decine dei quali per reati politici per il resto delinquenti comuni, aggregandoli quasi tutti alla spedizione. Il 28, il Cagliari ripartì carico di detenuti comuni e delle armi sottratte al presidio borbonico. La sera i congiurati sbarcarono a Sapri, ma non trovarono ad accoglierli quelle masse rivoltose che si attendevano. Anzi furono affrontati dalle falci dei contadini ai quali le autorità borboniche avevano per tempo annunziato lo sbarco di una banda di ergastolani evasi dall'isola di Ponza.

Il 1º luglio, a Padula vennero circondati e 25 di loro furono massacrati dai contadini. Gli altri, per un totale di 150, vennero catturati e consegnati ai gendarmi. Pisacane, con Nicotera, Falcone e gli ultimi superstiti, riuscirono a fuggire a Sanza dove furono ancora aggrediti dalla popolazione: perirono in 83; Pisacane e Falcone si suicidarono con le loro pistole, mentre quelli scampati all'ira popolare furono poi processati nel gennaio del 1858. Condannati a morte, furono graziati dal Re, che tramutò la pena in ergastolo.

La spedizione avrebbe anche dovuto venir supportata da una sollevazione a Genova, da attuarsi la notte tra il 28 e il 29 giugno, la quale però fallì per l'esiguità dei partecipanti e la confusione delle direttive: lo stesso Mazzini dispose rompete le righe. A Livorno invece il 30 giugno i repubblicani, comandati da Marino Giurovich, tentarono l'insurrezione: male armati e forse anche traditi, gli insorti furono sconfitti in breve, e caddero in 16, di cui sette fucilati per la strada appena fatti prigionieri dalle guardie del Granduca.

Senso dell'impresa

Pur essendo quella di Sapri un'impresa tipicamente mazziniana, condotta «senza speranza di premio», in effetti essa rispondeva alle idee politiche di Pisacane che si era allontanato dalla dottrina del Maestro per accostarsi a un socialismo libertario espresso dalla formula "Libertà e associazione". Contrariamente a Mazzini che riguardo alla questione sociale proponeva una soluzione interclassista solo dopo aver risolto il problema unitario, Pisacane pensava infatti che per arrivare ad una rivoluzione patriottica unitaria e nazionale occorresse prima risolvere la questione contadina che era quella della riforma agraria. Come lasciò scritto nel suo testamento politico in appendice al *Saggio sulla rivoluzione*, «profonda mia convinzione di essere la propaganda dell'idea una chimera e l'istruzione popolare un'assurdità. Le idee nascono dai fatti e non questi da quelle, ed il popolo non sarà libero perché sarà istrutto, ma sarà ben tosto istrutto quando sarà libero».

Vicino agli ideali mazziniani era Pisacane invece quando aggiungeva nello stesso scritto che quand'anche la rivolta fallisse «ogni mia ricompensa io la troverò nel fondo della mia coscienza e nell'animo di questi cari e generosi amici... che se il nostro sacrificio non apporta alcun bene all'Italia, sarà almeno una gloria per essa aver prodotto figli che vollero immolarsi al suo avvenire».[73] La spedizione fallita ebbe in effetti il merito di riproporre all'opinione pubblica italiana la questione napoletana, la liberazione cioè del Mezzogiorno italiano dal malgoverno borbonico che il politico inglese William Ewart Gladstone definiva «negazione di Dio eretta a sistema di governo». Infine il tentativo di Pisacane sembrava riproporre la possibilità di un'alternativa democratico-popolare come soluzione al problema italiano: era un segnale d'allarme che costituì per il governo di Vittorio Emanuele II uno stimolo ad affrettare i tempi dell'azione per realizzare la soluzione diplomatico militare dell'unità italiana.

Appoggio a Garibaldi e ultimi tentativi

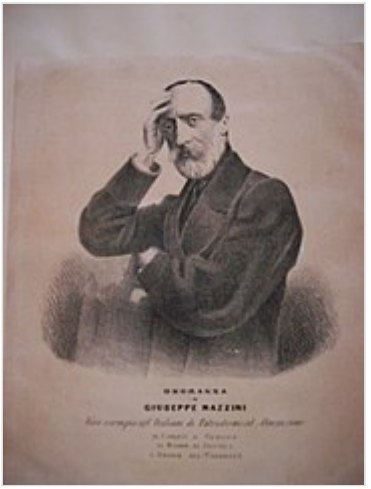
Mazzini appoggiò moralmente la spedizione dei Mille di Giuseppe Garibaldi, che egli considerava una valida opposizione a Cavour. Dopo l'Unità riprese la lotta repubblicana, ma le persecuzioni della polizia sabauda e le condizioni di salute limitarono i suoi ultimi tentativi.

Controversie

Conflitto con Cavour

Giuseppe Mazzini, che dopo la sua attività cospirativa degli anni 1827-1830 fu esiliato dal governo piemontese a Ginevra, fu uno strenuo oppositore della guerra di Crimea, che costò un'ingente perdita di soldati al regno sardo. Egli rivolse un appello ai militari in partenza per il conflitto:

> «Quindicimila tra voi stanno per essere deportati in Crimea. Non uno forse tra voi rivedrà la propria famiglia. Voi non avrete onore di battaglie. Morrete, senza gloria, senza aureola, di splendidi fatti da tramandarsi per voi, conforto ultimo ai vostri cari. Morrete per colpa di governi e capi stranieri. Per servire un falso disegno straniero,



Stampa raffigurante Mazzini con l'epitaffio della tomba a Staglieno

l'ossa vostre biancheggeranno calpestate dal cavallo del cosacco, su terre lontane, né alcuno dei vostri potrà raccoglierle e piangervi sopra. Per questo io vi chiamo, col dolore dell'anima, "deportati".»

(Giuseppe Mazzini[74])

Quando nel 1858, Napoleone III scampò all'attentato teso da Felice Orsini e Giovanni Andrea Pieri, il governo di Torino incolpò Mazzini (Cavour lo avrebbe definito "il capo di un'orda di fanatici assassini"[75] oltreché "un nemico pericoloso quanto l'Austria"),[76] poiché i due attentatori avevano militato nel suo Partito d'Azione. Secondo Denis Mack Smith, Cavour aveva in passato finanziato i due rivoluzionari a causa della loro rottura con Mazzini e, dopo l'attentato a Napoleone III e la conseguente condanna dei due, alla vedova di Orsini fu assicurata una pensione.[77]

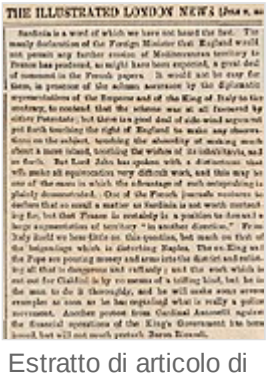
Cavour al riguardo fece anche pressioni politiche sulla magistratura per far giudicare e condannare la stampa radicale.[78] Egli, inoltre, favorì l'agenzia Stefani con fondi segreti sebbene lo Statuto vietasse privilegi e monopoli ai privati.[79] Così l'agenzia Stefani, forte delle solide relazioni con Cavour divenne, secondo il saggista Gigi Di Fiore, un fondamentale strumento governativo per il controllo mediatico nel Regno di Sardegna.[80] Mazzini, intanto, oltre ad aver condannato il gesto di Orsini e Pieri, espose un attacco nei confronti del primo ministro, pubblicato sul giornale *Italia del popolo*:

«Voi avete inaugurato in Piemonte un fatale dualismo, avete corrotto la nostra gioventù, sostituendo una politica di menzogne e di artifici alla serena politica di colui che desidera risorgere. Tra voi e noi, signore, un abisso ci separa. Noi rappresentiamo l'Italia, voi la vecchia sospettosa ambizione monarchica. Noi desideriamo soprattutto l'unità nazionale, voi l'ingrandimento territoriale.»

(Giuseppe Mazzini[81])

Timori di Mazzini per la cessione della Sardegna

Mazzini temeva che Cavour, dopo la cessione della Savoia e di Nizza, potesse cedere anche la Sardegna, una delle cosiddette "*tre Irlande*",[82][83] sulla base di altri supposti accordi segreti di Cavour con la Francia, in cambio di una definitiva unificazione italiana, accordi che preoccupavano anche l'Inghilterra, la quale era intervenuta presso Cavour per avere rassicurazioni sul fatto che non sarebbe stato ceduto altro territorio italiano alla Francia:


THE ILLUSTRATED LONDON NEWS

Estratto di articolo di giornale inglese

«Il 22 maggio 1860, Lord John Russell commentava a Sir James Hudson, in Torino, di dire al Conte di Cavour, che il Governo inglese, informato di un disegno per la cessione della Sardegna alla Francia, protestava e chiedeva promessa formale di non cedere territorio italiano. Il dispaccio era comunicato il 26 a Cavour.»

(da *Scritti editi e inediti di Giuseppe Mazzini*, per cura della Commissione editrice degli scritti di Giuseppe Mazzini, Roma, 1884, vol. XIII[84])

Riguardo alla cessione della Sardegna alla Francia, Mazzini affermava anche:

> «[...] [L]'opposizione minacciosa dell'Inghilterra e la nostra, possono renderlo praticamente impossibile.»
>
> (da *Scritti editi ed inediti di Giuseppe Mazzini*, per cura della Commissione editrice degli scritti di Giuseppe Mazzini, Roma, 1884, vol. XIII)

Alcune affermazioni di Giovanni Battista Tuveri, esponente del cattolicesimo federalista, deputato per due volte al Parlamento Subalpino e amico di Mazzini, confermano la possibilità di accordi segreti relativi alla cessione della Sardegna alla Francia per una definitiva unificazione del resto della penisola:

> «Vicino a Mazzini ed a Cattaneo, ma con una propria originalità di pensiero, il Tuveri fu sempre fedele alle sue convinzioni federaliste o, in mancanza di meglio, autonomiste, né esitò ad impegnarsi nell'azione pratica quando nel 1860-61 circolò insistente la voce che Cavour, dopo Nizza e la Savoia, intendesse cedere alla Francia anche la Sardegna.[85]»

Anche il giornale britannico "The Illustrated London News" del 27 luglio 1861 citava l'inopportunità di cedere la Sardegna alla Francia, commento che aveva suscitato reazioni nella stampa francese e fatto suggerire altre ipotesi.[86]

Ruolo storico di Mazzini

Mazzini nel 1846

Mazzini suscitò «continuamente energie, affascinò per quarant'anni ogni ondata di gioventù [...] e intanto gli anziani gli sfuggivano».[87] Quasi tutti i grandi personaggi del Risorgimento aderirono al mazzinianesimo ma pochi vi restarono. Il contenuto religioso profetico del pensiero del Maestro, in un certo modo rivelatore di una nuova fede, imbrigliava l'azione politica. Mazzini infatti non aveva «la duttilità e la mutevolezza necessaria per dominare e imprigionare razionalmente le forze». Per questo occorreva una capacità di compromesso politico propria dell'uomo di governo come fu Cavour; «[i]l compito di Mazzini fu invece quello di creare l'"animus"». Quando sembrava che il problema italiano non avesse via d'uscita «ecco per opera sua la gioventù italiana sacrificarsi in una suprema protesta. I sacrifici parevano sterili», ma invece risvegliavano l'opinione pubblica italiana e europea. La tragedia della Giovine Italia «impose il problema italiano a una sempre più vasta sfera d'Italiani: che reagì sì con un programma più moderato ma infine entrò in azione e quegli stessi ex mazziniani che avevano rinnegato il Maestro aderendo al moderatismo riformista alla fine dovettero abbandonare ogni progetto federalista e acconsentire all'entusiasmo popolare suscitato dalle idee mazziniane di un riordinamento unitario italiano».[88]

Le idee politiche di Mazzini furono alla base della nascita del Partito Repubblicano Italiano nel 1895. Tramite la Costituzione della Repubblica Romana, ispirata al mazzinianesimo e considerata un modello per molto tempo, fu uno dei pensatori le cui idee furono alla base della Costituzione Italiana del 1948. Inoltre ebbe una grande influenza anche fuori dall'Italia: politici occidentali come Thomas Woodrow Wilson (con i

suoi Quattordici Punti) e David Lloyd George e molti leader post-coloniali tra i quali Gandhi, Golda Meir, David Ben-Gurion, Nehru e Sun Yat-sen consideravano Mazzini il proprio maestro e il testo mazziniano Dei doveri dell'uomo come la propria "Bibbia" morale, etica e politica.[89]

Mazzini conteso tra fascismo e antifascismo

Mazzini sul letto di morte

L'eredità ideale e politica del pensiero di Giuseppe Mazzini è stata a lungo oggetto di dibattito tra opposte interpretazioni, in particolare durante il Fascismo e la Resistenza. Già nel settembre 1922, prima dell'avvento del fascismo, il cinquantenario della sua morte fu celebrato con una serie di francobolli. In seguito, nel Ventennio fascista Mazzini fu oggetto di citazioni in libri, articoli, discorsi, fino al punto d'essere considerato una sorta di precursore del regime di Mussolini.[90] Secondo un appunto diaristico (intitolato "Ripresa mazziniana") di Giuseppe Bottai, però, l'utilizzo che ne fece Mussolini fu sempre strumentale.[91]

La popolarità di Mazzini durante il periodo fascista è dovuta anche ai numerosi repubblicani che confluirono nei Fasci di combattimento, iniziando il loro percorso di avvicinamento a Mussolini durante la battaglia interventista, soprattutto nelle aree dove maggiore era la presenza del PRI, cioè in Romagna e nelle Marche. Nel 1917, sulle pagine de *L'Iniziativa*, l'organo di stampa del PRI, si guardava a Mussolini come al «magnifico bardo del nostro interventismo».[92]

Particolare fu il caso di Bologna, città in cui i repubblicani Pietro Nenni, Guido e Mario Bergamo presero parte attivamente nel 1919 alla fondazione del primo Fascio di combattimento emiliano per poi abbandonarlo poco dopo diventando avversari del fascismo. Tra i più famosi repubblicani che aderirono al fascismo vi furono Italo Balbo (che si era laureato con una tesi su "Il pensiero economico e sociale di Mazzini" e del quale lo storico Claudio Segrè ha scritto: «Balbo, prima di aderire al Fascismo nel '21, esitò a lasciare i repubblicani fino all'ultimo momento e considerò la possibilità di mantenere la doppia iscrizione»[93]), Curzio Malaparte e Berto Ricci, che nel fascismo vedeva la perfetta sintesi fra «la Monarchia di Dante e il Concilio di Mazzini».[94]

Monumento a Mazzini, Venezia, Calle larga Mazzini

L'intellettuale mazziniano Delio Cantimori, nella prima fase del suo percorso politico che lo portò prima ad aderire al fascismo poi al comunismo, considerava il fascismo «compimento della rivoluzione nazionale iniziatasi con il Risorgimento, che doveva riuscire dove il processo risorgimentale e il cinquantennio successivo avevano fallito: nell'inserimento e nell'integrazione delle masse nello stato nazionale, nella creazione di una più vera democrazia, ben diversa dal "parlamentarismo" e lontana dall'"affarismo", dal "particolarismo", dall'"inerzia" che avevano caratterizzato l'Italia liberale».[95] Inizialmente la tesi delle origini risorgimentali del fascismo fu fatta propria anche dai comunisti: nel 1931 Palmiro Togliatti, polemizzando con il movimento Giustizia e Libertà e il suo fondatore Carlo Rosselli, in un articolo su *Lo Stato operaio* criticò il Risorgimento e indicò in Mazzini un precursore del fascismo:[96]

> «La tradizione del Risorgimento vive quindi nel fascismo, ed è stata da esso sviluppata fino all'estremo. Mazzini, se fosse vivo, plaudirebbe alle dottrine corporative, né ripudierebbe i discorsi di Mussolini su "la funzione dell'Italia nel mondo". La rivoluzione antifascista non potrà essere che una rivoluzione "contro il Risorgimento", contro la sua ideologia, contro la sua politica, contro la soluzione che esso ha dato al problema della unità dello Stato e a tutti i problemi della vita nazionale.[97]»

La stessa posizione fu assunta nel 1933 da Giorgio Amendola, durante il confino a Ponza, nel primo di due corsi sul Risorgimento tenuti per i confinati, per poi rivedere tale impostazione nel secondo corso, dopo la svolta unitaria del 1934 (che segnò l'inizio della politica del fronte popolare con la conclusione di un "patto d'unità d'azione" con i socialisti), allorché insistette sulle origini risorgimentali del movimento operaio.[98]

I fascisti, inoltre, rivendicavano una continuità con il pensiero mazziniano anche riguardo all'idea di patria, alla concezione spirituale della vita, all'importanza dell'educazione di massa come strumento per creare un "uomo nuovo" e a una dottrina economica ispirata alla collaborazione tra le classi sociali.[99] Lo storico Massimo Baioni scrive a proposito della contemporanea celebrazione nel 1932 del 50º anniversario della morte di Garibaldi e del decennale della Marcia su Roma: «Le principali manifestazioni del 1932 sembravano confermare il nesso tra il bisogno di presentare il fascismo come erede delle migliori tradizioni nazionali e la volontà non meno forte ad enfatizzarne le componenti moderne, che avrebbero dovuto distinguerlo come originale esperimento politico e sociale».[100]

Negli anni della Resistenza (1944-1945) la situazione si complica maggiormente: il fascismo della Repubblica Sociale Italiana "intensificò naturalmente i richiami a Mazzini: ad esempio la data del giuramento della Guardia nazionale repubblicana venne fissata il 9 febbraio, giorno della proclamazione, quasi un secolo prima, della Repubblica romana che aveva avuto alla sua testa il «triumviro» Mazzini",[101][102] ma anche gli antifascisti, in particolare i partigiani di Giustizia e Libertà di Carlo Rosselli, iniziano a richiamarsi sempre più apertamente al rivoluzionario genovese. Proprio Rosselli scrisse nel 1931 a uno studioso inglese: «Agiamo nello spirito di Mazzini, e sentiamo profondamente la continuità ideale fra la lotta dei nostri antenati per la libertà e quella di oggi».[103]

A seguito della caduta del fascismo e dell'armistizio di Cassibile, a partire dal 1943 la lotta contro il nazifascismo vide la partecipazione dei repubblicani (il cui partito era stato sciolto dal Regime nel 1926) anche attraverso la formazione di proprie unità partigiane denominate Brigate Mazzini.[104] Anche un comandante partigiano, proposto per la medaglia d'oro al valor militare, Manrico Ducceschi, ispirò la sua azione all'ideologia mazziniana adottando in onore di Mazzini il nome di battaglia di "Pippo", lo stesso pseudonimo usato dal patriota genovese.[105]

Opere

- *Atto di fratellanza della Giovane Europa (1834)*, in Giuseppe Mazzini, *Edizione nazionale degli scritti.*, Imola, s.e., 1908, vol. 4, pag. 3.
- *Dei doveri dell'uomo. Fede e avvenire*, a cura di Paolo Rossi; Ugo Mursia Editore, 2008. ISBN 978-88-425-4172-1.
- *Doveri dell'Uomo* 2011 Editori Riuniti university press - Roma ISBN 978-88-6473-039-4.
- *Pensieri sulla democrazia in Europa*, trad. a cura di Salvo Mastellone, Feltrinelli, Milano, 2010, ISBN 978-88-07-82176-9.

- Andrea Tugnoli (a cura di), *La pittura moderna in Italia*, Bologna, CLUEB, 1993, SBN IT\ICCU\UBO\0069218.

Edizione nazionale delle opere

- *Scritti editi ed inediti (Edizione nazionale degli scritti di Giuseppe Mazzini)*, Cooperativa Tipografico-editrice Paolo Galeati, Imola 1906-1943, voll. 94 (tutti i 94 volumi si trovano digitalizzati su Internet Archive) *ad es. qui il vol. 1*.

Antologia di scritti

- *Dal Risorgimento all'Europa* Mursia ISBN 9788842548447

Periodici diretti da Giuseppe Mazzini

- *L'apostolato popolare*
- *Il nuovo conciliatore*
- *L'educatore*
- Pensiero ed azione
- *Le Proscrit. Journal de la République Universelle*
- *Il tribuno*

Monumenti e opere intitolate a Mazzini

- Monumento a Giuseppe Mazzini (Firenze)
- Stazione di Bologna Mazzini

Filmografia

- *Viva l'Italia* di Roberto Rossellini (1961). Film incentrato sulla spedizione dei Mille.
- *Giuseppe Mazzini*, sceneggiato RAI, regia di Pino Passalacqua (1972).
- *Il generale*, sceneggiato RAI, regia di Luigi Magni (1987). Mazzini è interpretato da Flavio Bucci.
- *Noi credevamo* di Mario Martone (2010). Mazzini è interpretato da Toni Servillo.
- *Anita Garibaldi*, miniserie di Rai 1 (2012); interpretato da Alessandro Lombardo.
- *L'alba della libertà*, cortometraggio, regia di Emanuela Morozzi (2012).

Note

1. ^ *La Civiltà cattolica*, Volume 2; Volume 18, La Civiltà Cattolica, 1901 p. 264.
2. «La politica acquista pathos religioso, e sempre più col procedere del secolo... la nazione diventa patria: e la patria la nuova divinità del mondo moderno. Nuova divinità e come tale sacra.» in F. Chabod, *L'idea di nazione*, Laterza, Bari 1967
3. ^ Da *Dei doveri dell'uomo - Fede e avvenire*, a cura di Paolo Rossi, Mursia, Milano 1965-1984
4. *L'uomo nuovo* in Indro Montanelli, *L'Italia giacobina e carbonara*, Rizzoli, Milano 1972
5. ^ *Susanne Schmid, Michael Rossington, The Reception of P.B. Shelley in Europe*.

6. ^ Citato nell'*Edizione nazionale degli Scritti di Giuseppe Mazzini* a cura della Commissione per l'edizione nazionale degli Scritti di Giuseppe Mazzini, Cooperativa tipografico-editrice P. Galeati, 1926; per la citazione vedi anche:
    - *Memoriale Mazzini-Domus Mazziniana* (**PDF**).;
    - Introduzione a Jessie White Mario, *Vita di Giuseppe Mazzini su Castelvecchi Editore*.;
    - Giuseppe Santonastaso, *Edgar Quinet e la religione della libertà*, pag. 156, edizioni Dedalo, 1968;
    - Francesco Felis, *Italia unità o disunità? Interrogativi sul federalismo*, Armando editore, 2013, pag. 7.
7. ^ *Comune di Savona*.
8. ^ *Liguria magazine* (archiviato dall'url originale il 25 gennaio 2012).
9. ^ Gilles Pécout, *Il lungo Risorgimento: la nascita dell'Italia contemporanea (1770-1922)*, Pearson Italia S.p.a., 1999 p. 101
10. ^ *Patria, nazione e stato tra unità e federalismo. Mazzini, Cattaneo e Tuveri*, CUEC, University Press-Ricerche storiche, 2007 ISBN 88-8467-381-X
11. ^ La tesi del figlio sicuramente di Mazzini è sostenuta in Bruno Gatta, *Mazzini una vita per un sogno*, Guida Editori, 2002, p. 102. Il dubbio invece che si trattasse veramente di un figlio di Mazzini è espresso in Luigi Ambrosoli (*Giuseppe Mazzini: una vita per l'unità d'Italia*, ed. P. Lacaita, 1993): «Ma proprio il ritardo con cui venne comunicata a Mazzini la notizia della morte di Adolphe fa sorgere qualche dubbio sulla supposizione, per le altre ragioni accennate ben fondata, che si trattasse di suo figlio». Dubbi simili vengono riportati in Salvo Mastellone, *Mazzini e la "Giovine Italia"*, 1831-1834, Volume 2, Domus Mazziniana, 1960 («D'altra parte, è da aggiungere che nelle lettere inedite a Ollivier, che pubblichiamo, Mazzini, pur parlando di Giuditta come della propria amica, se accenna ad Adolphe come figlio di Giuditta, non allude al bambino come proprio figlio: ...»)
12. ^ Giuseppe Monsagrati, *Domenico Barberis*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 72, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2008.
13. ^ *Mazzini a Londra*.
14. ^ È l'autrice del romanzo gotico *Frankenstein (Frankenstein: or, The Modern Prometheus)*, pubblicato nel 1818. Curò le edizioni delle poesie del marito Percy Bysshe Shelley, poeta romantico e filosofo. Era figlia della filosofa Mary Wollstonecraft, antesignana del femminismo, e del filosofo e politico William Godwin.
15. ^ *Susanne Schmid, Michael Rossington, The Reception of P.B. Shelley in Europe*.
16. ^ Miranda Seymour, *Mary Shelley*, capitolo 32
17. ^ Poema in trecento versi: v. G. Pioli, *L'ispirazione mazziniana nella letteratura inglese*, Conscentia, 10 marzo 1922, p. 3, in *MemoriaWeb* (**PDF**). - Trimestrale dell'Archivio storico del Senato della Repubblica - n. 36 (Nuova Serie), giugno 2022, ASSR, *Archivio giobertiano. Raccolta di Antonio Bruers*, serie 3, s.serie 1, s.s.serie 5, fasc. 1 "Nel cinquantenario della morte di Giuseppe Mazzini. Anno 1922" (10 marzo - ottobre 1922) p. 43.
18. ^ *Giuseppe Mazzini, il cospiratore senza segreti*.
19. ^ Lettere di Mazzini ad Aurelio Saffi e alla famiglia Crauford - Giuseppe Mazzatinti - Soc. Ed. Dante Alighieri - 1906 - [1] (https://archive.org/stream/letteredigiusep00saffgoog#page/n11/mode/2up)
20. ^ Politica e storia - Filippo Buonarroti e altri studi - di Pia Onnis Rosa - Edizioni di storia e letteratura - Roma 1971 - pag. 467 [2] (https://books.google.it/books?id=HnuFv0avDEAC&pg=PA467&lpg=PA467&dq=MAZZINI+E+STANSFELD&source=bl&ots=zvTX1NXo0G&sig=brt9ag6ZrHf1bv-aAsnm6mqgcR0&hl=it&sa=X&ved=0ahUKEwj76ZOq0u_SAhXChiwKHUrJDE4Q6AEIHzAB#v=onepage&q=MAZZINI%20E%20STANSFELD&f=false)
21. ^ *Mazzini «pavese» e l'Unità d'Europa*.
22. ^ *Quando Mazzini scatenò il patatrac sognando la Repubblica*.

23. ^ *MAZZINI, GIUSEPPE*, su *pbmstoria.it*. URL consultato il 17 luglio 2013 (archiviato dall'url originale il 1º agosto 2013).
24. ^ *Di lei disse: "riuscirà a fare più che non venti uomini messi assieme". P. L. Bagatin (a cura di), Jessie White Mario, Le inchieste sociali, Cornuda, Antilia, 2015, pag. VIII*.
25. ^ *I. Biagianti, Jessie White, biografa di Alberto Mario, in P. L. Bagatin (a cura di), Alberto Mario nel I centenario della morte. Atti del convegno nazionale di studio. Comune di Lendinara. Comitato per il I centenario della morte di Alberto Mario, Lendinara, 1984, pag. 85, ma anche P. L. Bagatin (a cura di), Jessie White Mario, Le inchieste sociali, cit. pag. XI-XII*.
26. ^ *Legnago a Giuseppe Mazzini*, Grafiche Stella, S. Pietro di Legnago (Verona) 2005, p. 51.
27. ^ *Jessie White, Della vita di Alberto Mario, in P. L. Bagatin (a cura di), Tra Risorgimento e nuova Italia, Alberto Mario,un repubblicano federalista, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 2000, pagg. 469-474*.
28. ^ *Giacomo Scarpelli, La scimmia, l'uomo e il superuomo. Nietzsche: evoluzioni e involuzioni*.
29. ^ *Pensiero di Mazzini*, su *brigantaggio.net*.
30. ^ *1946: la Repubblica nasce nel nome di Mazzini*, su *pri.it*. URL consultato il 20 giugno 2012 (archiviato dall'url originale il 7 gennaio 2014).
31. ^ Carducci scrisse una famosa lirica intitolata *Mazzini* i cui versi finali sono rimasti nella storia: «E un popol morto dietro a lui si mise. / Esule antico, al ciel mite e severo / Leva ora il volto che giammai non rise, / - Tu sol - pensando - o ideal, sei vero».
32. ^ La stessa semplice scritta volle Giovanni Spadolini, politico e storico repubblicano, sulla propria tomba a Firenze.
33. ^ Si veda: "Il Bussante", a cura di L. P. Gaja, C. Muscato, M. Neri, con la prefazione del Gran Maestro Stefano Bisi; Ed. Jouvence, Marzo 2015; pp.110.
34. ^ *La stanza di Montanelli - L'unità d' Italia e la Massoneria*.
35. ^ *Giuseppe Mazzini massone?*.
36. ^ Testimonianze di alcuni personaggi storici indicano che per Mazzini e per il suo progetto Risorgimentale era necessaria la pubblicità derivante dall'appartenenza a delle associazioni anche segrete. Nei ''Doveri dell''uomo'' *G. Padulo, Il potere della massoneria da Mazzini e Cavour ai nostri giorni, in Questione Giustizia, 3/7/2021*., ed in una corrispondenza dello stesso Mazzini, entrambi citati nell'opera dello studioso Luigi Polo Friz (Luigi Polo Friz, *La massoneria italiana nel decennio post unitario: Lodovico Frapolli*, Franco Angeli, 1998 p.151 e sgg) fanno ritenere che verosimilmente Mazzini, a differenza di altri celebri personaggi dell'epoca, come Garibaldi, non sia mai stato affiliato alla massoneria, anche se questa ha ripreso molti degli ideali mazziniani, simili ai suoi.
37. ^ Non è dato sapere se il massone Giuseppe Mazzini fu messo, o si mise, in sonno, o se addirittura venne espulso dall'Ordine Massonico per determinate ragioni.
38. ^ *Storia della Massoneria in Italia. L'influenza di Giuseppe Mazzini nella Massoneria Italiana* (archiviato dall'url originale il 7 gennaio 2014).
39. ^ A.Desideri, *Storia e storiografia*,Vol. II, pag. 333, Ed. D'Anna, Messina-Firenze 1997
40. ^ «Gli sconvolgimenti operati dalla Rivoluzione francese avevano fatto dubitare a molti uomini della razionalità della storia, così altamente proclamata nel secolo precedente. L'unica alternativa allo scetticismo parve allora la fede in una forza arcana operante provvidenzialmente nella storia» in A. Desideri, *Ibidem*
41. ^ «S'identificò la storia della civiltà con la storia della religione, e si scorse una forza provvidenziale non solo nelle monarchie, ma sin nel carnefice, che non potrebbe sorgere e operare nella sua sinistra funzione se non lo suscitasse, a tutela della giustizia, Iddio: tanto è lungi dall'essere operatore e costruttore di storia l'arbitrio individuale e il raziocino logico». Adolfo Omodeo, *L'età del Risorgimento italiano*, pag. 24, Napoli, 1955

42. ^ «Così il genere umano è in gran parte naturalmente servo e non può essere tolto da questo stato altro che soprannaturalmente... senza il cristianesimo, niente libertà generale. e senza il papa non si dà vero cristianesimo operoso, potente, convertitore, rigeneratore, conquistatore, perfezionante.» (cfr. J. De Maistre, *Il Papa*, trad. di T. Casini, Firenze 1926)
43. ^ G. Mazzini, *Fede e avvenire*, At the University Press, 1921 p.51
44. *G. Mazzini, Fede e avvenire*.
45. ^ «Egli aveva una visione utopica, romantica e anche sincretistica della religione, che egli considerava come il contributo, in termini di princìpi universali, delle varie confessioni e fedi alla storia collettiva.» *Senato.it* (archiviato dall'url originale il 12 aprile 2008).
46. Doveri dell'uomo, Il
47. ^ G. Mazzini, *Dei doveri dell'uomo*
48. ^ Fusatoshi Fujisawa, *La terza Roma. Dal Risorgimento al Fascismo*, Tokyo, 2001.
49. ^ *Mazzini il patriota scomodo*.
50. ^ *Arturo Reghini a metà strada tra fascismo e massoneria*.
51. ^ «Noi dissentivamo su diversi punti: sulle idee religiose, ch'ei non guardava, errore comune al più, se non attraverso le credenze consunte e perciò tiranniche dell'oggi; sul cosiddetto *socialismo*, che riducevasi a una mera questione di parole dacché i sistemi esclusivi, assurdi, immorali delle sétte francesi erano ad uno ad uno da lui respinti e sulla vasta idea sociale fatta oggimai inseparabile in tutte le menti d'Europa dal moto politico io andava forse più in là di lui: sopra una o due cose delle minori spettanti all'ordinamento della futura milizia; e talora sul modo d'intendere l'obbligo che abbiamo tutti di serbar fede al Vero. Ma il differire di tempo in tempo sui modi d'antivedere l'avvenire non ci toglieva d'essere intesi sulle condizioni presenti e sulla scelta dei rimedi» (Giuseppe Mazzini su Carlo Pisacane)
52. ^ Lettera a Ernesto Forte Londra 23 gennaio 1867
53. ^ «Noi crediamo in una serie infinita di reincarnazioni dell'anima, di vita in vita, di mondo in mondo, ciascuna delle quali rappresenta un miglioramento ulteriore…» (Mazzini, in E. Bratina, *op. cit.*, pag. 70); «La vita d'un'anima è sacra, in ogni suo periodo: nel periodo terreno come negli altri che seguiranno; bensì, ogni periodo dev'esser preparazione all'altro, ogni sviluppo temporale deve giovare allo sviluppo continuo ascendente della vita immortale che Dio trasfuse in ciascuno di noi e nella umanità complessiva che cresce con l'opera di ciascuno di noi» (*Dei doveri dell'uomo*, II),
54. ^ *Leggeva Dumas e i testi buddisti Il volto inaspettato di Mazzini*.
55. ^ Il Foscolo, che scriveva di aver visto da giovinetto a Venezia un "libercolo" attribuito a Gioacchino, in cui erano indicati i papi futuri, affermava che la fama dell'abate era "santissima" fin dalla fine del sec. XVI, tanto che il filosofo francese Montaigne (1533-1592), desiderava di poter vedere questa "meraviglia": «le livre de Joachim Abbé Calabrois, qui prédisait tous les papes futurs, leurs noms et formes»,
56. ^ G. da Fiore, *Concordia Veteris et Novi testamenti*, VI, 16
57. ^ Bianca Rosa, *Gli appunti manoscritti di Giuseppe Mazzini*, Impronta, Torino 1977
58. ^ Roland Sarti, *Giuseppe Mazzini. La politica come religione civile*, con postfazione di Sauro Mattarelli, Roma-Bari, Laterza, 2000
59. A.Omodeo, Introduzione a G. Mazzini, *Scritti scelti*, Mondadori, Milano 1934
60. ^ Mattarelli, Sauro, "Duties and rights in the thought of Giuseppe Mazzini" in *Journal of Modern Italian Studies*, 13, no. 4 (December 2008): 480-485.
61. ^ «L'Italia trionferà quando il contadino cambierà spontaneamente la marra con il fucile». in C. Pisacane, *Saggio sulla rivoluzione*, ed. Universale Economica, Milano 1956
62. ^ *Mazzini: comunismo vuol dire dittatura*.
63. ^ *Il "Manifesto" di Marx? Scritto contro Mazzini*.
64. ^ *Doveri dell'uomo*, capitolo XI, punto 3°

65. ^ G. Mazzini, *Doveri dell'uomo*, cap.XI (in Andrea Baravelli, *L'Italia liberale*, ArchetipoLibri, 2011 p.114
66. ^ A. Gacino-Canina, *Economisti del Risorgimento*, Torino, UTET, 1953.
67. ^ G. Mazzini, *Istruzione generale per gli affiliati nella Giovine Italia* in *Scritti editi e inediti*, II, Imola, 1907.
68. ^ G. Mazzini, *op. cit.*
69. ^ Nome col quale i greci indicavano l'Italia antica
70. ^ Luigi Stefanoni, *Giuseppe Mazzini: notizie storiche ...*, Presso L'Editore Carlo Barbini, 1863, p. 88
71. ^ Giuseppe Mazzini, *Ricordi dei fratelli Bandiera e dei loro compagni di martirio in Cosenza il 25 luglio 1844: Documentati colla loro corrispondenza*, Dai torchi della Signora Lacombe, 1845
72. ^ Giannino Bettone, *Mazzini a Küsnacht. In: Pensiero Mazziniano*, su *a cura del Centro di Studi Italiani per la Svizzera, Zurigo*, Torino, 15 marzo 1959, pp. 3-4.
73. ^ C. Pisacane *op. cit.*
74. ^ "Volantino pubblicato su "Italia del popolo", 25 febbraio 1855
75. ^ Giancarlo De Cataldo, *Chi ha paura di Mazzini?*, in *lastampa.it*. URL consultato il 17 settembre 2010 (archiviato dall'url originale il 27 settembre 2011).
76. ^ Denis Mack Smith, *Mazzini*, Rizzoli, Milano, 1993, pag. 158
77. ^ Denis Mack Smith, *op. cit.*, pag. 173
78. ^ Denis Mack Smith, *op. cit.*, pag. 174
79. ^ Gigi Di Fiore, *Controstoria dell'unità d'Italia: fatti e misfatti del Risorgimento*, Milano, 2007, pag. 64.
80. ^ Gigi Di Fiore, *op. cit.*, pag. 62.
81. ^ Alberto Cappa, *Cavour*, G. Laterza & figli, 1932, pag. 249.
82. ^ definizione di Cavour riportata da *The Morning Post nº 26.878 del 9 febbraio 1860 "We have three Irelands, in Sardinia, Genoa and Savoy*
83. ^ *La terza Irlanda* - Gli scritti sulla Sardegna di Carlo Cattaneo e Giuseppe Mazzini, Carlo Cattaneo, Giuseppe Mazzini, a cura di Francesco Cheratzu, 1995, ISBN 978-88-86229-12-8 – pagg. 163-165 e 187-188
84. ^ *Mazzini - La Sardegna – Tip. A. Debatte - Livorno - 1896 - pagg. 5,6,7* (**PDF**).
85. ^ *Risorgimento Rassegna -*.
86. ^ *The Illustrated London News 27 luglio 1861 - nº 1100 pag. 76*.
87. ^ In Armando Saitta, *Antologia di critica storica*, Volume 3, Laterza, 1964, p. 167
88. ^ Le citazioni sono tratte da A. Omodeo, Introduzione a Giuseppe Mazzini, *Scritti scelti*, Mondatori, Milano, 1934.
89. ^ *Giuseppe Mazzini (a cura di Diego Fusaro)*.
90. ^ Paolo Benedetti - "Mazzini in Camicia nera" - edito nel volume XXII 2007 della Fondazione 'Ugo La Malfa'
91. ^ Dal diario di Giuseppe Bottai alla data del 14 ottobre 1943: «Spesso, all'uscita dei cento e più volumi dell'edizione nazionale [degli scritti di Mazzini], ho trovato il Duce, a palazzo Venezia, immerso nelle folte pagine. O meglio, v'immergeva, a ferire di pugnale, il suo metallico tagliacarte: e ne tirava fuori brandelli di Mazzini. A quando a quando il brandello antifrancese, anti-illuminista, antinglese, antisocialista, etc. etc. Brandelli, mai tutt'intero, nella sua viva, molteplice e pur varia personalità» (p. VII)": Luzzatto, Sergio, *Riprese mazziniane*, Mestiere di storico: rivista della Società italiana per lo studio della storia contemporanea: III, 2, 2011, p. 70 (Roma: Viella, 2011).
92. ^ Paolo Benedetti - "Mazzini nell'ideologia del fascismo"

93. ^ *Giovanni Belardelli, «Camerata Mazzini, presente!» Gentile, Balbo, Rocco, Bottai: tutti i fascisti tentarono di arruolarlo, Corriere della Sera, 11 luglio 2008, p. 41.*.
94. ^ "Manifesto realista" pubblicato sulla rivista L'Universale del 10 gennaio 1933
95. ^ *Cromohs 1997 - Pertici - Mazzinianesimo, fascismo, comunismo: l'itinerario politico di Delio Cantimori (1919-1943) III* (archiviato dall'url originale il 7 gennaio 2014). Roberto Pertici, *Mazzinianesimo, Fascismo, Comunismo: L'itinerario politico di Delio Cantimori (1919-1943)*, Cromohs, n. 2-1997.
96. ^ *La memoria e le interpretazioni del Risorgimento, Guerra e fascismo (1914-1945)*, su *150anni.it*.
97. ^ Palmiro Togliatti, *Sul movimento di «Giustizia e Libertà»* (**PDF**)., in *Lo Stato operaio 1927-1939*, antologia a cura di F. Ferri, Roma, Editori Riuniti, 1964, I, pp. 472-473.
98. ^ Michele Fatica, *Amendola, Giorgio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 34, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1988.
99. ^ *Paolo Mieli, "L'Italia impossibile di Giuseppe Mazzini un fallito di genio", Corriere della Sera, 11 marzo 2010, pp. 42-43.*.
100. ^ Massimo Baioni, *Il Risorgimento in camicia nera*, Carocci, Roma 2006.
101. ^ *Corriere della Sera* in *Arianna editrice*.
102. ^ Mario Ragionieri - Salò e l'Italia nella guerra civile, Ibiskos Editrice, 2005
103. ^ *Paolo Mieli, art. cit.*.
104. ^ *Giuseppe Mazzini*, in *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
105. ^ *Associazione Nazionale Partigiani d'Italia* (**PDF**), su *anpi.it*. URL consultato il 27 novembre 2011 (archiviato dall'url originale il 30 gennaio 2012).

Bibliografia

- Giuseppe Mazzini, *Scritti editi e inediti di Giuseppe Mazzini*, 20 voll., a cura di Aurelio Saffi e di Ernesto Nathan, Roma 1861-1904.
- Giuseppe Mazzini, *Lettere di Giuseppe Mazzini ad Aurelio Saffi e alla famiglia Craufurd*, Società Editrice Dante Alighieri di Albrighi, Segati & c., Roma 1905.
- Giuseppe Mazzini, *Pensieri sulla democrazia in Europa*, trad. a cura di Salvo Mastellone, Feltrinelli, Milano, 2010, ISBN 978-88-07-82176-9.
- Vittore Marchi, *Ricostruzione della filosofia religiosa di Mazzini*, in *Dio e Popolo*, Stabilimento tipografico fratelli Marchi, Camerino 1911.
- Joseph de Maistre, *Il Papa*, Firenze, 1926.
- Adolfo Omodeo, *Introduzione a G.Mazzini. Scritti scelti*, Milano, Mondadori, 1934.
- Arturo Codignola, *Mazzini (con sei tavole fuori testo)*, Torino, UTET, 1946.
- Adolfo Omodeo, *L'età del Risorgimento italiano*, Napoli, ESI, 1955.
- Federico Chabod, *L'idea di nazione*, Bari, Laterza, 1967.
- Giuseppe Monsagrati, *Giuseppe Mazzini*, Milano, Adelphi, 1972, pp. 326.
- Giorgio Batini, *Album di Pisa*, Firenze, La Nazione, 1972.
- Franco Della Peruta, *Mazzini e i rivoluzionari italiani: il partito d'azione, 1830-1845*, Milano, Feltrinelli, 1974, pp. 469.
- *Il processo ad Andrea Vochieri*, Alessandria, Lions club, 1976, pp. 131.
- Mario Albertini, *Il Risorgimento e l'unità europea*, Napoli, Guida, 1979.
- Denis Mack Smith, *Mazzini*, Milano, Rizzoli, 1993, pp. 412.
- Salvo Mastellone, *Il progetto politico di Mazzini: Italia-Europa*, Firenze, Olschki, 1994, pp. 243.

- Antonio Desideri, *Storia e storiografia*, Vol.II, Messina-Firenze, Ed. D'Anna, 1997.
- Roland Sarti, *Giuseppe Mazzini: la politica come religione civile*, (*Postfazione* di Sauro Mattarelli), Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. VIII e 352.
- Sauro Mattarelli, *Dialogo sui doveri. Il pensiero di Giuseppe Mazzini*, Venezia, Marsilio, 2005.
- Pietro Galletto, *Mazzini, nella vita e nella storia*, Giovanni Battagin Editore, 2005.
- Elvio Ciferri, *Mazzini Giuseppe* in «International Encyclopedia of Revolution and Protest», 5, Malden (MA), Wiley-Blakwell, 2009.
- Nunzio Dell'Erba, Giuseppe Mazzini. Unità nazionale e Critica storica, Vincenzo Grasso editore, Padova 2010.
- Giuseppe Mazzini, *Dal Concilio a Dio e altri scritti religiosi*, Torino, Claudiana, 2011, a cura di Andrea Panerini, prefazione di Paolo Ricca.
- Andrea Panerini, *Il Dio di Mazzini* in AA.VV., *Mazzini. Vita, avventure e pensiero di un italiano europeo*, Milano, Silvana, 2013, curatori Giuseppe Monsagrati e Anna Villari.
- N. Dell'Erba, Giuseppe Mazzini, in _Il Contributo italiano alla storia del pensiero - Ottava Appendice. Storia e politica_, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2013, pp. 360–365.
- Giuseppe Mazzini, *Dear Kate. Lettere inedite di Giuseppe Mazzini a Katherine Hill, Angelo Bezzi e altri italiani a Londra (1841-1871)*, 2011, Rubbettino editore.
- Andrea Panerini, *Mazzini e Lamennais. La spiritualità del progresso*, Piombino, La Bancarella, 2016.
- (firmato Ermenegildo Simoni) Mazzini, Histoire des conspirations mazziniennes (Paris, 1869), traduzione italiana con note a cura di Elso Simone Serpentini, Mazzini. Storia delle cospirazioni mazziniane, Artemia Nova Editrice, Mosciano Sant'Angelo (TE), 2020.

Saggi

- Giuseppe Mazzini, *Saggio sulla rivoluzione*, ed. Universale Economica, Milano, 1956.
- *Giuseppe Mazzini, I sistemi e la democrazia. Pensieri* - Con una *Appendice* su *La religione di Mazzini* - scelta di pagine dall'Opuscolo *Dal Concilio a Dio*, a cura di Vincenzo Gueglio (note al testo, repertorio dei nomi e saggio introduttivo) Milano, Greco & Greco, 2005; ISBN 88-7980-399-9.
- *Giuseppe Mazzini - verifiche e incontri - Atti del Convegno Nazionale di Studi*, Genova, gennaio 2006, Gammarò editori ISBN 88-95010-07-8.
- Tufarulo,G,M.- L'Iniziatore, l'iniziato, Dio e popolo. La tempesta mazziniana nella rivoluzione del pensiero ottocentesco. Cultura e Prospettive, 2010, nº 6.

Voci correlate

- Associazione Mazziniana Italiana
- Domus Mazziniana
- Doveri dell'uomo
- Mazzinianesimo
- Museo del Risorgimento e istituto mazziniano
- Pensieri sulla democrazia in Europa
- Repubblica Romana (1849)
- Costituzione della Repubblica Romana
- Aurelio Saffi
- Carlo Armellini

- Risorgimento

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Giuseppe Mazzini**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Giuseppe Mazzini**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Giuseppe Mazzini (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Giuseppe_Mazzini?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Mazzini, Giuseppe*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Mario Menghini, Giovanni Gentile e Mario Menghini -, *MAZZINI, Giuseppe*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1934.
- *Mazzini, Giuseppe*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Mazzini, Giusèppe*, su *sapere.it*, De Agostini.
- *Mazzini, Giuseppe*, in *L'Unificazione*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2011.
- (**IT**, **DE**, **FR**) *Giuseppe Mazzini*, su *hls-dhs-dss.ch*, Dizionario storico della Svizzera.
- (**EN**) Edgar Crawshaw Holt, *Giuseppe Mazzini*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- Giuseppe Monsagrati, *MAZZINI, Giuseppe*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 72, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2008.
- *Giuseppe Mazzini*, su *siusa.archivi.beniculturali.it*, Sistema Informativo Unificato per le Soprintendenze Archivistiche.
- *Giuseppe Mazzini*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- *Opere di Giuseppe Mazzini*, su *Liber Liber*.
- *Opere di Giuseppe Mazzini*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Giuseppe Mazzini*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Opere di Giuseppe Mazzini*, su *Progetto Gutenberg*.
- (**EN**) *Opere riguardanti Giuseppe Mazzini*, su *Open Library*, Internet Archive.
- *Giuseppe Mazzini*, su *storia.camera.it*, Camera dei deputati.
- *Istituto Mazziniano a Genova*, su *istitutomazziniano.it*.
- *Rai Tv: "La Storia siamo noi": Giuseppe Mazzini, una certa idea dell'Italia*, su *lastoriasiamonoi.rai.it*. URL consultato il 30 ottobre 2012 (archiviato dall'url originale il 15 novembre 2012).
- *Mazzini e le frontiere d'Italia* , su *viacialdini.it*.
- *Pagine mazziniane: "il pensiero e l'azione", dal sito della Biblioteca Nazionale di Napoli*, su *vecchiosito.bnnonline.it*.
- *Domus Mazziniana di Pisa*, su *domusmazziniana.it*.
- *Associazione Mazziniana Italiana*, su *associazionemazziniana.it*.

Scritti

- *Prose politiche*. (1848)
- *Cenni e documenti intorno all'insurrezione lombarda e alla guerra regia del 1848*. (1850)
- *Scritti editi e inediti di Giuseppe Mazzini (v. 1)*. (1861)

- *Scritti editi e inediti di Giuseppe Mazzini (v. 2)*. (1862)
- *Scritti editi e inediti di Giuseppe Mazzini (v. 3)*. (1862)
- *Scritti editi e inediti di Giuseppe Mazzini (v. 5)*. (1863)
- *Scritti editi e inediti di Giuseppe Mazzini (v. 6)*. (1863)

Celebrazioni mazziniane

- *mazzini2005.it*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 2498020 (https://viaf.org/viaf/2498020) · ISNI (EN) 0000 0001 2098 4420 (http://isni.org/isni/0000000120984420) · SBN CFIV024847 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV024847?core=autoriall) · BAV 495/72619 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_72619) · CERL cnp00395802 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00395802) · ULAN (EN) 500342226 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500342226) · LCCN (EN) n79003282 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79003282) · GND (DE) 118579754 (https://d-nb.info/gnd/118579754) · BNE (ES) XX1283193 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1283193) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1283193) · BNF (FR) cb120900996 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb120900996) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb120900996) · J9U (EN, HE) 987007265274605171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007265274605171) · NSK (HR) 000130124 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000130124) · NDL (EN, JA) 00524299 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00524299) · CONOR.SI (SL) 87036515 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/87036515) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79003282 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79003282)

Portale Biografie	**Portale Editoria**	**Portale Filosofia**
Portale Politica	**Portale Risorgimento**	**Portale Storia d'Italia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Giuseppe_Mazzini&oldid=138194962"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 5 mar 2024 alle 17:38.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Giacomo Leopardi

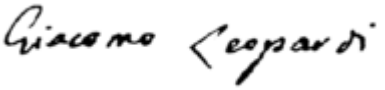
Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – "Leopardi" rimanda qui. Se stai cercando altri significati, vedi **Leopardi (disambigua)**.*

*Disambiguazione – Se stai cercando il politico italiano ed europarlamentare, vedi **Giacomo Leopardi (politico)**.*

Giacomo Leopardi (*Giacomo Taldegardo Francesco Salesio Saverio Pietro Leopardi*; Recanati, 29 giugno 1798[1] – Napoli, 14 giugno 1837) è stato un poeta, filosofo, scrittore e filologo italiano.

Domenico Morelli, *Ritratto di Giacomo Leopardi*, 1842, ritenuto dai conoscenti come il più fedele all'aspetto fisico del poeta[2]



È ritenuto tra i maggiori poeti italiani dell'Ottocento e una delle più importanti figure della letteratura mondiale, nonché uno dei principali esponenti del romanticismo letterario, sebbene abbia sempre criticato la corrente romantica di cui rifiutò quello che definiva "l'arido vero", ritenendosi vicino al classicismo. La profondità della sua riflessione sull'esistenza e sulla condizione umana — di ispirazione sensista e materialista — ne fa anche un filosofo di spessore. La qualità lirica della sua poesia lo ha reso un protagonista centrale nel panorama letterario e culturale internazionale, con ricadute che vanno molto oltre la sua epoca.

Leopardi, intellettuale dalla vastissima cultura, inizialmente sostenitore del classicismo, ispirato alle opere dell'antichità greco-romana, ammirata tramite le letture e le traduzioni di Mosco, Lucrezio, Epitteto, Luciano ed altri, approdò al Romanticismo dopo la scoperta dei poeti romantici europei, quali Byron, Shelley, Chateaubriand, Foscolo, divenendone un esponente principale, pur non volendo mai definirsi romantico. Le sue posizioni materialistiche, derivate principalmente dall'Illuminismo, ma sviluppatesi successivamente in un compiuto sistema filosofico e poetico,[3] si formarono invece sulla lettura di filosofi come il barone d'Holbach,[4] Pietro Verri e Condillac,[5] a cui egli unisce però il proprio pessimismo, originariamente probabile effetto di una grave patologia che lo affliggeva[6][7][8]. Morì nel 1837 poco prima di compiere 39 anni, di edema polmonare o scompenso cardiaco, durante la grande epidemia di colera di Napoli.

Il dibattito sull'opera leopardiana a partire dal Novecento, specialmente in relazione al pensiero esistenzialista fra gli anni trenta e cinquanta del Novecento, ha portato gli esegeti ad approfondire l'analisi filosofica dei contenuti e significati dei suoi testi. Per quanto resi specialmente nelle opere in prosa, essi trovano precise corrispondenze a livello lirico in una linea unitaria di atteggiamento esistenziale. Riflessione

filosofica ed empito poetico fanno sì che Leopardi, al pari di Blaise Pascal, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche e più tardi di Kafka, possa essere visto come un esistenzialista o almeno un precursore dell'esistenzialismo.

Indice

Biografia
- Infanzia
- Formazione giovanile
  - Produzione dei "puerili"
- Formazione personale
- Conversione letteraria: dall'erudizione al bello
- Malattia
- Conversione filosofica: dal bello al vero
- Mutamenti profondi del 1817 e "teoria del piacere"
  - Corrispondenza con Pietro Giordani
  - Primo amore
- Presa di posizione anti-romantica
- Prima fase dell'ideologia leopardiana
- Soggiorno a Roma e ritorno a Recanati
- Lontano da Recanati: Milano, Bologna, Firenze, Pisa
- Ritorno a Recanati
- A Firenze dal 1830 al 1833
  - Fanny Targioni Tozzetti e conclusione delle *Operette*
- Anni a Napoli (1833-1837)
  - La morte
  - Questione della sepoltura

Poetica e pensiero

Luoghi leopardiani
- A Recanati
- Altrove

Opere
- Opere in prosa
  - *Epistolario*
  - Gli interventi nel dibattito classico-romantico
  - *Zibaldone*
  - Il *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'italiani*
  - *Operette morali*
- Le opere poetiche
  - I *Canti*
  - Le ultime opere

Parole d'autore

Poesia e musica

Epistolario

Nella cultura di massa
- Leopardi nell'arte figurativa
- Leopardi nella musica pop italiana
- Opere cinematografiche su Leopardi
- Video in rete su Leopardi

Il Centro Nazionale di Studi Leopardiani

Note
- Esplicative
- Fonti

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Infanzia

La madre di Giacomo, Adelaide dei marchesi Antici

Il padre di Giacomo, conte Monaldo Leopardi

Nacque nel 1798 a Recanati, nello Stato pontificio (oggi in provincia di Macerata, nelle Marche), da una delle più nobili famiglie del paese, primo di dieci figli.[9] Quelli che arrivarono all'età adulta furono, oltre a Giacomo, Carlo (1799-1878), Paolina (1800-1869), Luigi (1804-1828) e Pierfrancesco (1813-1851).[10] I genitori erano cugini fra di loro.[11] Il padre, il conte Monaldo, figlio del conte Giacomo e di Virginia dei marchesi Mosca, nobili di Pesaro, era un uomo amante degli studi e d'idee reazionarie; la madre, la nobildonna Adelaide Antici, era una donna energica, molto religiosa fino alla superstizione, legata alle convenzioni sociali e ad un concetto profondo di dignità della famiglia, motivo di sofferenza per il giovane Giacomo che non ricevette tutto l'affetto di cui sentiva il bisogno.[12][13]

In conseguenza di alcune speculazioni azzardate fatte dal marito,[14][15] la contessa Adelaide prese in mano un patrimonio familiare fortemente indebitato, riuscendo a rimetterlo in sesto solo grazie a una rigida economia domestica.[16] La rigidità della madre, i sacrifici economici e i pregiudizi nobiliari pesarono sul giovane Giacomo.[17] Fino al termine dell'infanzia Giacomo crebbe comunque allegro, giocando volentieri con i suoi fratelli,[18] soprattutto con Carlo e Paolina che erano più vicini a lui d'età e che amava intrattenere con racconti ricchi di fervida fantasia.[19]

Formazione giovanile

Ricevette la prima educazione, come da tradizione familiare, da due precettori ecclesiastici, il gesuita don Giuseppe Torres fino al 1808 e l'abate don Sebastiano Sanchini fino al 1812, che influirono sulla sua prima formazione con metodi improntati alla scuola gesuitica. Tali metodi erano incentrati non solo sullo studio del

La casa natale

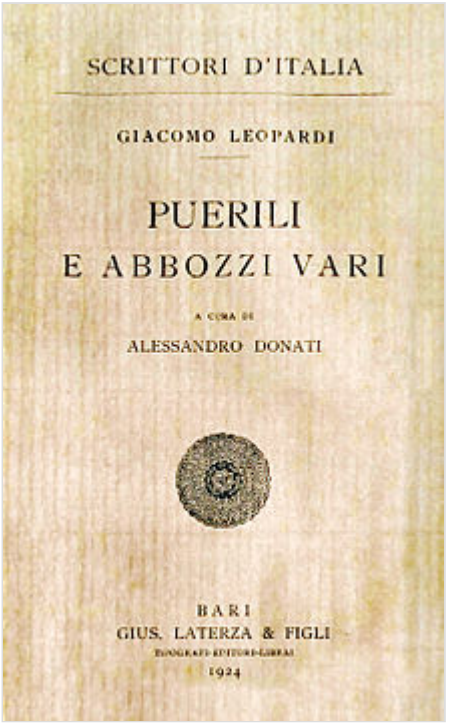
latino, della teologia e della filosofia, ma anche su una formazione scientifica di buon livello contenutistico e metodologico. Nel Museo leopardiano a Recanati è conservato, infatti, il frontespizio di un trattatello sulla chimica, composto insieme al fratello Carlo.[20] I momenti significativi delle sue attività di studio, che si svolgono all'interno del nucleo familiare, sono da rintracciare nei saggi finali, nei componimenti letterari da donare al padre in occasione delle feste natalizie, la stesura di quaderni molto ordinati ed accurati e qualche composizione di carattere religioso da recitare in occasione della riunione della Congregazione dei nobili.[21]

Il ruolo avuto dai precettori non impedì, comunque, al giovane Leopardi di intraprendere un suo personale percorso di studi avvalendosi della biblioteca paterna molto fornita (oltre ventimila volumi)[22] e di altre biblioteche recanatesi, come quella degli Antici, dei Roberti e probabilmente da quella di Giuseppe Antonio Vogel, esule in Italia in seguito alla Rivoluzione francese e giunto a Recanati tra il 1806 e il 1809 come membro onorario della cattedrale della cittadina. Nel 1809 il giovane Giacomo compone il sonetto intitolato *La morte di Ettore* che, come lui stesso scrive nell'*Indice delle produzioni di me Giacomo Leopardi dall'anno 1809 in poi*,[23] è da considerarsi la sua prima composizione poetica. Da questi anni ha inizio la produzione di tutti quegli scritti chiamati "puerili".[24]

Produzione dei "puerili"

Il corpus delle opere cosiddette "puerili"[25] dimostra come il giovane Leopardi sapesse scrivere in latino sin dall'età di nove-dieci anni e padroneggiare i metodi di versificazione italiana in voga nel Settecento, come la metrica barbara di Fantoni, oltre ad avere una passione per le burle in versi dirette al precettore e ai fratelli.[26]

Nel 1810 iniziò lo studio della filosofia e due anni dopo, come sintesi della sua formazione giovanile, scrisse le *Dissertazioni filosofiche* che riguardano argomenti di logica, filosofia, morale, fisica teorica e sperimentale (astronomia, gravitazione, idrodinamica, teoria dell'elettricità, eccetera). Tra queste è nota la *Dissertazione sopra l'anima delle bestie*. Nel 1812, con la presentazione pubblica del suo saggio di studi che discusse davanti ad esaminatori di vari ordini religiosi ed al vescovo, si può far concludere il periodo della sua prima formazione che è soprattutto di tipo sei-settecentesco ed evidenzia l'amore per l'erudizione oltre che uno spiccato gusto arcadico[27].



Puerili e abbozzi vari

Formazione personale

Dal 1809 al 1816 Leopardi si immerse totalmente in uno "studio matto e disperatissimo"[28][29], espressione da lui stesso coniata, che assorbì tutte le sue energie e che recò gravi danni alla sua salute. Apprese perfettamente il latino (sebbene si considerasse sempre "poco inclinato a tradurre" da questa lingua in italiano[30]) e, senza l'aiuto di maestri, il greco. Seppure in modo più sommario apprese anche altre lingue: l'ebraico[31][32], il francese[33], l'inglese, lo spagnolo e il tedesco (nello Zibaldone si trovano inoltre cenni ad altre lingue antiche, come il sanscrito[34][35]). Nel frattempo, nel 1812 cessa la formazione dell'abate

Primi due volumi di *Opere*

Sanchini, il quale ritenne inutile continuare la formazione del giovane che ne sapeva ormai più di lui. Risalgono a questi anni la *Storia dell'astronomia* del 1813, il *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* del 1815, diversi discorsi su scrittori classici, alcune traduzioni poetiche, alcuni versi e tre tragedie, mai rappresentate durante la sua vita, *La virtù indiana*, *Pompeo in Egitto* e *Maria Antonietta* (rimasta incompiuta).[36]

Per quanto riguarda la compilazione della *Storia dell'astronomia* Leopardi si avvalse di numerose fonti: il testo di base fu sicuramente la *Storia dell'astronomia di Bailly, ridotta in compendio dal signor Francesco Milizia*, a partire dalle *Histoires* del celebre astronomo francese Jean Sylvain Bailly.[37] L'opera, pubblicata nel 1791, terminava con la scoperta del pianeta Urano da parte di Herschel. Invece, il lavoro di Leopardi presenta ulteriori aggiornamenti, come ad esempio la scoperta di Cerere, Pallade, Giunone e della cometa del 1811.[37]

Per l'elaborazione del suo testo, Leopardi fece uso, anche, dell'*Abrégé d'astronomie* di Jérôme Lalande (presente nella biblioteca di casa Leopardi nell'edizione del 1775), del *Dictionnaire de Physique* di Aimé-Henri Paulian[38] e delle storie di matematica inserite nel Tacquet e nel Wolff. Inoltre Leopardi adoperò diverse opere generali come la *Storia della letteratura italiana* di Girolamo Tiraboschi, gli *Scrittori d'Italia* di Mazzuchelli e varie raccolte biografiche di alcuni ordini religiosi: Wadding per i francescani, Quétif e Échard per i domenicani e così via. L'elenco di questi testi dimostra l'erudizione raggiunta dal giovane Leopardi.[37]

Nella *Storia dell'astronomia* Leopardi lasciò anche trasparire i limiti del suo interesse per la matematica. Nulla, probabilmente, sapeva a proposito dei logaritmi (ai quali invece il Bailly-Milizia aveva dedicato due pagine illustratrici) e sull'argomento si limitò a scrivere che «Enrico Briggs (…) avendo udita la invenzione de' logaritmi fatta da Giovanni Neper» aveva pubblicato un'opera al riguardo. Probabilmente, infatti, Leopardi non studiò mai i logaritmi, così come si arrestò alla geometria cartesiana e al calcolo differenziale.[37]

Iniziò nello stesso periodo anche le prime pubblicazioni e lavorò alle traduzioni dal latino e dal greco, dimostrando sempre di più il suo interesse per l'attività filologica. Le traduzioni erano spesso corredate da discorsi introduttivi e note: si ricordano gli *Scherzi epigrammatici*, tradotti dal greco nel 1814 e pubblicati in occasione delle nozze Santacroce-Torre dalla Tipografia Frattini di Recanati nel 1816, la *Batracomiomachia* nel 1815 e pubblicata su *Lo Spettatore italiano* il 30 novembre 1816, gli idilli di Mosco, il *Saggio di traduzioni dell'Odissea*, la *Traduzione del libro secondo dell'Eneide*, il *Moretum* (un poemetto pseudo-virgiliano), e la *Titanomachia* di Esiodo, pubblicata su «Lo Spettatore italiano» il 1º giugno 1817.[39]

Nello stesso anno aveva di fatto esordito come poeta, pubblicando, sempre sulle pagine de *Lo Spettatore Italiano*, un giovanile *Inno a Nettuno* e due odi greche corredate di traduzione latina; il giovane Leopardi presentò le opere come tratte dai lacerti di un manoscritto del XIV secolo, segnalatogli da un amico romano, che gli avrebbe inviato i testi, corredandoli delle traduzioni latine delle due odi (l'*Inno a Nettuno* era invece

presentato come versione italiana dello stesso Leopardi sulla base del testo greco, di cui vengono stampati solo il primo e l'ultimo verso). Si trattava di un gioco di finzione letteraria, essendo Leopardi autore di tutti e tre i testi.[40]

Conversione letteraria: dall'erudizione al bello

Tra il 1815 e il 1816 si avverte in Leopardi un forte cambiamento, frutto di una profonda crisi spirituale, che lo porterà ad abbandonare l'erudizione per dedicarsi alla poesia. Egli si rivolge, pertanto, ai classici non più come ad arido materiale adatto a considerazioni filologiche, ma come a modelli di poesia da studiare. Seguiranno le letture di autori moderni come Alfieri, Parini,[41] Foscolo e Vincenzo Monti, che serviranno a maturare la sua sensibilità romantica.[42] Ben presto egli legge *I dolori del giovane Werther* di Goethe, le opere di Chateaubriand, di Byron, di Madame de Staël. In questo modo Leopardi inizia a liberarsi dall'educazione paterna accademica e sterile, a rendersi conto della ristrettezza della cultura recanatese ed a porre le basi per liberarsi dai condizionamenti familiari. Appartengono a questo periodo alcune poesie significative come *Le Rimembranze*, *L'Appressamento della morte* e l'*Inno a Nettuno*, nonché la celebre e non pubblicata *Lettera ai Sigg. compilatori della Biblioteca Italiana*, indirizzata nel luglio 1816 ai redattori della rivista milanese, in risposta alla lettera *Sulla maniera e utilità delle traduzioni* di Madame de Staël, apparsa sul primo numero, nel gennaio dello stesso anno.[43] Destinato dal padre alla carriera ecclesiastica per la sua fragile salute, rifiuterà di intraprendere questa strada.

Malattia

La biblioteca di Casa Leopardi

Nel 1815-1816 Leopardi fu colpito da alcuni seri problemi fisici di tipo reumatico, disagi psicologici che egli attribuì almeno in parte — come la presunta scoliosi — all'eccessivo studio, isolamento e immobilità in posizioni scomode delle lunghe giornate passate nella biblioteca di Monaldo.[44] La malattia esordì con affezione polmonare e febbre e in seguito gli causò la deviazione della spina dorsale (da cui la doppia "gobba"), con dolore e conseguenti problemi cardiaci, circolatori, gastrointestinali (forse colite ulcerosa o malattia di Crohn[7]) e respiratori (asma e tosse), una crescita stentata[8], problemi neurologici alle gambe (debolezza, parestesia con freddo intenso[N 1]), alle braccia e alla vista, disturbi disparati e stanchezza continua; nel 1816 Leopardi era convinto di essere sul punto di morire.[45]

Un'altra malattia di Leopardi era la perdita della vista, che causò il parziale abbandono dei suoi studi intensi...

Il marchese Filippo Solari di Loreto scrive poco dopo a Monaldo Leopardi:

> «L'ho lasciato sano e dritto, lo trovo dopo cinque anni consunto e scontorto, con avanti e dietro qualcosa di veramente orribile.»

Egli stesso si ispira a questi seri problemi di salute, di cui parlerà anche a Pietro Giordani, per la lunga cantica *L'appressamento della morte*[46][47][48] e, anni dopo, per *Le ricordanze*, in cui ripensa a questo e definisce la sua malattia come un "cieco malor", cioè un male di non chiara origine, che gli fa pensare al suicidio assieme all'angusto ambiente:

> «Mi sedetti colà su la fontana / Pensoso di cessar dentro quell'acque / La speme e il dolor mio. Poscia, per cieco / Malor, condotto della vita in forse, / Piansi la bella giovanezza, e il fiore / De' miei poveri dì, che sì per tempo / Cadeva…[49]»

L'ipotesi più accreditata per lungo tempo (diffusa già nel XIX secolo e sostenuta da medici di Recanati e da Pietro Citati) è che Leopardi soffrisse della malattia di Pott (gli studiosi scartano la diagnosi dell'epoca, più volte riproposta anche nel Novecento, di una normale scoliosi dell'età evolutiva)[8][50], cioè tubercolosi ossea o spondilite tubercolare[51], oppure dalla spondilite anchilosante giovanile (secondo Erik P. Sganzerla), una sindrome reumatica autoimmune che porta a una progressiva ossificazione dei legamenti vertebrali con deformazione e rigidità del rachide, uniti ad ampi disturbi infiammatori sistemici, oculari e neurologici-compressivi[52] in casi gravi[7][53]. Altri hanno ipotizzato diverse e numerose diagnosi retrospettive, il tutto unitamente a problemi nervosi.[N 2]

Alcune di queste sindromi hanno predisposizione genetica, derivabile dal matrimonio tra consanguinei dei genitori. Tutti i fratelli Leopardi furono deboli di salute, con l'eccezione di Carlo, forse però sterile, e Paolina, la quale presentava solo una leggera asimmetria del viso.[54] Sempre Citati afferma che avesse anche dei disturbi urinari e di probabile impotenza, e sarebbero stati questi, più che l'aspetto fisico (a cui poteva ovviare essendo un nobile benestante) la causa del suo rapporto difficile con le donne e la sessualità.[55]

Nel decennio seguente l'apparire dei disturbi, alcuni medici fiorentini, come altri medici consultati in gioventù, a parte la deformità fisica asseriranno — probabilmente in maniera erronea — che numerosi disturbi del Leopardi erano dovuti a nevrastenia di origine psicologica (sempre in questo periodo comincia a soffrire di crisi depressive che taluni attribuiscono all'impatto psicologico della malattia fisica), come lui stesso a tratti sostenne, anche contro il parere di numerosi dottori.[56][57][58][59]

> «Ma io non aveva appena vent'anni, quando da quella infermità di nervi e di viscere, che privandomi della mia vita, non mi dà speranza della morte, quel mio solo bene mi fu ridotto a meno che a mezzo; poi, due anni prima dei trenta, mi è stato tolto del tutto, e credo oramai per sempre.»
>
> (Lettera dedicatoria dei Canti, agli amici di Toscana, 1831)

Secondo il neurologo Sganzerla, propositore della tesi sulla spondilite al posto della tubercolosi, Leopardi non mostrava invece alcun segno di vera depressione psicotica, sfatando il mito sostenuto da Citati e dai lombrosiani come Patrizi e Sergi.[7]

Queste patologie comunque, se non condizionarono il suo pensiero in maniera diretta (come ribadito spesso da Leopardi), influenzarono comunque il suo pessimismo filosofico e lo spinsero a indagare le cause della sofferenza umana e il significato della vita da una prospettiva originale, divenendo, come affermato dal critico Sebastiano Timpanaro, "un formidabile strumento conoscitivo".

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Pensiero e poetica di Giacomo Leopardi § La malattia come strumento conoscitivo****.*

Conversione filosofica: dal bello al vero

Dopo il primo passo verso il distacco dall'ambiente giovanile e con la maturazione di una nuova ideologia e sensibilità che lo portò a scoprire il bello in senso non arcaico, ma neoclassico, si annuncia nel 1819 quel passaggio dalla poesia di immaginazione degli antichi alla poesia sentimentale che il poeta definì l'unica ricca di riflessioni e convincimenti filosofici.[60]

Mutamenti profondi del 1817 e "teoria del piacere"

Il 1817 fu per Leopardi, che giunto alle soglie dei diciannove anni aveva avvertito, in tutta la sua intensità, il peso dei suoi mali e della condizione infelice che ne derivava, un anno decisivo che determinò nel suo animo profondi mutamenti. Consapevole ormai del suo desiderio di gloria ed insofferente dell'angusto confine in cui, fino a quel momento, era stato costretto a vivere, sentì l'urgente desiderio di uscire, in qualche modo, dall'ambiente recanatese. Gli avvenimenti seguenti incideranno sulla sua vita e sulla sua attività intellettuale in modo determinante.[61]

Busto di Giacomo Leopardi op. 1 o delle "Rimembranze", uno dei due busti del poeta di Michele Tripisciano, esposto nel museo Tripisciano di Caltanissetta

In questo periodo è anche la prima formulazione della "teoria del piacere", una concezione filosofica postulata da Leopardi nel corso della sua vita. La maggior parte della teorizzazione di tale concezione è contenuta nello *Zibaldone*, in cui il poeta cerca di esporre in modo organico la sua visione delle passioni umane. Il lavoro di sviluppo del pensiero leopardiano in questi termini avviene dal 12 al 25 luglio 1820[62].

> «Da fanciulli, se una veduta, una campagna, una pittura, un suono ec. un racconto, una descrizione, una favola, un'immagine poetica, un sogno, ci piace e diletta, quel piacere e quel diletto è sempre vago e indefinito: l'idea che ci si desta è sempre indeterminata e senza limiti: ogni consolazione, ogni piacere, ogni aspettativa, ogni disegno, illusione ec. (quasi anche ogni concezione di quell'età tien sempre all'infinito: e ci pasce e ci rimepie l'anima indicibilmente, anche mediante i minimi oggetti. Da grandi, o siano piaceri e oggetti maggiori, o quei medesimi che ci allettavano da fanciulli, come una bella prospettiva, campagna, pittura ec. proveremo un piacere, ma non sarà più simile in nessun modo all'infinito, o certo non sarà così intensamente, sensibilmente, durevolemente ed essenzialmente vago e indeterminato. Il piacere di quella sensazione si determina subito e si circoscrive: appena comprendiamo qual fosse la strada che prendeva l'immaginazione nostra da fanciulli, per arrivare con quelli stessi mezzi, e in quelle stesse circostanze, o anche in proporzione, all'idea e al piacere indefinito, e dimorarvi. Anzi osservate che forse la massima parte delle immagini e sensazioni indefinite che noi proviamo pure dopo la fanciullezza e nel resto della vita, non sono altro che una rimembranza della fanciullezza, si riferiscono a lei, dipendono e derivano da lei, sono come un influsso e una conseguenza di lei; o in genere, o anche in ispecie; vale a dire, proviamo quella tal sensazione, idea, piacere ec. perché ci ricordiamo e ci si rappresenta alla fantasia quella stessa

sensazione immagine ec. provata da fanciulli, e come la provammo in quelle stesse circostanze. Così che la sensazione presente non deriva immediatamente dalle cose, non è un'immagine degli oggetti, ma della immagine fanicullesca; una ricordanza, una ripetizione, una ripercussione o riflesso della immagine antica.»

(Zibaldone, pagg. 514-514, 1817-1832)

Corrispondenza con Pietro Giordani

Pietro Giordani

Sempre nel 1817 egli scrisse al classicista Pietro Giordani che aveva letto la traduzione leopardiana del II libro dell'Eneide e, avendo compreso la grandezza del giovane, lo aveva incoraggiato. Ebbero inizio così una fitta corrispondenza ed un rapporto di amicizia che durerà nel tempo.[63] In una delle prime lettere scritte al nuovo amico, datata 30 aprile 1817, il giovane Leopardi sfogherà il suo malessere non con atteggiamento remissivo, ma polemico ed aggressivo:

«Mi ritengono un ragazzo, e i più ci aggiungono i titoli di saccentuzzo, di filosofo, di eremita, e che so io. Di maniera che s'io m'arrischio di confortare chicchessia a comprare un libro, o mi risponde con una risata, o mi si mette in sul serio e mi dice che non è più quel tempo [...] Unico divertimento in Recanati è lo studio: unico divertimento è quello che mi ammazza: tutto il resto è noia»

Egli vuole uscire da quel "centro dell'inciviltà e dell'ignoranza europea" perché sa che al di fuori c'è quella vita alla quale egli si è preparato ad inserirsi con impegno e con studio profondo.[63]

Nell'estate 1817 fissa le prime osservazioni all'interno di un diario di pensiero che prenderà poi il nome di Zibaldone, in dicembre si innamorerà della cugina, provando per la prima volta il sentimento d'amore. Pietro Giordani riconosce l'abilità di scrittura di Leopardi e lo incita a dedicarsi alla scrittura; inoltre lo presenta all'ambiente del periodico «Biblioteca Italiana» e lo fa partecipare al dibattito culturale tra classicisti e romantici. Leopardi difende la cultura classica e ringrazia Dio di aver incontrato Giordani che reputa l'unica persona che riesce a comprenderlo.[63]

Primo amore

«Oimè, se quest'è amor, com'ei travaglia!»

(*Il primo amore*, v.3)

Nel luglio del 1817 Leopardi iniziò a compilare lo Zibaldone, nel quale registrerà fino al 1832 le sue riflessioni, le note filologiche e gli spunti di opere. Lesse la vita di Alfieri e compilò il sonetto "Letta la vita scritta da esso" che toccava i temi della gloria e della fama.[64] Alla fine del 1817 un altro avvenimento lo colpì profondamente: l'incontro, nel dicembre dello stesso anno, con Geltrude Cassi Lazzari, una cugina di

Monaldo, che fu ospite presso la famiglia per alcuni giorni e per la quale provò un amore inespresso. Scrisse in questa occasione il "Diario del primo amore" e l'"Elegia I" che verrà in seguito inclusa nei "Canti" con il titolo "Il primo amore".[63][65]

Geltrude Cassi Lazzari con i figli, illustrazione di Giuseppe Chiarini per la *Vita di Giacomo Leopardi* (1905)

Presa di posizione anti-romantica

Fra il 1816 e il 1818 la posizione di Leopardi verso il Romanticismo, che stava suscitando in quegli anni forti polemiche ed aveva ispirato la pubblicazione del *Conciliatore*, va maturando e se ne possono avvertire le tracce in numerosi passi dello Zibaldone ed in due saggi, la *Lettera ai Sigg. compilatori della "Biblioteca italiana"*, scritta nel 1816 in risposta a quella di Madama la baronessa di Staël, ed il *Discorso di un italiano attorno alla poesia romantica*, scritto in risposta alle *Osservazioni* di Di Breme sul *Giaurro* di Byron[66]. Le due opere mostrano l'avversione, sul piano più strettamente concettuale, al Romanticismo. La posizione di Leopardi rimane fondamentalmente montiana e neoclassica. Tuttavia, come si vedrà, quello che professava sulla pagina critica si rivelerà, poi, profondamente diverso dai risultati ottenuti nella poesia dove i temi e lo spirito saranno, invece, perfettamente in sintonia con la mentalità romantica.[63][67]

Aveva, intanto, scritto le due canzoni ispirate a motivi patriottici *All'Italia* e *Sopra il monumento di Dante* che stanno ad attestare il suo spirito liberale e la sua adesione a quel tipo di letteratura di impegno civile che aveva appreso dal Giordani.[63]

Il suo materialismo ateo si pone in contrapposizione al Romanticismo cattolico predominante, dal quale lo separavano notevolmente anche il suo rifiuto di ogni speranza di progresso nella conquista della libertà politica e dell'unità nazionale, la sua mancanza di interesse per una visione storicistica del passato e per le esigenze di popolarità e di realismo nei contenuti e nella lingua.[68]

Prima fase dell'ideologia leopardiana

> «E il naufragar m'è dolce in questo mare.»
>
> (Giacomo Leopardi, *L'infinito*, v.15)

Nel 1819 si riacutizzarono i problemi agli occhi.[69] Tra il luglio e l'agosto progettò la fuga e cercò di procurarsi un passaporto per il Lombardo-Veneto da un amico di famiglia, il conte Saverio Broglio d'Ajano, ma il padre lo venne a sapere e il progetto di fuga fallì.[70] Fu nei mesi di depressione che seguirono che Leopardi elaborò le prime basi della sua filosofia e, riflettendo sulla vanità delle speranze e l'ineluttabilità del dolore, scoprì la nullità delle cose e del dolore stesso. Iniziò intanto la composizione di quei canti che verranno in seguito pubblicati con il titolo di *Idilli* e scrisse *L'infinito*, *La sera del dì di festa*, *Alla luna* (originariamente, i titoli di queste ultime erano *La sera del giorno festivo* e *La ricordanza*), *La vita solitaria*, *Il sogno*, *Lo spavento notturno*. Sono i cosiddetti "primi idilli" o "piccoli idilli". Qui confluirono i rimpianti per la giovinezza perduta e la presa di coscienza dell'impossibilità di essere felici.[71]

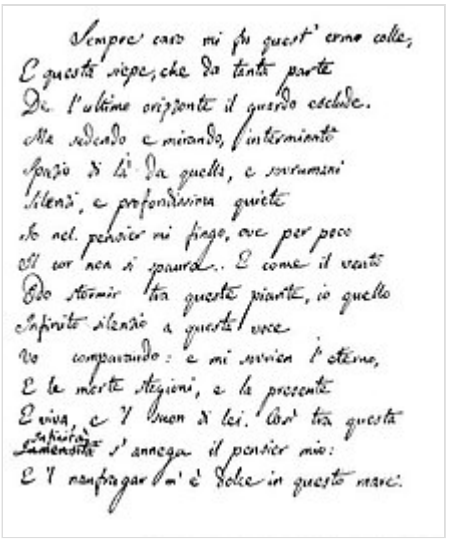
Soggiorno a Roma e ritorno a Recanati

Nell'autunno del 1822 ottenne dai genitori il permesso di recarsi a Roma, dove rimase dal novembre all'aprile dell'anno successivo, ospite dello zio materno, Carlo Antici. A Leopardi Roma apparve squallida e modesta[74] al confronto con l'immagine idealizzata che egli si era figurata studiando i classici. Lo colpirono la corruzione della Curia e l'alto numero di prostitute che gli fece abbandonare l'immagine idealizzata della donna, come scrive in una lettera al fratello Carlo del 6 dicembre.[75]

Rimase invece entusiasta della tomba di Torquato Tasso, al quale si sentiva accomunato dall'innata infelicità (verso il Tasso, che renderà protagonista di una delle *Operette morali*, sarà debitore a livello stilistico e nella scelta di alcuni nomi più famosi dei suoi componimenti, come "Nerina" e "a Silvia",[76] tratti dall'*Aminta*).[77]

Nell'ambiente culturale romano Leopardi visse isolato e frequentò solamente studiosi stranieri, tra cui i filologi Christian Bunsen (poi ministro del regno di Prussia e fondatore dell'Istituto di Archeologia a Roma) e Barthold Niebuhr; quest'ultimo si interessò per farlo entrare nella carriera dell'amministrazione pontificia, ma Leopardi rifiutò.

Il 31 gennaio del 1823, nella Basilica dei Santi XII Apostoli in Roma, ascoltò l'orazione funebre per la morte di Antonio Canova, scritta e declamata da Melchiorre Missirini, già segretario del Canova. Leopardi criticò l'orazione, ma tra lui e Missirini nacque comunque una duratura amicizia, testimoniata anche dai rispettivi epistolari. Nell'aprile del 1823 Leopardi ritornò a Recanati dopo aver constatato che il mondo al di fuori di esso non era quello sperato. Tornato a Recanati, Leopardi si dedicò alle canzoni di contenuto filosofico o dottrinale e, tra il gennaio e il novembre del 1824, compose buona parte delle Operette morali.[78]



Manoscritto autografo de L'infinito. (Visso, Archivio comunale)

A. Ferrazzi, *Ritratto di Giacomo Leopardi*, 1820 circa[72][73], olio su tela, Recanati, Palazzo Leopardi

Lontano da Recanati: Milano, Bologna, Firenze, Pisa

Nel 1825 il poeta, invitato dall'editore Antonio Fortunato Stella, si recò a Milano con l'incarico di dirigere l'edizione completa delle opere di Cicerone ed altre edizioni di classici latini e italiani. A Milano, però, egli non rimase a lungo perché il clima gli era dannoso alla salute e l'ambiente culturale, troppo polarizzato intorno al Monti, gli recava noia.[79]

Decise, così, di trasferirsi a Bologna dove visse (al numero 33 di via Santo Stefano), tranne una breve permanenza a Recanati nell'inverno del 1827, sino al giugno di quello stesso anno mantenendosi con l'assegno mensile dello Stella e dando lezioni private. Nell'ambiente bolognese Leopardi conobbe il conte Carlo Pepoli, patriota e letterato, al quale dedicò un'epistola in versi intitolata *Al conte Carlo Pepoli* che lesse il 28 marzo 1826 nell'Accademia dei Felsinei.[81] Nell'autunno iniziò a compilare, per ordine di Stella, una "Crestomazia", antologia di prosatori italiani dal Trecento al Settecento che venne pubblicata nel 1827 alla quale fece seguito, l'anno successivo, una "Crestomazia" poetica. A Bologna conobbe anche la contessa Teresa Carniani Malvezzi, della quale si innamorò senza essere corrisposto. Leopardi frequentò i Malvezzi

Ritratto di Leopardi a metà degli anni trenta, probabilmente una riproduzione in eliografia (o altri tipi) di un'incisione; in alternativa incisione realizzata con la tecnica della camera oscura da artista, tramite bulino.[80] Recanati, casa Leopardi.

per quasi un anno, ma poi la donna lo allontanò spinta anche dal marito, mal tollerante del fatto che il poeta si trattenesse con la moglie fino alla mezzanotte.[82] Leopardi si sfoga in una lettera ad un corrispondente, usando parole molto dure verso di lei.[83] Uscivano intanto presso Stella le sue *Operette morali*. Frequentò anche la casa del medico Giacomo Tommasini e strinse amicizia con la moglie Antonietta, patriota, e la figlia Adelaide (coniugata Maestri), sue ammiratrici,[84][85] con la famiglia Brighenti e la cantante modenese Rosa Simonazzi Padovani.[86]

Nel giugno dello stesso anno si trasferì a Firenze, dove conobbe il gruppo di letterati appartenenti al circolo Vieusseux tra i quali Gino Capponi,[87] Giovanni Battista Niccolini (amico e corrispondente di Ugo Foscolo allora esiliato a Londra[88]), Pietro Colletta, Niccolò Tommaseo ed anche il Manzoni, che si trovava a Firenze per rivedere dal punto di vista linguistico i suoi Promessi Sposi. Divenne amico particolarmente del Colletta, ma fu in buoni rapporti anche con Capponi e Manzoni, sebbene quest'ultimo non condividesse le idee di Leopardi. Fu invece conflittuale il rapporto col Tommaseo, cattolico liberale, ma fortemente avverso al razionalismo ed al materialismo, il quale giunse a provare una forte avversione per Leopardi, attaccandolo ripetutamente su vari giornali (anche se riconosceva l'abilità stilistica nella prosa); Tommaseo arrivò a denigrare Leopardi per il suo aspetto fisico (cosa che farà, però solo in lettere private rivolte ad altri, anche il Capponi stesso irritato per la *Palinodia*[89]).[77][90] Leopardi risponderà nel 1836 con un epigramma diretto contro Tommaseo, oltre che nell'ottava strofa della detta *Palinodia. Al marchese Gino Capponi* (1835).[91][92]

Nel novembre del 1827 si recò a Pisa, dove rimase fino alla metà del 1828. Qui strinse un'affettuosa amicizia con la giovane cognata del padrone del pensionato, Teresa Lucignani (1807-1897), a cui dedicò una breve lirica rimasta a lungo inedita.[93] Grazie all'inverno mite, la sua salute migliorò e Leopardi tornò alla poesia, che taceva dal 1823 (con l'eccezione della poco riuscita epistola in versi *Al conte Carlo Pepoli* e del *Coro di morti nello studio di Federico Ruysch* contenuto nel *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie* delle *Operette morali*); compose la canzonetta in strofe metastasiane *Il risorgimento* e il canto *A Silvia* (figura forse ispirata, secondo i critici che si basano su appunti dello Zibaldone e dichiarazioni del fratello Carlo[94], alla figlia del cocchiere di Monaldo, morta giovane, Teresa Fattorini; o anche alla vicenda umana del naturalista e poeta Giuseppe Olivi di Chioggia, che morì di tisi a ventisei anni[95]), inaugurando il periodo creativo detto dei Canti "pisano-recanatesi", chiamati anche "grandi idilli", in cui il poeta si cimenta nella cosiddetta canzone libera o leopardiana, il cui primo sperimentatore era stato Alessandro Guidi, dalla cui lettura ne era venuto a conoscenza.[96]

Ritorno a Recanati

> «Vaghe stelle dell'orsa, io non credea
> tornare ancor per uso a contemplarvi»
>
> (*Le ricordanze*, vv.1-2)

Il periodo di benessere era finito ed il poeta, colpito nuovamente dalle sofferenze e dall'aggravarsi del disturbo agli occhi, fu costretto a sciogliere il contratto con Stella[97] e già durante l'estate del '28 si recò a Firenze nella speranza di riuscire a vivere in modo indipendente. Chiese aiuto ad alcuni amici: Tommasini gli propose una cattedra di Mineralogia e Zoologia a Milano, ma il compenso era troppo basso e la materia poco consona alle conoscenze di Leopardi; Bunsen gli offrì la possibilità di una cattedra a Bonn o Berlino, ma il poeta dovette subito declinare l'invito, poiché il clima tedesco era troppo rigido e freddo per la sua salute malferma. Leopardi allora progettò di mantenersi con un lavoro qualsiasi, ma le sue condizioni di salute non gli permisero nemmeno questo e fu quindi costretto a ritornare a Recanati, dove rimase fino al 1830. In questi «sedici mesi di notte orribile»[98] Leopardi si dedicò nuovamente alla poesia e scrisse alcune delle sue liriche più importanti, tra cui *Le ricordanze* (la cui ultima parte è dedicata ad una giovane recanatese morta poco prima, Maria Belardinelli, da Leopardi chiamata Nerina), *La quiete dopo la tempesta*, *Il sabato del villaggio*, *Il passero solitario* (forse su un abbozzo giovanile) e il *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*.[99] Queste poesie, a lungo denominate dai critici "grandi idilli" o anche "secondi idilli", sono ora conosciute, insieme ad *A Silvia* anche come "canti pisano-recanatesi".[100] In questo periodo l'insofferenza per la sua città natale, da lui definita "natio borgo selvaggio"[101], aumenta, proporzionalmente all'avversione per i recanatesi (*gente zotica, vil*), che lo ritenevano un intellettuale superbo[102], tanto che anche i ragazzini del paese, secondo testimonianze postume, cantavano in sua presenza canzoncine denigranti del tipo: "Gobbus esto / fammi un canestro, / fammelo cupo / gobbo fottuto".[103]

A Firenze dal 1830 al 1833

> «Però l'inganno estremo,
> ch'eterno io mi credei.»
>
> (*A se stesso*, vv.2-3)

Fanny Targioni Tozzetti

Intanto, nell'aprile del 1830, il Colletta, al quale il poeta scriveva della sua vita infelice, gli offrì, grazie ad una sottoscrizione degli "amici di Toscana",[104] l'opportunità di tornare a Firenze, dove il 27 dicembre 1831 fu eletto socio dell'Accademia della Crusca[105]. Nel febbraio del 30 l'Accademia della Crusca indice un premio letterario a cui Leopardi partecipa con le Operette Morali, le quali però ottengono la preferenza del solo Gino Capponi. Il premio viene vinto dalla Storia d'Italia di Carlo Botta. Per mantenersi accettò la sottoscrizione e progettò un giornale che avrebbe curato quasi da solo, *Lo spettatore fiorentino*, ma che non realizzerà a causa della burocrazia e del timore della censura. Nello stesso 1831 a Firenze curò un'edizione dei "Canti", partecipò ai convegni dei liberali fiorentini e strinse infine una salda amicizia col giovane esule napoletano, il massone Antonio Ranieri, futuro senatore del Regno d'Italia, che durerà fino alla morte.[106] Nel 1831, grazie alla fama di personalità liberale, fu eletto deputato dell'assemblea del governo provvisorio di Bologna (sorto dai moti del 1831), su designazione del Pubblico Consiglio di Recanati, ma non fa in tempo ad accettare la nomina (peraltro mai richiesta) che

gli austriaci restaurano il governo pontificio. I genitori decidono infine di concedergli un modesto assegno mensile che gli permette di sopravvivere; Leopardi accetta ma, reputandolo umiliante, decide di non tornare mai più a Recanati.[107]

Fanny Targioni Tozzetti e conclusione delle *Operette*

Risale sempre a questo periodo la forte passione amorosa per Fanny Targioni Tozzetti (terzo e ultimo amore secondo i biografi, dopo la Cassi Lazzari e la Malvezzi), moglie del medico fiorentino Antonio Targioni Tozzetti e forse amante di Ranieri, conclusasi in una delusione, che gli ispirò il cosiddetto "ciclo di Aspasia", una raccolta di poesie scritte tra il 1831 e il 1835 e che contiene: *Il pensiero dominante*, *Amore e morte*, *Consalvo* (in cui l'amore è visto ancora positivamente), la drammatica e scarna *A se stesso* e *Aspasia*. In questa raccolta si manifestò il Leopardi più disilluso e disperato, orfano anche di quella tristezza nostalgica degli *Idilli*, nella perdita dell'ultima illusione che gli era rimasta, quella dell'amore (*l'inganno estremo*).[108] *Aspasia*, seppur piena di rancore e sarcasmo contro Fanny, è considerata l'unica poesia d'amore (seppur per un amore ormai finito) scritta per una donna che egli frequentò realmente e intimamente, anche se solo in maniera romantica e intellettiva (per parte di lui; lei lo descrisse sempre come un amico e dopo la morte come una persona "disgraziata" a cui non voleva dare alcuna illusione); tuttavia nei primi versi, contenenti la descrizione fisica e caratteriale della Targioni, presentata come una "donna fatale", si nota anche una tensione erotica molto rara in Leopardi, il quale ribadisce ripetutamente il fascino esteriore esercitato dalla nobildonna.[109][110][111] L'identificazione della donna con l'Aspasia poetica è data, più che dalle lettere di Leopardi, dalle affermazioni di Ranieri nei *Sette anni di sodalizio* e da alcune lettere tra lui e la Targioni Tozzetti. Tuttavia, se *Aspasia* accenna anche a toni polemici e misogini, in cui Leopardi si dice felice di essersi perlomeno liberato della dipendenza affettiva verso l'amica, che descrive quasi come un servilismo morale di cui si vergogna, un "giogo" ormai spezzato[112], in una lettera a Fanny dei primi tempi si scorgono invece le riflessioni sull'amore e la morte del periodo, che trovano l'esatta corrispondenza con alcuni versi di *Consalvo* e con *Amore e morte*:

> «E pure *certamente l'amore e la morte sono le sole cose belle che ha il mondo, e le sole solissime degne di essere desiderate. Pensiamo, se l'amore fa l'uomo infelice, che faranno le altre cose che non sono né belle né degne dell'uomo*. Ranieri da Bologna mi aveva chiesto più volte le vostre nuove: gli spedii la vostra letterina subito ierlaltro. Addio, bella e graziosa Fanny. Appena ardisco pregarvi di comandarmi, sapendo che non posso nulla. Ma se, come si dice, il desiderio e la volontà danno valore, potete stimarmi attissimo ad ubbidirvi. Ricordatemi alle bambine, e credetemi sempre vostro.»
>
> (Lettera da Roma, 6 agosto 1832)
>
> «Due cose belle ha il mondo: / amore e morte. All'una il ciel mi guida / in sul fior dell'età; nell'altro, assai / fortunato mi tengo.»
>
> (*Consalvo*, vv. 102)

Lo spostamento del *Consalvo* nei Canti molto precedenti al ciclo, avvenuto dall'edizione napoletana, ha fatto pensare che il personaggio di Elvira sia ispirato anche a Teresa Carniani Malvezzi e non solo a Fanny.[113][114] Per circa 4 anni frequenta molto spesso casa Targioni, cercando di avvicinarsi alla padrona di casa procurandole moltissimi autografi di scrittori e personaggi famosi, che lei collezionava. In questo

periodo Leopardi diviene amico anche della contessa Carlotta Lenzoni de' Medici di Ottajano, affascinata dalla grandezza intellettuale del poeta e conosciuta nel 1827, ma poi se ne allontanò.[115] Secondo un'opinione minoritaria, la donna descritta negativamente come *Aspasia* sarebbe stata la Lenzoni.[116]

Nell'autunno del 1831 si recò a Roma con Ranieri per ritornare a Firenze nel 1832 e nel corso di questo anno scrisse i due ultimi dialoghi delle "Operette", Il *Dialogo di un venditore d'almanacchi e di un passeggere* e il *Dialogo di Tristano e di un amico*.[117] Continuò a corrispondere epistolarmente per un periodo con la Targioni Tozzetti, seppure in maniera più fredda e distaccata.

Anni a Napoli (1833-1837)

Quando Ranieri tornò a Napoli, tra i due iniziò una fitta corrispondenza che ha fatto numerosi studiosi ritenere che tra Leopardi e Ranieri vi fosse un rapporto amoroso.[118][119][120][121][122][123] Pietro Citati però ritiene che si sarebbe trattato di un semplice e intenso affetto "platonico" assai diffuso nel XIX secolo, senza traccia di omosessualità, come quello rivolto a suo tempo al Giordani.[124]

In una di queste lettere il poeta scrive a Ranieri:

Antonio Ranieri, tra gli anni '40 e '60

«Ranieri mio, tu non mi abbandonerai però mai, né ti raffredderai nell'amarmi. Io non voglio che tu ti sacrifichi per me, anzi desidero ardentemente che tu provvegga prima d'ogni cosa al tuo benessere; ma qualunque partito tu pigli, tu disporrai le cose in modo che noi viviamo l'uno per l'altro, o almeno io per te, sola ed ultima mia speranza. Addio, anima mia. Ti stringo al mio cuore, che in ogni evento possibile e non possibile, sarà eternamente tuo.[125]»

Nel settembre del 1833 Leopardi, dopo aver ottenuto il modesto assegno dalla famiglia, partì per Napoli con Ranieri sperando che il clima mite di quella città potesse giovare alla sua salute. Sugli anni a Napoli, Antonio Ranieri dichiarò:

> «Quivi Leopardi, mentre che io, lasciatone il mio antico letto, dormiva in una camera non mia (cosa che, nelle consuetudini del paese, massime in quei tempi, toccava quasi lo scandalo), per dormire accanto a lui, ebbe, una notte, la strana allucinazione, che la signora di casa avesse fatto disegno sopra una sua cassetta, nella quale egli non riponeva mai altro che non nettissimi arnesi da ravviare i capelli, e le cesoie [...][126]»

Pare infatti che la padrona di casa volesse cacciarli, per timore che Leopardi fosse portatore di tubercolosi polmonare infettiva e lui stesso sosteneva, invece, che la donna volesse rubargli oggetti di sua proprietà, mentre Ranieri credeva che soffrisse di paranoie, e non ci faceva caso.[127]

Nell'aprile 1834 Leopardi ricevette visita da August von Platen, che nel suo diario scrisse:

(DE)	(IT)

«Leopardi ist klein und bucklicht, sein Gesicht bleich und leidend [...] er den Tag zur Nacht macht und umgekehrt [...] führt er allerdings ein trauriges Leben. Bei näherer Bekanntschaft verschwindet jedoch alles [...] die Feinheit seiner klassischen Bildung und das Gemütliche seines Wesens nehmen für ihn ein.[128]»

«Leopardi è piccolo e gobbo, il viso ha pallido e sofferente [...] fa del giorno notte e viceversa[129] [...] conduce una delle più miserevoli vite che si possano immaginare. Tuttavia, conoscendolo più da vicino [...] la finezza della sua educazione classica e la cordialità del suo fare dispongon l'animo in suo favore.[130]»

Intanto le *Operette morali* subirono una nuova censura da parte delle autorità borboniche, a cui seguirà la messa all'Indice dei libri proibiti dopo la censura pontificia, a causa delle idee materialiste esposte in alcuni "dialoghi". Leopardi così ne parlava in una lettera a Luigi De Sinner: «La mia filosofia è dispiaciuta ai preti, i quali e qui e in tutto il mondo, sotto un nome o sotto un altro, possono ancora e potranno eternamente tutto».[131]

Busto del poeta presente a Villa Doria d'Angri

Durante gli anni trascorsi a Napoli si dedicò alla stesura dei *Pensieri*, che raccolse probabilmente tra il 1831 e il 1835 riprendendo molti appunti già scritti nello *Zibaldone*, e riprese i *Paralipomeni della Batracomiomachia* che, iniziati nel 1831, aveva interrotto. A quest'ultima opera lavorò, assistito dal Ranieri, fino agli ultimi giorni di vita. Di quest'opera incompiuta, in ottave, ampiamente influenzata sia dallo pseudo Omero della *Batracomiomachia*, (che già Leopardi aveva tradotta in gioventù, e di cui continua la trama) che dal poema *Gli animali parlanti* di Giovanni Battista Casti, rimane autografo il solo primo canto. Ranieri affermò sempre che gli altri, di sua mano, furono scritti sotto dettatura del Leopardi. Le ultime ottave sarebbero state dettate da Leopardi morente poco dopo aver terminato l'ultima poesia, *Il tramonto della luna*. Qualche dubbio può nascere, se si pensa che Ranieri investì soldi dopo la morte del poeta per farli pubblicare come autentici, con poco successo finanziario. Nel 1836, quando a Napoli scoppiò l'epidemia di colera, Leopardi si recò con Ranieri e la sorella di questi, Paolina, nella Villa Ferrigni a Torre del Greco, dove rimase dall'estate di quell'anno al febbraio del 1837 e dove scrisse *La ginestra o il fiore del deserto*.[132] Paolina Ranieri assisterà, personalmente e con profondo affetto, Leopardi nei suoi ultimi anni, all'aggravamento delle sue condizioni fisiche.[133][134] Paolina (1817-1878) fu «l'unica donna che lo amò, sebbene si trattasse di un amore fraterno».[135]

A Napoli Leopardi lavora incessantemente, nonostante la salute in peggioramento, componendo varie liriche e satire; non segue le raccomandazioni dei medici, e conduce una vita abbastanza sregolata per una persona dalla salute fragile come la sua: dorme di giorno, si alza al pomeriggio e sta sveglio la notte, mangia molti dolci (particolarmente sorbetti e gelati), talvolta frequenta la mensa pubblica (anche durante il periodo del colera) e beve moltissimi caffè.[136][137]

La morte

A Torre del Greco egli compose gli ultimi Canti *La ginestra o il fiore del deserto* (il suo testamento poetico, nel quale si coglie l'invocazione ad una fraterna solidarietà contro l'oppressione della natura) e *Il tramonto della luna* (compiuto solo poche ore prima di morire). Progettava anche di tornare a Recanati, per vedere il padre, o partire per la Francia.[138] Leopardi aveva infatti intenzione di riconciliarsi umanamente col padre di

Leopardi sul letto di morte, 1837, ritratto a matita di Tito Angelini, anch'esso simile alla maschera mortuaria e quindi molto realistico e verosimile

persona (il tono delle lettere a Monaldo diventa molto affettuoso negli ultimi tempi, dal formale e nobiliare "signor padre" e al *voi* delle lettere giovanili passa all'incipit "carissimo papà" e al *tu*). In questo periodo cominciò ad ignorare le prescrizioni, pensando che non potesse comunque decidere il suo destino. In una lettera al conte Leopardi, una delle ultime di Giacomo, il poeta avverte la morte come imminente e spera che avvenga, non sopportando più i suoi mali.[139]

Nel febbraio del 1837 ritornò a Napoli con Ranieri e la sorella, ma le sue condizioni si aggravarono verso maggio, anche se non in modo tale da far sospettare ai medici o a Ranieri il reale stato di salute.

Il 14 giugno di quell'anno, Leopardi si sentì male al termine di un pranzo (che abitualmente consumava all'inconsueto orario delle 17); quel pomeriggio, aveva divorato circa un chilo e mezzo di confetti cannellini comprati da Paolina Ranieri in occasione dell'onomastico di Antonio e bevuto una cioccolata, poi una minestra calda e una limonata (o granita fredda) verso sera.[140]

Fu colpito da malore poco prima di partire per Villa Carafa d'Andria Ferrigni, come era stato programmato, e, nonostante l'intervento del medico, l'asma peggiorò e poche ore dopo il poeta morì.[141] Secondo la testimonianza di Antonio Ranieri, Leopardi si spense alle ore 21 fra le sue braccia. Le sue ultime parole furono "Addio, Totonno, non veggo più luce".[142][143]

La morte fu dichiarata all'ufficio dello stato civile il giorno successivo da Giuseppe e Lucio Ranieri, i quali fecero registrare l'indirizzo del decesso (vico Pero 2, nel territorio della parrocchia della SS. Annunziata a Fonseca) e indicarono che il fatto era avvenuto "alle ore venti".[144]

Tre giorni dopo il decesso, Antonio Ranieri pubblicò un necrologio sul giornale *Il Progresso*.[145]

La morte del poeta è stata analizzata da studiosi di medicina già a partire dall'inizio del XX secolo. Molte sono state le ipotesi, dalla più accreditata, pericardite acuta con conseguente scompenso, oppure scompenso cardiorespiratorio dovuto a cuore polmonare e cardiomiopatia, seguite a problemi polmonari e reumatici cronici[7], a quelle più fantasiose (cibo avariato, congestione, coma diabetico[135] o indigestione), fino al colera stesso.[146][147][148] Nessuna delle tesi alternative, tuttavia, è riuscita a smentire il referto ufficiale, diffuso dall'amico Antonio Ranieri: idropisia polmonare ("idropisia di cuore" o idropericardio[149]), il che è comunque verosimile, dati i suoi problemi respiratori, dovuti alla deformazione della colonna vertebrale[150]; è anche possibile che l'edema fosse una delle conseguenze dei problemi cronici di cui soffriva, e che la causa principale fosse un problema cardiaco, forse accelerata da una forma fulminante di colera che avrebbe ucciso il debilitato Leopardi (che notoriamente soffriva di disturbi cronici all'apparato gastrointestinale, i quali potevano mascherare la gastroenterite colerosa) in poche ore.[151][152][153]

Questione della sepoltura

Leopardi era morto all'età di quasi 39 anni, in un periodo in cui il colera stava colpendo la città di Napoli. Grazie ad Antonio Ranieri, che fece interessare della questione il ministro di Polizia, le sue spoglie – questa la versione accettata dalla maggioranza dei biografi – non furono gettate in una fossa comune, come le severe norme igieniche richiedevano a causa dell'epidemia, ma inumate nella cripta e poi, dopo una breve

riesumazione alla presenza di Ranieri che volle anche aprire la cassa (1844), nell'atrio della chiesa di San Vitale Martire (oggi Chiesa del Buon Pastore), sulla via di Pozzuoli presso Fuorigrotta. La lapide, spostata poi con la tomba, fu dettata da Pietro Giordani:

> «Al conte Giacomo Leopardi recanatese
> filologo ammirato fuori d'Italia
> scrittore di filosofia e di poesie altissimo
> da paragonare solamente coi greci
> che finì di XXXIX anni la vita
> per continue malattie miserissima
> fece Antonio Ranieri
> per sette anni fino all'estrema ora congiunto
> all'amico adorato MDCCCXXXVII [154]»

Il ministro avrebbe accettato la richiesta del Ranieri solo dopo che un chirurgo, non il medico curante Mannella, ebbe eseguita una sorta di sommaria autopsia per poter dichiarare che la morte non fu dovuta a colera. In realtà fin dall'inizio il racconto di Ranieri era apparso pieno di contraddizioni e molti furono i dubbi che avvolsero quanto egli aveva dichiarato, anche perché le sue versioni furono molte e diverse a seconda dell'interlocutore, facendo sospettare che il corpo del poeta fosse finito nelle fosse comuni del cimitero delle Fontanelle, o in quello dei colerosi (o nell'attiguo cimitero delle 366 Fosse), destinati in quel periodo ai morti per colera o per altre cause, come attesta il registro delle sepolture della chiesa della SS. Annunziata a Fonseca di Napoli (riportante la dicitura "cimitero dei colerosi" e "sepolto id."[155]) o addirittura occultate nella casa di vico Pero[156], e che Ranieri avesse inscenato, per un motivo recondito, un funerale a bara vuota, con la partecipazione dei suoi fratelli, del chirurgo e di un parroco compiacente a cui avrebbe regalato dei pesci freschi.

La lapide originale, traslata nel parco Vergiliano

Comunque, Ranieri continuò ad affermare che le ossa erano nell'atrio della chiesa di S. Vitale e che il certificato d'inumazione fosse un falso redatto dal parroco su richiesta del ministro di Polizia, onde aggirare la legge sulle sepolture in tempo di epidemia. Nel 1898 avvenne una prima ricognizione; secondo il senatore Mariotti, smentito da altri, durante i lavori di restauro di alcuni anni prima, un muratore ruppe inavvertitamente la cassa, danneggiata dalla troppa umidità, frantumando le ossa e provocando la perdita di parte dei resti contenuti, forse gettati nell'ossario comune o addirittura con i calcinacci, mescolando i resti con altre ossa.[157][158]

Il 21 luglio 1900, alla presenza dei rappresentanti regi e del comune di Napoli, venne effettuata la ricognizione ufficiale delle spoglie del recanatese e nella cassa (in realtà un mobile adattato allo scopo clandestino dai fratelli Ranieri), troppo piccola per contenere lo scheletro di un uomo con doppia gibbosità, vennero rinvenuti soltanto frammenti d'ossa (tra cui residui delle costole, delle vertebre recanti segni di deformità, e un femore sinistro intero, forse troppo lungo per una persona di bassa statura, e un altro femore a pezzi), una tavola di legno (con cui gli operai avevano tentato di riparare il danno alla cassa), una scarpa col tacco e

La tomba di Leopardi (Parco Vergiliano a Piedigrotta o Parco della Tomba di Virgilio, Napoli)

alcuni stracci, mentre nessuna traccia vi era del cranio e del resto dello scheletro, per cui in seguito si arrivò anche a formulare la teoria di un suo trafugamento da parte di studiosi lombrosiani di frenologia amici del Ranieri[159][160].

Nonostante i dubbi, la questione venne ben presto chiusa; secondo l'incaricato professor Zuccarelli, era plausibile che quelli fossero parte dei resti di Leopardi. Il medico parla esplicitamente di aver rinvenuto una parte di rachide e una di sterno entrambe deviate. Alcuni, pur pensando ad un'effettiva morte per colera, credettero comunque che Ranieri fosse riuscito davvero nell'intento di salvare il corpo dalla fossa comune corrompendo, se non il ministro, perlomeno dei funzionari incaricati. La scarpa ritrovata, o quello che ne rimaneva, venne poi acquistata dal tenore Beniamino Gigli, concittadino di Leopardi, e donata alla città di Recanati.[157][161][162]

Dopo vari tentativi di traslare i presunti resti a Recanati o a Firenze nella basilica di Santa Croce accanto a quelli di grandi italiani del passato, nel 1939 la cassa, per volontà di Benito Mussolini[162] che esaudì una richiesta dell'Accademia d'Italia, venne con regio decreto di Vittorio Emanuele III che ne stabiliva l'identificazione, riesumata di nuovo e spostata al Parco Vergiliano a Piedigrotta (altrimenti detto *Parco della tomba di Virgilio*) nel quartiere Mergellina - il luogo fu dichiarato monumento nazionale - dove tuttora sorge appunto il secondo sepolcro del poeta, eretto quello stesso anno; nei pressi venne traslata anche la lapide originale, mentre parte del monumento venne portata a Recanati. Questa versione è quella sostenuta ufficialmente dal Centro Nazionale Studi Leopardiani.[163]

Nel 2004 venne anche chiesta (da parte dello studioso leonardiano Silvano Vinceti, che si è occupato anche della riesumazione e identificazione dei resti di Caravaggio, Boiardo, Pico della Mirandola e Monna Lisa) la terza riesumazione, onde verificare se quei pochi resti fossero davvero di Leopardi tramite l'esame del DNA e del mtDNA, comparato con quello degli attuali eredi dei conti Leopardi (Vanni Leopardi e la figlia Olimpia, discendenti diretti del fratello minore del poeta Pierfrancesco) e dei marchesi Antici, ma la richiesta fu respinta, sia dalla Soprintendenza sia dalla famiglia Leopardi (tramite la contessa Anna del Pero-Leopardi, vedova del conte Pierfrancesco "Franco" Leopardi e madre di Vanni).[162]

La posizione ufficiale della famiglia Leopardi (esplicitata dal 1898 in poi[157]) e della Fondazione Casa Leopardi da loro presieduta (presidente fino al 2019 conte Vanni Leopardi) è invece che i resti nel parco Vergiliano non siano comunque del poeta e Ranieri abbia mentito, che il corpo si trovi alle Fontanelle e che quindi la riesumazione sia inutile, occorrendo altresì rispettare la tomba-cenotafio lì situata.[164] Un altro membro della famiglia, chiamato anche lui Pierfrancesco, si è invece detto disponibile nel 2014.[158] Tale esame non è stato finora autorizzato.

Poetica e pensiero

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Pensiero e poetica di Giacomo Leopardi****.*

> «Cantare il dolore fu per lui rimedio al dolore, cantare la disperazione salvezza dalla disperazione, cantare l'infelicità fu per lui, e non per gioco di parole, l'unica felicità. [...] In quei canti veramente divini il Leopardi trasformò l'angoscia in contemplativa dolcezza, il lamento in musica soave, il rimpianto dei giorni morti in visioni di splendore.»
>
> (Giovanni Papini, *Felicità di Giacomo Leopardi* (1939)[166])

Giacomo Leopardi, incisione su rame di Gaetano Guadagnini (1830), dal ritratto di Luigi Lolli del 1826 (base per molti ritratti postumi, tra cui l'olio su tela esposto alla pinacoteca comunale di Recanati[165])

Il pensiero di Leopardi è caratterizzato, attraverso le fasi del suo pessimismo, dall'ambivalenza tra l'aspetto lirico-ascetico della sua poetica, che lo spinge a credere nelle «*illusioni*» e lusinghe della natura, e la razionalità speculativo-teorica presente nelle sue riflessioni filosofiche, che invece considera vane quelle illusioni, negando ad esse qualunque contenuto ontologico.[167]

La contraddizione tra anelito alla vita e disillusione, tra sentimento e ragione, tra «filosofia del sì» e «filosofia del no»,[168] era del resto ben presente allo stesso Leopardi, il quale, secondo Karl Vossler,[169] si adoperò costantemente per ricomporle, non rassegnandosi mai allo scetticismo, convinto che la vera filosofia dovesse in ogni caso mantenere i legami con l'immaginazione e la poesia.[170] Come ha rilevato De Sanctis:

> «[Leopardi] non crede al progresso, e te lo fa desiderare; non crede alla libertà, e te la fa amare. Chiama illusioni l'amore, la gloria, la virtù, e te ne accende in petto un desiderio inesausto. [...] È scettico e ti fa credente; e mentre non crede possibile un avvenire men triste per la patria comune, ti desta in seno un vivo amore per quella e t'infiamma a nobili fatti.»
>
> (Francesco De Sanctis, *Schopenhauer e Leopardi*, (1858)[171])

Luoghi leopardiani

A Recanati

- Palazzo Leopardi: è la casa natale del poeta. Tuttora il palazzo è abitato dai discendenti e aperto al pubblico. Esso venne ristrutturato nelle forme attuali dall'architetto Carlo Orazio Leopardi verso la metà del XVIII secolo. L'ambiente più suggestivo è senza dubbio la biblioteca, che custodisce oltre 20.000 volumi, tra cui incunaboli ed antichi volumi, raccolti dal padre del poeta, Monaldo Leopardi.
- Piazzuola del Sabato del Villaggio: sulla quale si affaccia Palazzo Leopardi. Ivi si trova la casa di Silvia e la chiesa di Santa Maria in Montemorello (XVI secolo), nel cui fonte battesimale fu battezzato Giacomo Leopardi nel 1798.

Targa della piazzuola del Sabato del Villaggio

- Colle dell'Infinito: è la sommità del Monte Tabor da cui si domina un panorama vastissimo verso le montagne e che ispirò l'omonima poesia composta dal poeta a soli 21 anni. All'interno del parco si trova il Centro Mondiale della Poesia e della Cultura, sede di convegni, seminari, conferenze e manifestazioni culturali. Il Colle dell'Infinito è diventato un Bene del Fai aperto a tutti.[172]
- Palazzo Antici-Mattei: casa della madre di Leopardi, Adelaide Antici Mattei, edificio dalle linee semplici ed eleganti con iscrizioni in latino.
- Torre del Passero Solitario: nel cortile del chiostro di Sant'Agostino è visibile la torre, decapitata da un fulmine e resa celebre dalla poesia *Il passero solitario*.
- Chiesa di San Leopardo (XIX secolo): venne fatta edificare dalla famiglia Leopardi insieme e nei pressi della villa affidando la progettazione all'architetto Gaetano Koch. La cripta, a cui si accede esternamente, è la tomba gentilizia della famiglia Leopardi.
- Chiesa di Santa Maria di Varano (XV secolo): costruita nel 1450 per i Minori Osservanti insieme al Convento annesso, dal 1873, cacciati i frati e abbattuti due lati del convento, l'orto divenne quello che ancora è il civico cimitero di Recanati. Vi si conserva ancora il pozzo di San Giacomo della Marca ed affreschi nelle lunette del portico. All'interno è la tomba di famiglia dei Leopardi ove sono sepolti Monaldo e Paolina.[173][174]

Altrove

- Spoleto, Albergo della Posta (corso Garibaldi), 17 novembre 1822.
- Palazzo Antici Mattei (Roma, via Michelangelo Caetani), dove fu ospite dal 23 novembre 1822 alla fine d'aprile 1823.
- Roma, tomba del Tasso in Sant'Onofrio al Gianicolo, "uno dei posti più belli della terra, in mezzo agli aranci e ai lecci".
- Bologna ("ospitalissima"), convento di San Francesco (piazza Malpighi), primo soggiorno bolognese (17-26 luglio 1825).
- Casa Badini (29 settembre-3 novembre 1826), vicino al teatro del Corso (oggi via Santo Stefano, 33) a Bologna ("tutto è bello, e niente magnifico").
- Locanda della Pace, via del Corso, a Bologna (26 aprile-20 giugno 1827).
- Casa dell'editore Anton Fortunato Stella (1757-1833), vicino al Teatro alla Scala a Milano ("veramente insociale") (30 luglio-26 novembre 1825).
- Ravenna ("qui si vive quietissimi"), ospite del marchese Antonio Cavalli (agosto 1826).
- Firenze, "sporchissima e fetidissima città", Locanda della Fonte, nei pressi del mercato del grano e di Palazzo Vecchio (21 giugno 1827 e giorni successivi).
- Casa delle sorelle Busdraghi, via del Fosso (poi via Verdi), Firenze (giugno-novembre 1827).
- Palazzo Buondelmonti, abitazione di Giovan Pietro Vieusseux, a Firenze.
- Pisa ("una beatitudine"), via Fagiuoli (casa Soderini), 9 novembre 1827-8 giugno 1828.
- Il Lungarno pisano ("spettacolo così ampio, così magnifico, così gaio, così ridente, che innamora").
- "Una certa strada deliziosa" da lui battezzata "Via delle Rimembranze", dove va a passeggiare a Pisa (lettera a Paolina Leopardi del 25 febbraio 1828).
- Levane, Camucia e Perugia, novembre 1828, di passaggio.

Targa sull'ultimo domicilio di Leopardi a Napoli

- Roma ("città oziosa, dissipata, senza metodo"), via dei Condotti 81 ("spendo qui un abisso"), con Antonio Ranieri, da ottobre 1831 a marzo 1832.
- Napoli, piazza Ferdinando; poi Strada nuova di Santa Maria Ognibene (casa Cammarota); poi vico Pero (tre appartamenti affittati con Ranieri e la sorella di lui Paolina).
- Villa Ferrigni, detta villa delle Ginestre, a Torre del Greco, alle pendici dello "sterminator Vesevo".[175]

Opere

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Opere di Giacomo Leopardi****.*

Opere in prosa

Copertina della prima edizione dello *Zibaldone di pensieri*

Epistolario

Di Giacomo Leopardi ci sono rimaste oltre novecento lettere, composte nell'arco di una vita e indirizzate a circa cento destinatari, tra amici e familiari (soprattutto al padre e al fratello Carlo). L'intero corpus epistolare di Leopardi è raccolto dall'*Epistolario*, che malgrado le origini si può leggere come un'opera autonoma: questa raccolta di prose private, infatti, costituisce un fondamentale documento non solo per seguire le vicende biografiche del poeta, ma anche per comprendere l'evoluzione del suo pensiero, dei suoi stati d'animo e delle sue riflessioni culturali.[176]

Gli interventi nel dibattito classico-romantico

Nel 1816 il giovane Leopardi prese parte all'acceso dibattito culturale innescato dalla pubblicazione del saggio *Sulla maniera e utilità delle traduzioni* di Madame de Staël: questa polemica vide schierarsi da una parte i difensori del classicismo, quali Pietro Giordani, e dall'altra i sostenitori della nuova poetica romantica.

Leopardi, amico del Giordani, si allineò alle tesi classiciste, mettendo per iscritto il proprio pensiero nella *Lettera ai compositori della Biblioteca italiana* (1816) e nel *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, rimasti entrambi inediti sino al 1906. Nella prima Leopardi, pur riconoscendo la bontà dell'intervento dell'autrice ginevrina, assume una posizione contraria alle istanze della lettera, nella quale si invitava il popolo italiano ad aprirsi alle nuove letterature europee. Secondo il poeta di Recanati, infatti, si tratta di un «vanissimo consiglio», essendo la letteratura italiana quella più vicina alle uniche letterature universalmente valide, ovvero quella greca e quella latina. Nel *Discorso*, invece, Leopardi approfondì la sua riflessione poetica in merito al dibattito, introducendo temi che poi diverranno centrali della poesia leopardiana, come l'opposizione tra i concetti di «natura» e «civilizzazione».[176]

Zibaldone

Lo *Zibaldone di pensieri* è una raccolta di 4526 pagine autografe compilate dal luglio 1817 al dicembre 1832, nelle quali Leopardi depositò ragionamenti e brevi scritti sugli argomenti più vari. Inizialmente l'opera non era dotata dell'organicità di un testo letterario, essendo semplicemente il frutto di una scrittura immediata, di getto: Leopardi iniziò a datare i singoli testi solo a partire dal 1820, così da orientarsi agevolmente nel *mare magnum* di appunti (da lui definiti un «immenso scartafaccio»), arrivando perfino a stilare due indici (nel 1824 e nel 1827).[176]

Il *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'italiani*

Il *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'italiani*, composto a Recanati tra la primavera e l'estate del 1824 e rimasto inedito fino al 1906, è un breve trattato filosofico dove Leopardi analizza le peculiarità che contraddistinguono la società italiana, e le compara con il carattere, la mentalità e la moralità delle altre nazioni d'Europa. Alla fine dell'opera Leopardi giunge all'amara conclusione che l'Italia, dilaniata da un esasperato individualismo, è troppo poco civile per godere dei benefici del progresso (come in Francia, Germania ed Inghilterra), ma troppo civile per godere dei benefici dello «stato di natura», come accadeva nelle nazioni meno sviluppate, quali Portogallo, Spagna e Russia.[177]

Operette morali

Le *Operette morali*, per usare le parole dello stesso poeta, sono un «libro di sogni poetici, d'invenzioni e di capricci malinconici»: è ancora Leopardi a descrivere la propria opera in una lettera del 1826 indirizzata all'editore Stella, sottolineando «quel tuono ironico che regna in esse» e specificando che Timandro ed Eleandro sono «una specie di prefazione, ed un'apologia dell'opera contro i filosofi moderni».[178]

Le *Operette*, oggi considerate la più alta espressione del pensiero leopardiano, racchiudono l'essenza del pessimismo del poeta, trattando argomenti quali la condizione esistenziale dell'uomo, la tristezza, la gloria, la morte e l'indifferenza della Natura.[178]

L'*Operetta* che sancisce il passaggio dal Pessimismo Storico al Pessimismo Cosmico è il *Dialogo tra la Natura e un Islandese*, in cui la natura viene descritta per la prima volta come "matrigna" e malvagia.

Le opere poetiche

I *Canti*

I *Canti*, considerati il capolavoro di Leopardi, racchiudono trentasei liriche composte da Leopardi tra il 1817 e il 1836.[179] Tra i componimenti poetici inclusi nei *Canti* ricordiamo *Sopra il monumento di Dante*, l'*Ultimo canto di Saffo*, *Il passero solitario*, *La sera del dì di festa*, *Alla luna*, *Il risorgimento*, *A Silvia*, il *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, *Il sabato del villaggio*, *La ginestra* e infine *L'infinito*, uno dei testi più rappresentativi della poetica leopardiana.

Le ultime opere

Durante gli anni napoletani Leopardi scrisse due opere, i *Paralipomeni della Batracomiomachia* e *I nuovi credenti*. Il primo è un poemetto in ottave con protagonisti animali: «Paralipomeni», infatti, significa «continuazione» mentre «Batracomiomachia» è «battaglia dei topi e delle rane», ovvero un'opera pseudoomerica che Leopardi aveva tradotto in gioventù. Dietro la finzione comica Leopardi qui stigmatizza

il fallimento dei moti rivoluzionari napoletani del 1820-21: i topi infatti, simboleggiano i liberali, generosi ma velleitari, mentre le rane sono i conservatori papalini, che non esitano a chiamare a sé i granchi-austriaci, feroci e stupidi.[179]

I nuovi credenti, invece, sono un capitolo satirico in terza rima composto nel 1835 dove Leopardi esprime una spietata satira contro gli esponenti dello spiritualismo napoletano, dei quali condanna la religiosità di facciata e lo sciocco ottimismo.[179]

Parole d'autore

A Giacomo Leopardi si devono numerosi neologismi divenuti patrimonio diffuso (perlomeno in un linguaggio colto e sorvegliato), come "erompere", "fratricida", "improbo", "incombere", risalenti al 1824[180]. Al suo tempo, questa vena creativa di Leopardi non fu apprezzata e fu oggetto degli strali di un atteggiamento purista che opponeva resistenze all'adozione, e all'accoglimento nei lessici, di neologismi d'uso forgiati in epoca successiva all'«aureo Trecento»[180].

In un caso, un frutto della sua creatività, "procombere", gli guadagnò accuse postume mossegli da Niccolò Tommaseo[180], coautore del *Dizionario della lingua italiana*.

Poesia e musica

- *A sé stesso*, romanza, versi di Giacomo Leopardi, musica di Francesco Paolo Frontini, Milano, Edizioni Ricordi, 1885.
- *Coro di morti*, versi di G. Leopardi (dal *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie*, Operette morali), musica di Goffredo Petrassi, per coro e strumenti, 1940-1941.
- *Tre liriche* di Goffredo Petrassi, per baritono e pianoforte, testi di Leopardi, Foscolo e Montale, 1944.

Epistolario

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Epistolario di Giacomo Leopardi****.*

Nella cultura di massa

Il fatto che l'opera di Leopardi sia stata e sia ogni anno oggetto dello studio di migliaia di studenti ha determinato (come per Dante) che molte locuzioni delle sue opere siano divenute d'uso corrente. Fra le principali:

- *studio matto e disperatissimo…* (in *lettera a Pietro Giordani* del 2 marzo 1818 e *Zibaldone di pensieri*);
- *passata è la tempesta…* (in *La quiete dopo la tempesta*, 1829);
- *che fai tu, luna, in ciel? dimmi, che fai…* (in *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, 1829-1930);
- *natio borgo selvaggio…* (in *Le ricordanze*, 1829);
- *la donzelletta vien dalla campagna…* (in *Il sabato del villaggio*, 1829);
- *godi, fanciullo mio; stato soave…* (in *Il sabato del villaggio*, 1829);

- *…e naufragar m'è dolce in questo mare* (in *L'infinito*, 1818-1819).

Leopardi nell'arte figurativa

Falconara Marittima, CART - Centro permanente per la Documentazione dell'Arte Contemporanea, Valeriano Trubbiani, serie di 12 pirografie "Viaggi e transiti" dedicate ai viaggi di Giacomo Leopardi

Tra il 1994 e il 1998 il pittore e scultore maceratese Valeriano Trubbiani realizzò una serie di 12 pirografie sul tema *Viaggi e transiti*, dedicata ai viaggi del poeta nelle varie città della penisola: Recanati (2), Macerata (2), Roma, Bologna, Pisa, Firenze, Milano, Napoli (3).

Tali opere[181] sono esposte nel CART - Centro permanente per la Documentazione dell'Arte Contemporanea[182] di Falconara Marittima, che conserva anche altre opere di Trubbiani dedicate a Leopardi:

- 10 disegni originali realizzati dal 1971 al 1987 sul tema "Leopardi figurativo",
- 8 incisioni a colori,
- una scultura del 1990 in rame, bronzo e argento con il Poeta pensoso in osservazione di un gregge di pecore ("Move la greggia oltre pel campo e vede greggi", ispirata al *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, 1829-1930),
- un'installazione scultorea sulla Batracomiomachia ("Battaglia dei topi e delle rane") ispirata ai *Paralipomeni della Batracomiomachia* leopardiani (1931-1937).

L'ispirazione prodotta in Trubbiani dall'opera leopardiana è raccontata dall'artista nel breve documentario *Le Marche di Leopardi*[183], patrocinato dalla Regione Marche.

Leopardi nella musica pop italiana

Leopardi è citato nella *Canzone per Piero* di Francesco Guccini e in *Stai bene lì* di Renato Zero; i suoi versi sono citati anche nei titoli di *Canto notturno (di un pastore errante dell'aria)* e *Il cielo capovolto (ultimo canto di Saffo)*, entrambe di Roberto Vecchioni.

Giorgio Gaber, nella canzone *Benvenuto il luogo dove*, contenuto nell'album *Gaber* del 1984, dedicata all'Italia, parla della penisola come il luogo "*dove i poeti sono nati tutti a Recanati*"[184].

Franco Battiato, nella canzone *Frammenti*, contenuta nell'album Patriots, cita doppiamente Leopardi nei versi «La donzelletta vien dalla campagna in sul calar del sole» e «D'in su la vetta della torre antica / Passero solitario alla campagna cantando vai».

Leopardi viene citato indirettamente nella canzone *Canto del servo pastore* del concept album di Fabrizio De André *L'indiano*, ispirata al componimento di Giacomo Leopardi *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*.

I Baustelle citano Leopardi e *La ginestra* nella canzone *La morte (non esiste più)* dall'album *Fantasma* (2013): "*Come la ginestra nata sulla pietra lavica*".

Opere cinematografiche su Leopardi

- *Dialogo di un venditore di almanacchi e di un passeggiere*[185] (1954), cortometraggio di Ermanno Olmi[186][187];
- *Pisa, donne e Leopardi* (2012), mediometraggio di Roberto Merlino. Leopardi è interpretato da Orazio Cioffi;
- *Il giovane favoloso* (2014), film di Mario Martone. Leopardi è interpretato da Elio Germano[188]. Vari brani del film sono presenti nel programma televisivo *Leopardi, il rivoluzionario* di Giancarlo Mancini, puntata della rubrica *Il tempo e la storia*[189];
- *Le Marche di Leopardi*[183], breve documentario diretto da Alessandro Scilitani, patrocinato dalla Regione Marche.

Video in rete su Leopardi

- *Leopardi, il rivoluzionario* di Giancarlo Mancini, puntata della rubrica televisiva *Il tempo e la storia* con Massimo Bernardini e lo storico Lucio Villari[190];
- *Giacomo Leopardi e l`importanza di Recanati*, per Rai Storia, vita e opere di Giacomo Leopardi nel commento del critico teatrale Guido Davico Bonino. L'attore Umberto Ceriani legge: *L'infinito*, *La sera del dì di festa*, *Alla luna*, *La vita solitaria*[191];
- *Ecco il vero Colle dell'Infinito descritto da Giacomo Leopardi*[192]: Francesco Guzzini del Centro Studi Leopardiani mostra l'itinerario che il Poeta compiva per recarsi dalla propria abitazione al punto di osservazione del paesaggio che gli ispirò *L'infinito*;
- *Marche, le scoprirai all'infinito*, spot turistico della Regione Marche con il noto attore statunitense Dustin Hoffman che tenta di recitare in italiano *L'infinito*. Regia di Giampiero Solari[193];
- *A casa di Giacomo Leopardi*, intervista di Pippo Baudo alla contessa Olimpia Leopardi all'interno del Palazzo Leopardi di Recanati[194];
- *Un Leopardi inedito* raccontato da Novella Bellucci e Franco D'Intino nella puntata di *Visionari* del 15 giugno 2015, programma televisivo condotto da Corrado Augias su Rai 3[195];
- *L'arte di essere fragili - come Leopardi può salvarti la vita*, intervista allo scrittore Alessandro D'Avenia sul suo omonimo libro e spettacolo teatrale (2016)[196].

Inoltre, sono pubblicate in rete numerose letture/interpretazioni dei principali canti leopardiani da parte dei più importanti attori italiani. Fra questi si possono ascoltare:

- Vittorio Gassman: *L'infinito*[197], *A Silvia*[198], *La sera del dì di festa*[199], *Amore e Morte*[200], *La quiete dopo la tempesta*[201], *A se stesso*[202];
- Carmelo Bene: *L'infinito*[203], *Passero solitario*[204], *La ginestra (o Il fiore del deserto)*[205], *Alla luna*[206], *La sera del dì di festa*[207], *Il sabato del villaggio*[208], *Le ricordanze*[209], *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*[210], *Inno ad Arimane*[211][212][213], *Amore e Morte*[214];
- Arnoldo Foà: *L'infinito*[215], *Passero solitario*[216], *A Silvia*[217], *Il sabato del villaggio*[218], *La sera del dì di festa*[219], *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*[220], *Le ricordanze*[221], *La ginestra (o Il fiore del deserto)*[222], *Il tramonto della luna*[223], *All'Italia*[224], *Alla luna*[225];
- Giorgio Albertazzi: *L'infinito*[226];
- Nando Gazzolo: *L'infinito*[227];

- Gabriele Lavia: *L'infinito*[228], *Lavia dice Leopardi*[229];
- Alberto Lupo: *Ultimo canto di Saffo*[230];
- Elio Germano, nel film *Il giovane favoloso* di Mario Martone: *L'infinito*[231], parte de *La ginestra (o Il fiore del deserto)*[232], la prima parte de *La sera del dì di festa*[233], un brano di *Amore e Morte*[234], l'ultima parte di *Aspasia*[235].

Il Centro Nazionale di Studi Leopardiani

Il 1 luglio 1937, nel primo centenario della morte del poeta, fu istituito a Recanati il Centro Nazionale di Studi Leopardiani.

Esso ha come scopo la promozione di ricerche e studi su Giacomo Leopardi in campo storico, biografico, critico, linguistico, filologico, artistico, filosofico.

Note

Esplicative

1. ^ Spesso nell'epistolario afferma di soffrire il freddo e di coprirsi le gambe con una coperta di lana.
2. ^ Alcuni propongono altre diagnosi alternative alla malattia di Pott e alla spondilite anchilosante: diabete giovanile con retinopatia e neuropatia, tracoma oculare, sindrome di Scheuermann/cifo-lordosi e scoliosi alla schiena e disturbo bipolare, sindrome di Ehlers-Danlos di tipo cifoscoliotico, osteomalacia o rachitismo e neuropatia periferica originate da celiachia o malassorbimento (si veda: *Sapere quindicinale di divulgazione di scienza, tecnica e arte applicata* pag. 325), sifilide congenita con tabe dorsale (Antonio Ranieri, negli anni napoletani, arrivò a pensare — salvo poi smentire — affermando che Leopardi morì vergine (cosa dibattuta), a p. 99 di *Sette anni di sodalizio con Giacomo Leopardi* che avesse contratto la sifilide o che l'avesse ereditata dal padre. cfr. R. Di Ferdinando, *L'amarezza del lauro. Storia clinica di Giacomo Leopardi*, Cappelli, Bologna, 1987, p. 34). Con un'analisi postuma molto contestata poiché basata sulle teorie pseudoscientifiche dell'antropologia criminale e della frenologia, Cesare Lombroso e i suoi allievi Patrizi e Giuseppe Sergi affermarono che Leopardi aveva l'epilessia, e avesse disturbi ereditari come tutta la sua famiglia. (Cfr.: M_L_Patrizi)

Fonti

1. ^ *Atto di battesimo di Giacomo Leopardi* (**JPG**), su *rete.comuni-italiani.it*. URL consultato l'11 maggio 2021.
2. ^ Commissionato da Antonio Ranieri nel 1842, venne realizzato sulla base della maschera mortuaria, del ritratto di Leopardi sul letto di morte di Angelini e delle descrizioni fisiche fatte dal Ranieri e da sua sorella Paolina; Domenico Morelli lavorò per molto tempo al ritratto, a causa delle insistenze di Ranieri sui più piccoli particolari dell'aspetto del poeta e perciò, dallo stesso Ranieri e da altri testimoni, venne definito come il più fedele e realistico fra i ritratti di Leopardi, raffigurato con l'aspetto che aveva negli anni della sua vita, sia nei tratti somatici che nel vestiario e nell'acconciatura; tuttavia, alcuni critici hanno però argomentato che sia un ritratto comunque "idealizzato", in quanto Morelli (quattordicenne nel 1837) non vide mai Leopardi dal vivo.

3. ^

> «Questo io conosco e sento, / Che degli eterni giri,
> Che dell'esser mio frale, / Qualche bene o contento
> Avrà fors'altri; a me la vita è male»
>
> (Giacomo Leopardi, *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, vv. 100-104)

4. ^ *Uno sconosciuto: l'ateo filantropo barone d'Holbach*, su *elapsus.it*. URL consultato il 16 febbraio 2014 (archiviato dall'url originale il 2 febbraio 2014).
5. ^ Giulio Ferroni, *La poesia del dolore: Giacomo Leopardi*, su *emsf.rai.it*. URL consultato il 16 febbraio 2014 (archiviato dall'url originale il 3 febbraio 2014).
6. ^ Forse la malattia di Pott o la spondilite anchilosante.
7. Erik Pietro Sganzerla, *Malattia e morte di Giacomo Leopardi. Osservazioni critiche e nuova interpretazione diagnostica con documenti inediti*, Booktime, 2016: «Questo libretto rende giustizia a un uomo che soffriva di numerosi problemi fisici, che ebbe una vita non felice e una cartella clinica in cui sono posti in evidenza i sintomi e il loro decorso temporale, l'età d'esordio della progressiva deformità spinale e dei problemi visivi e gastrointestinali, l'influenza delle condizioni psichiche e ambientali nell'accentuazione o remissione dei segnali. (…) altamente probabile la diagnosi di Spondilite Anchilopoietica Giovanile»; viene poi sostenuto che Leopardi «affetto da una pneumopatia restrittiva con insufficienza respiratoria cronica, aggravata da episodi infettivi intercorrenti, sia morto per uno scompenso cardiorespiratorio terminale in paziente affetto da cuore polmonare e possibile miocardiopatia». (Introduzione)
8. Citati, pp. 32-33.
9. ^ Citati, pp. 3-18.
10. ^ Citati, pp. 18-20.
11. ^ Citati, pp. 4-10.
12. ^ Renato Minore, *Leopardi. L'infanzia, le città, gli amori*, Milano, 1987, p. 22.
13. ^ Citati, pp. 3-16.
14. ^ Renato Minore, *op. cit.*, p. 13.
15. ^ Lettera di G. Leopardi (Recanati) a Pietro Colletta (Livorno), 16 gennaio 1829: *ed atteso ancora che il patrimonio di casa mia, benché sia de' maggiori di queste parti, è sommerso nei debiti*.
16. ^ Emilio Cecchi e Natalino Sapegno, *Storia della letteratura italiana*. Milano 1969, vol. VII, *L'Ottocento*, p. 737.
17. ^ Citati, pp. 18-35.
18. ^ Zibaldone pag. 106 del ms., appunto del 26 marzo 1820.
19. ^ Citati, pp. 19-25.
20. ^ «Il Chimico italiano», anno XXI n. 2, 2010, p. 14.
21. ^ Citati, pp. 25-30.
22. ^ Rossella Lalli, *Si spegne la contessa Leopardi, erede e custode della memoria del poeta*, newnotizie.it, 13 settembre 2010. URL consultato l'11 settembre 2012 (archiviato il 2 gennaio 2019).
23. ^ *Scritti vari inediti di Giacomo Leopardi dalle carte napoletane*, Firenze, successori Le Monnier, 1906, *p. 405* (archiviato dall'url originale il 9 agosto 2016)..
24. ^ Citati, po. 30-32.
25. ^ Pubblicato a cura di Maria Corti in *Giacomo Leopardi. Tutti gli scritti inediti, rari e editi 1809-1810*, Milano, Bompiani, 1972.
26. ^ Citati, pp. 20-25.

27. ^ Cecchi, Sapegno, *op. cit.*, pp. 736-739.
28. ^ *Giuseppe Bonghi - Biografia di Giacomo Leopardi*, su *classicitaliani.it*. URL consultato il 25 ottobre 2014 (archiviato il 24 dicembre 2014).
29. ^ Lettera a Pietro Giordani a Milano, Recanati, 2 marzo 1818 in *Epistolario di Giacomo Leopardi con le iscrizioni greche triopee da lui tradotte e lettere di Pietro Giordani e Pietro Colletta all'Autore, raccolto e ordinato da Prospero Viani, vol. I, Napoli, 1860², pag. 76*.
30. ^ Lettera all'Avv. Pietro Brighenti a Bologna, Recanati, 18 marzo 1825 in *Epistolario di Giacomo Leopardi con le iscrizioni ecc. cit., vol. I, pag. 245*.
31. ^ Il padre Monaldo lo vide parlare, con sorpresa, in questa lingua con un rabbino di Ancona, secondo quanto riportato dallo storico Lucio Villari nella trasmissione RAI *Il tempo e la storia* di Massimo Bernardini (puntata *Leopardi, il rivoluzionario*, 15 ottobre 2014, RaiTre-RaiStoria).
32. ^ Jonathan Della Rocca, *Giacomo Leopardi, appassionato di lingua ebraica*, su *Shalom*, 30 novembre 2018. URL consultato il 12 novembre 2023.
33. ^ Sarà la lingua utilizzata nelle lettere allo Jacopssen.
34. ^ *Il programma delle celebrazioni leopardiane*, su *giornale.regione.marche.it*. URL consultato il 16 febbraio 2014 (archiviato dall'url originale il 19 agosto 2007).
35. ^ *Il sanscrito nella teoria linguistica di Giacomo Leopardi*, in *Leopardi e l'Oriente. Atti del Convegno Internazionale*, Recanati 1998, a c. di F. Mignini, Macerata, Provincia di Macerata, 2001, pp.115-135.
36. ^ Citati, pp. 25-35.
37. M. T. Borgato, L. Pepe, *Leopardi e le scienze matematiche*, pp. 5-8.
38. ^ *Aimé-Henri Paulian (1722-1801)*, su *data.bnf.fr*. URL consultato il 22 gennaio 2020.
39. ^ Citati, pp. 30-40.
40. ^ Ed. originale: Giacomo Leopardi, *Inno a Nettuno d'incerto autore nuovamente scoperto. Traduzione dal greco del conte Giacomo Leopardi da Recanati*, in *Lo Spettatore Italiano*, VIII, 3 (75), pp. 142-163 + 163-165. L'opuscolo fu ripubblicato, con correzioni, in monografia a brevissima distanza: Giacomo Leopardi, *Inno a Nettuno d'incerto autore nuovamente scoperto. Traduzione dal greco del conte Giacomo Leopardi da Recanati*, Milano, presso Antonio Fortunato Stella, 1817. Vd. Catalano 2009, pp. 160-262 (*Inno a Nettuno*) e 263-284 (*Odae adespotae*); testo e commento dell'ode alla luna (*Εἰς Σελήνην*, *In Lunam*) anche in Pontani 2022, pp. 131-134.
41. ^ Un episodio della sua vita farà da spunto a una delle *Operette morali*, Il Parini ovvero della gloria
42. ^ Cecchi, Sapegno, op. cit. p. 741.
43. ^ Citati, pp. 37-38.
44. ^ Citati, p. 30 e ss.
45. ^ Citati, pp. 30-31, 33 e ss.
46. ^ Giuseppe Bortone, *Il "morire giovane" in Leopardi*, su *moscati.it*. URL consultato il 16 febbraio 2014 (archiviato il 29 ottobre 2013).: "frequenti mi occorrono febbri maligne, catarri e sputi di sangue…" scrive nel testo
47. ^ Alessandro Livi, *giacomo leopardi, le malattie ed i misteri sulla morte e sepoltura*, su *alessandrolivistudiomedico.it*, 28 novembre 2019. URL consultato il 1º gennaio 2020 (archiviato il 27 agosto 2017).
48. ^ Paolo Signore, *Giacomo Leopardi: il genio di Recanati favoloso e malato*, su *Rotari Club Fermo*, 23 dicembre 2014. URL consultato il 1º gennaio 2020 (archiviato l'11 giugno 2016).

49. ^ «Di contenti, d'angosce e di desio, / Morte chiamai più volte, e lungamente / Mi sedetti colà su la fontana / Pensoso di cessar dentro quell'acque / La speme e il dolor mio. Poscia, per cieco / Malor, condotto della vita in forse, / Piansi la bella giovanezza, e il fiore / De' miei poveri dì, che sì per tempo / Cadeva: e spesso all'ore tarde, assiso / Sul conscio letto, dolorosamente / Alla fioca lucerna poetando, / Lamentai co' silenzi e con la notte / Il fuggitivo spirto, ed a me stesso / In sul languir cantai funereo canto» (*Le ricordanze*, vv. 104-118)
50. ^ *Il Giacomo Leopardi torrese*, su *torreomnia.it*. URL consultato il 16 febbraio 2014 (archiviato il 14 luglio 2015).
51. ^ Giuseppe Sergi e Giovanni Pascoli furono i primi a ipotizzare la malattia, "diagnosi" ripresa poi da Pietro Citati e altri, e considerata probabile causa della deformità fisica e dei problemi di salute di Leopardi anche da una ricerca scientifica condotta nel 2005 da due medici pediatri recanatesi, Edoardo Bartolotta e Sergio Beccacece.
52. ^ Es. sindrome della cauda equina
53. ^ Prof. M. L. Patrizi, *Saggio psico-antropologico su Giacomo Leopardi e la sua famiglia*, Torino, Fratelli Bocca Editori, 1896. URL consultato il 3 maggio 2020.
54. ^ M_L_Patrizi.
55. ^ Citati, p. 27.
56. ^ G. Chiarini, *Vita di G. Leopardi*, p. 453.
57. ^ E. Galavotti, *Letterati italiani*, p. 122.
58. ^ Lettera di Paolina Leopardi a G.P. Vieusseux, 25 settembre 1829.
59. ^ G. Leopardi, Lettera ad Adelaide Maestri, 29 luglio 1828; Lettera ad Antonietta Tommasini, 5 agosto 1828
60. ^ Citati, pp. 45-50.
61. ^ Citati, pp. 60-63.
62. ^ G. Leopardi, *Zibaldone*, autografo, pp. 165-185.
63. Citati, p. 63 e segg.
64. ^ *Scritti vari inediti di Giacomo Leopardi dalle carte napoletane*, cit., *pag. 17* (archiviato dall'url originale il 22 febbraio 2014)..
65. ^ Citati, pp. 121-142.
66. ^ Un'analisi critica del *Discorso*, insieme a un saggio sui *Paralipomeni alla Batracomiomachia* si trova in: Riccardo Bonavita, *Leopardi : Descrizione di una battaglia*, Nino Aragno Ed., Torino, 2012
67. ^ Citati, p. 142 e segg.
68. ^ Aldo Giudice, Giovanni Bruni, *Problemi e scrittori della letteratura italiana*, vol. 3, tomo 1, Paravia, 1978, pag. 341.
69. ^ Cfr. pag. 118 del ms. dello Zibaldone, con pensiero del 2 luglio 1820: "[...] nel 1819 dove privato dell'uso della vista, e della continua distrazione della lettura, cominciai a sentire la mia infelicità in un modo assai più tenebroso [...]".
70. ^ Citati, p. 82 e segg.
71. ^ Citati, p. 85-95.; 171-210.
72. ^ Secondo Roberto Tanoni risalente invece intorno al 1825-26.
73. ^ Roberto Tanoni, *L'aspetto di Giacomo Leopardi*, su *leopardi.it*, 11 febbraio 2005. URL consultato il 20 dicembre 2019 (archiviato dall'url originale il 28 febbraio 2016).
74. ^ Cecchi, Sapegno, *op. cit.*, p. 803.

75. ^ «Lasciando da parte lo spirito e la letteratura, di cui vi parlerò altra volta (avendo già conosciuto non pochi letterati di Roma), mi ristringerò solamente alle donne, e alla fortuna che voi forse credete che sia facile di far con esse nelle città grandi. V'assicuro che è propriamente tutto il contrario. Al passeggio, in Chiesa, andando per le strade, non trovate una befana che vi guardi. (...) Trattando, è così difficile il fermare una donna in Roma come a Recanati, anzi molto più, a cagione dell'eccessiva frivolezza e dissipatezza di queste bestie femminine, che oltre di ciò non ispirano un interesse al mondo, sono piene d'ipocrisia, non amano altro che il girare e divertirsi non si sa come, non... (*omissis*) (credetemi) se non con quelle infinite difficoltà che si provano negli altri paesi. Il tutto si riduce alle *donne pubbliche*, le quali trovo ora che sono molto più circospette d'una volta, e in ogni modo sono così pericolose come sapete.» Il passo omesso dalla pubblicazione dell'epistolario venne censurato alla prima edizione (1937), ed è stato ripristinato solo in edizioni recenti, come quella dei *Meridiani* del 2006, poiché troppo esplicito ("non la danno"); cfr. *Il senso di Leopardi per la donna di città* (archiviato dall'url originale il 27 marzo 2014).
76. ^ Pierluigi Panza, *La casa di Silvia (amata da Leopardi) restaurata e aperta*, in *Corriere della Sera*, 29 giugno 2017.
77. Citati, pp. 214-225.
78. ^ Citati, pp. 222-225.
79. ^ Citati, pp. 275-280.
80. ^ L'eliografia, metodo di riproduzione messo a punto da Joseph Nicéphore Niépce nel 1822, fu da questi usato per la prima fotografia nel 1826 (precedente di 13 anni il dagherrotipo).
81. ^ Citati, pp. 280-290.
82. ^ Giuseppe Bonghi, *Biografia di Leopardi*, su *classicitaliani.it*. URL consultato il 16 febbraio 2014 (archiviato il 23 luglio 2014).
83. ^ *La donna nelle parole di Leopardi*, su *casatea.com*. URL consultato il 16 febbraio 2014 (archiviato il 15 maggio 2016).
84. ^ Paolo Ruffilli, Introduzione alle *Operette morali*, Garzanti
85. ^ Citati, p. 226 e segg.
86. ^ Bortolo Martinelli (a cura di), *Leopardi oggi: incontri per il bicentenario della nascita del poeta: Brescia, Salò, Orzinuovi, 21 aprile-23 maggio 1998*, Vita e Pensiero, 2000, p. 174
87. ^ Per lui scrisse, nel 1835, la celebre *Palinodia al marchese Gino Capponi*
88. ^ Niccolini era già stato l'ispiratore del personaggio di Lorenzo Alderani delle *Ultime lettere di Jacopo Ortis*
89. ^ «Ora bisogna che io scriva a quel maledetto gobbo, che s'è messo in capo di coglionarmi» (Lettera di Gino Capponi a Gian Pietro Vieusseux)
90. ^ *Una stroncatura per il Leopardi* (archiviato dall'url originale il 26 febbraio 2014).; mentre fu più meditato e indulgente il giudizio dato dal Capponi stesso, in tarda età, sulla poesia e su Leopardi stesso.
91. ^ *Introduzione alla Palinodia* (**PDF**) (archiviato dall'url originale il 4 novembre 2014).
92. ^ *G. Leopardi, Epigramma contro il Tommaseo*, su *fregnani.it*. URL consultato il 19 febbraio 2014 (archiviato il 24 febbraio 2014).
93. ^ Giuseppe Bonghi, *Analisi di "A Silvia"* (**PDF**), su *classicitaliani.it*. URL consultato il 16 febbraio 2014 (archiviato il 21 ottobre 2012).
94. ^ *Carlo Leopardi così ricordava*, su *ilgiardinodigiacomo.wordpress.com*. URL consultato il 16 febbraio 2014 (archiviato il 3 marzo 2014).
95. ^ Il celeberrimo "limitare di gioventù" del v. 5, per fare un solo esempio, proviene dall'*Elogio dell'abate Giuseppe Olivi* (p.13) scritto da Melchiorre Cesarotti che tanto lo amò.
96. ^ Citati, pp. 298-308.
97. ^ Cfr. lettera di G. Leopardi (Recanati) a Pietro Colletta (Livorno), 16 gennaio 1829, in cui dichiara di aver percepito *venti scudi romani (diciannove fiorentini) al mese*.

98. ^ Lettera a P. Colletta del 2 aprile 1830, come citato in Marco Moneta, *L'officina delle aporie: Leopardi e la riflessione sul male negli anni dello Zibaldone*, FrancoAngeli, Milano, 2006, *pag. 253* (archiviato dall'url originale il 26 ottobre 2014)..
99. ^ Citati, p. 310-327; 328-334.
100. ^ Luperini, Cataldi, Marchiani, *La scrittura e l'interpretazione*, Palermo, Palumbo, 1997, vol. 4/2, p. 1152.
101. ^ *Le ricordanze*, v. 30.
102. ^ *[gente] che m'odia e fugge, / per invidia non già, che non mi tiene / maggior di sé, ma perché tale estima / ch'io mi tenga in cor mio*, in *Le ricordanze*, vv. 33-36.
103. ^ Camillo Antona-Traversi, *I genitori di Giacomo Leopardi: scaramucce e battaglie*, 2 voll., Recanati, A. Simboli, 1887-91: *vol. 1, pag. 180* (archiviato dall'url originale il 26 ottobre 2014)..
104. ^ Cecchi, Sapegno, *op. cit.*, p. 845.
105. ^ *Giacomo Leopardi*, in *Catalogo degli Accademici*, Accademia della Crusca.
106. ^ Roberto Russo, *Leopardi e la massoneria a Portici Ranieri voleva trasferirsi lì col poeta*, su *corrieredelmezzogiorno.corriere.it*.
107. ^ Citati, pp. 310-335.
108. ^ Citati, pp. 375-390.
109. ^ Note ad *Aspasia*, nei *Canti*, edizione Garzanti
110. ^ *Donne fatali 2: Giacomo Leopardi e Aspasia - "Io non ho mai sentito tanto di vivere quanto amando..."*, su *sulromanzo.it*. URL consultato il 22 marzo 2020 (archiviato il 22 marzo 2020).
111. ^ "Tu vivi / bella non solo ancor, ma bella tanto, / al parer mio, che tutte l'altre avanzi" (*Aspasia*, vv. 73-75)
112. ^ Aspasia, vv. 89-103
113. ^ G. Sarra, Dizionario Biografico degli Italiani, riferimenti e link in Bibliografia.
114. ^ Giovanni Mèstica, Gli amori di G. Leopardi, in Fanfulla della domenica, 4 aprile 1880. (Fonte DBI). Altri ritengono che il canto alluda piuttosto alla sola Fanny Targioni Tozzetti, tra questi, Giovanni Iorio nel commento ai Canti, edizione Signorelli, Roma 1967.
115. ^ *Leopardi: dama invaghita del poeta non fu ricambiata ma evitata*, su *adnkronos.com*. URL consultato il 16 febbraio 2014 (archiviato il 27 aprile 2014).
116. ^ M. de Rubris, *Confidenze di Massimo d'Azeglio. Dal carteggio con Teresa Targioni Tozzetti*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1930, pp. 17-18.
117. ^ Citati, pp. 390-392.
118. ^ Paolo Abbate, *La vita erotica di Giacomo Leopardi*, C.I. Edizioni, Napoli 2000
119. ^ Giovanni Dall'Orto, *Sempre caro mi fu*, pubblicato in "Babilonia" n. 141, febbraio 1996, pp. 68-70
120. ^ Robert Aldrich e Garry Wotherspoon, *Who's who in gay and lesbian history*, vol. 1, ad vocem
121. ^ *Leopardi gay? Vietato dirlo*, su *ricerca.repubblica.it*. URL consultato il 16 febbraio 2014 (archiviato il 21 febbraio 2014).
122. ^ Simone D'Andrea, *Normalmente diverso*, su *books.google.it*. URL consultato il 16 febbraio 2014 (archiviato il 22 febbraio 2014).
123. ^ Citati, pp. 390-393.
124. ^ Citati, p. 71.
125. ^ *Giacomo Leopardi. Epistolario*, Brioschi - Landi, Sansoni 1998, vol. II, pag. 1968.
126. ^ Antonio Ranieri, *Sette anni di sodalizio con Giacomo Leopardi*, Garzanti, Milano 1979, p. 55.
127. ^ D'Orta, p. 12.

128. ^ *Die Tagebücher des Grafen August von Platen*, vol. 2, Stoccarda, Verlag der J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, 1900, *pag. 964* (archiviato dall'url originale il 23 febbraio 2014)..
129. ^ Cfr. anche la lettera di Stanislao Gatteschi a Monaldo Leopardi della primavera del 1833 in *Giacomo Leopardi. Epistolario*, Brioschi - Landi, Sansoni 1998, vol. II, pag. 2364: "*È stravagantissimo nelle abitudini del vivere. Si leva verso le due pomeridiane, mangia ad orari irregolari, va a letto verso il fare del giorno. La sua vita non può esser longeva per i complicati mali onde è gravato.*" e Antonio Ranieri, *Sette anni di sodalizio con Giacomo Leopardi*, Garzanti, 1979, pag. 65: "*Durante tutta la sua vita, egli fece, appresso a poco, della notte giorno, e viceversa.*"
130. ^ Traduzione in Michele Scherillo, *Vita di Giacomo Leopardi*, Greco Editori, Milano, 1991, *pag. 197* (archiviato dall'url originale il 13 maggio 2014)., ISBN 88-85387-64-0.
131. ^ *Epistolario*, lettera del 22 dicembre 1836
132. ^ Citati, pp. 395-405.
133. ^ *Leopardi e le donne una storia tormentata*, su *ricerca.repubblica.it*. URL consultato il 16 febbraio 2014 (archiviato il 21 febbraio 2014).
134. ^ Maria Teresa Moro, *Ranieri Paola (Paolina)*, su *treccani.it*. URL consultato il 2 aprile 2020 (archiviato il 17 settembre 2019).
135. D'Orta, p. 24-25.
136. ^ *Leopardi. Il poeta della sofferenza*, su *archiviostorico.corriere.it*. URL consultato il 21 novembre 2014 (archiviato dall'url originale il 1º gennaio 2016).
137. ^ Citati, p. 395 e segg.
138. ^ Citati, p. 398.
139. ^ Citati, pp. 399-400.
140. ^ Citati, pp. 413-414.
141. ^ Teorie alternative sulla morte del conte Giacomo Leopardi sono state trattate e documentate negli studi condotti dal Prof. Gennaro Cesaro (cfr. *Sfrondando gli allori della poesia dell'800 e del '900*)
142. ^ *Lettera di Antonio Ranieri a Fanny Targioni-Tozzetti, Napoli, 1º luglio 1837* (archiviato dall'url originale il 30 gennaio 2013).. Confronta anche Pietro Citati, *Leopardi*, Mondadori, 2010, Milano, *pag. 412-13* (archiviato dall'url originale il 12 maggio 2014)., ISBN 978-88-04-60325-2.
143. ^ Citati, pp. 410-414.
144. ^ *Secondo originale dell'atto di morte di Giacomo Leopardi*, su *dl.antenati.san.beniculturali.it*.
145. ^ *Il Progresso delle Scienze, delle Lettere e delle Arti*, vol. XVII, anno VI (1837), n. 33, maggio, Napoli dalla Tipografia Plautina, *pagg. 166 sgg.* (archiviato dall'url originale il 19 maggio 2016).; cfr. anche *Notizia della morte del Conte Giacomo Leopardi a cura di Angelo Fregnani* (archiviato dall'url originale il 30 ottobre 2012)..
146. ^ *Cenni storici - Fu un'indigestione a causare la morte di Leopardi?*, su *spaghettitaliani.com*. URL consultato il 16 febbraio 2014 (archiviato dall'url originale il 17 ottobre 2013).
147. ^ *Napoli e Leopardi*, su *ilportaledelsud.org*. URL consultato il 16 febbraio 2014 (archiviato il 10 febbraio 2014).
148. ^ *Ecco i confetti che uccisero Leopardi. Al Suor Orsola la collezione Ruggiero*, su *corrieredelmezzogiorno.corriere.it*. URL consultato il 16 febbraio 2014 (archiviato il 21 febbraio 2014).

149. ^ in *Lettera di Antonio Ranieri a Fanny Targioni-Tozzetti, Napoli, 1 luglio 1837* (archiviato dall'url originale il 30 gennaio 2013).; idem in *Lettera di A. R. a Monaldo Leopardi, Napoli, 26 giugno 1837* in *Opere inedite di Giacomo Leopardi*, G. Cugnoni, vol. I, Halle, Max Niemeyer Editore, 1878, *pag. CXVIII sgg.* (archiviato dall'url originale il 20 maggio 2016). e *Nuovi documenti intorno alla vita e agli scritti di Giacomo Leopardi*, G. Piergili, Firenze, Le Monnier, 1892[3], *pagg. 241 sgg.* (archiviato dall'url originale il 10 ottobre 2016).; "Idrotorace" in *Lettera di A. R. a De Sinner, Napoli, 28 giugno 1837* in *ibidem*, *pagg. 267 sgg.* (archiviato dall'url originale il 10 ottobre 2016).; "idropisia di petto" dice Paolina Leopardi in una lettera a Marianna Brighenti
150. ^ *Biografia sulla Treccani*, su *treccani.it*. URL consultato il 16 febbraio 2014 (archiviato il 2 febbraio 2014).
151. ^ Ware LB, Matthay MA. Acute pulmonary edema. N Engl J Med 2005;353:2788-96. PMID 16382065.
152. ^ Giovanni Bonsignore, Bellia Vincenzo, *Malattie dell'apparato respiratorio terza edizione*, Milano, McGraw-Hill, 2006, pag. 487.
153. ^ Mario Picchi, *Storie di casa Leopardi*, BUR, 1990, pp. 319-323.
154. ^ Dalla foto pubblicata *qui*, su *rete.comuni-italiani.it*. URL consultato il 16 febbraio 2014 (archiviato il 22 febbraio 2014). Cfr. anche *Effemeridi scientifiche e letterarie per la Sicilia*, tomo XXX, anno IX (1840), n° 82 (luglio-agosto-settembre), Luglio 1840, Palermo, dalla tipografia di Filippo Solli, 1840, *pag. 63*, 13 maggio 2014 (archiviato dall'url originale il 13 maggio 2014). e *Opere di Pietro Giordani*, vol. XIII, *Scritti editi e postumi di Pietro Giordani*, vol. VI, pubblicati da Antonio Gussalli, Milano presso Francesco Sanvito, 1858, *pag. 248* (archiviato dall'url originale il 12 maggio 2014).. Riproduzione, che presenta lieve variazione di testo, sotto forma di disegno in *Opere di Giacomo Leopardi, edizione accresciuta, ordinata e corretta secondo l'ultimo intendimento dell'autore, da Antonio Ranieri*, vol. 2, Firenze, Successori Le Monnier, 1889, *fuori testo* (archiviato dall'url originale il 10 ottobre 2016)..
155. ^ Pasquale Stanzione, *Giacomo Leopardi - Una tomba vuota a Fuorigrotta, pag. 60*, su *pasqualestanzione.it*. URL consultato il 7 maggio 2014 (archiviato il 24 settembre 2015). *Foto del Registro* (**JPG**), su *pasqualestanzione.it*. URL consultato il 7 maggio 2014 (archiviato il 13 maggio 2014). *Ingrandimento* (**JPG**), su *pasqualestanzione.it*. URL consultato il 7 maggio 2014 (archiviato il 13 maggio 2014).
156. ^ *Nuove scoperte su Leopardi? Occorre cautela* (archiviato dall'url originale il 5 febbraio 2017). da *Cronache maceratesi*
157. Luciano Garofano, Giorgio Gruppioni, Silvano Vinceti - *Delitti e misteri del passato: Sei casi da RIS dall'agguato a Giulio Cesare all'omicidio di Pier Paolo Pasolini*, Rizzoli, pag. 179.
158. *PIERFRANCESCO LEOPARDI: SONO DISPONIBILE ALLA PROVA DEL DNA, MA I RECANATESI SONO D'ACCORDO?*. URL consultato il 3 giugno 2018 (archiviato dall'url originale l'8 dicembre 2021).
159. ^ Loretta Marcon, *Un giallo a Napoli. La seconda morte di Giacomo Leopardi*, Guida, 2012, ISBN 978-88-6666-142-9.
160. ^ Ida Palisi, *Leopardi, strane ipotesi su morte e sepoltura*, "Il Mattino di Napoli", 19.8.2012; recensione a: Loretta Marcon, *Un giallo a Napoli. La seconda morte di Giacomo Leopardi*, Guida, 2012
161. ^ Mario Picchi, *Storie di casa Leopardi*, cit., pp. 14 e seguenti, dove si riporta anche il verbale ufficiale delle persone presenti.
162. *È vuota la tomba di Leopardi. Guerra sulla riesumazione dei resti*, su *ricerca.repubblica.it*. URL consultato il 16 febbraio 2014 (archiviato il 21 ottobre 2013).
163. ^ *La Vita 1836-37* (archiviato dall'url originale il 9 giugno 2017)., Leopardi.it, sito gestito dal CNSL
164. ^ *Si torna a parlare dei resti di Leopardi, nato comitato per l'esumazione dal sacello del parco Virgiliano di Napoli*, su *ilcittadinodirecanati.it*. URL consultato il 4 febbraio 2017 (archiviato il 5 febbraio 2017).
165. ^ *Il ritratto della pinacoteca di Recanati*, su *cdn.studenti.stbm.it*. URL consultato il 27 aprile 2017 (archiviato il 29 aprile 2017).

166. ^ In *Opera Omnia*, vol. IV, pp. 407-408, Milano, Mondadori, 1959.
167. ^ Cfr. in proposito anche gli studi che il filosofo Giovanni Gentile ha dedicato a Leopardi, in particolare: *Manzoni e Leopardi: saggi critici* (Milano, Treves, 1928, pp. 31-217); *Poesia e filosofia di Giacomo Leopardi* (Firenze, Sansoni, 1939).
168. ^ Paolo Emilio Castagnola, *Osservazioni intorno ai Pensieri di Giacomo Leopardi*, pag. 26, Tipografia del Mediatore, 1863.
169. ^ Gino Tellini, *Filologia e storiografia. Da Tasso al Novecento*, pp. 153-154, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 2002.
170. ^ Sebastian Neumeister, *Giacomo Leopardi e la percezione estetica del mondo* (archiviato dall'url originale il 12 febbraio 2015)., pp. 43-63, Peter Lang, 2009.
171. ^ In *Saggi critici*, a cura di L. Russo, Bari, Laterza (1952), 1979[4], vol. II, pag. 184.
172. ^ Pierluigi Panza, *Il colle dell'«Infinito» rinasce col Fai. Mattarella e Franceschini all'apertura*, su *Corriere della Sera*. URL consultato il 1º marzo 2022 (archiviato il 7 agosto 2020).
173. ^ *Chiese e Santuari Comune di Recanati*, su *comune.recanati.mc.it*. URL consultato l'11 febbraio 2014 (archiviato il 23 febbraio 2014).
174. ^ *Per Giacomo Leopardi*, su *pergiacomoleopardi.altervista.org*. URL consultato il 16 febbraio 2014 (archiviato dall'url originale il 22 febbraio 2014).
175. ^ Tutte le indicazioni su luoghi e viaggi sono prese da Attilio Brilli, *In viaggio con Leopardi*, Il Mulino, Bologna 2000. Tra virgolette le parole di Leopardi, tratte da sue lettere.
176. Marta Sambugar, Gabriella Sarà, *Visibile parlare, da Leopardi a Ungaretti*, Milano, RCS Libri, 2012, p. 7, ISBN 978-88-221-7256-3.
177. ^ Marta Sambugar, Gabriella Sarà, *Visibile parlare, da Leopardi a Ungaretti*, Milano, RCS Libri, 2012, p. 9, ISBN 978-88-221-7256-3.
178. *Operette morali*, su *internetculturale.it*. URL consultato il 19 ottobre 2016 (archiviato dall'url originale il 14 giugno 2016).
179. Marta Sambugar, Gabriella Sarà, *Visibile parlare, da Leopardi a Ungaretti*, Milano, RCS Libri, 2012, p. 10, ISBN 978-88-221-7256-3.
180. Fabio Marri, *Neologismi* (archiviato dall'url originale il 9 settembre 2017)., *Enciclopedia dell'Italiano* (2011), Istituto dell'Enciclopedia italiana.
181. ^ Catalogo della mostra "*Viaggi e transiti* opere leopardiane di Valeriano Trubbiani" realizzata in occasione dell'inaugurazione del Centro culturale "Pergoli" di Falconara Marittima dal 20 dicembre 2004, Comune di Falconara Marittima, Aniballi Grafiche, Ancona, 2005
182. ^ Vedi la scheda dedicata al CART - Centro permanente per la Documentazione dell'Arte Contemporanea di Falconara Marittima nel sito "La memoria dei luoghi" del Sistema Museale della Provincia di Ancona: *CART - Centro permanente per la documentazione dell'Arte contemporanea*, su *Associazione "Sistema Museale della Provincia di Ancona"*. URL consultato il 26 aprile 2020 (archiviato il 7 settembre 2017).
183. *Le Marche di Leopardi*., breve documentario diretto da Alessandro Scilitani, patrocinato dalla Regione Marche.
184. ^ ascolta la canzone nel *sito della Fondazione Giorgio Gaber* (archiviato dall'url originale il 6 settembre 2017).
185. ^ Vedi il testo dell'Operetta morale in *Wikisource* (archiviato dall'url originale il 15 settembre 2017).
186. ^ Il cortometraggio di Ermanno Olmi *Dialogo di un venditore di almanacchi e di un passeggiere*.
187. ^ Il cortometraggio di Ermanno Olmi *Dialogo di un venditore di almanacchi e di un passeggiere* è inoltre visibile all'interno del programma *Leopardi, il rivoluzionario* (archiviato dall'url originale il 7 settembre 2017). di Giancarlo Mancini, puntata della rubrica televisiva di Rai Storia *Il tempo e la storia* con Massimo Bernardini e lo storico Lucio Villari:

188. ^ Vedi *il trailer del film* (archiviato dall'url originale il 14 febbraio 2018). *Il giovane favoloso* di Mario Martone interpretato da Elio Germano:
189. ^ *Leopardi, il rivoluzionario* di Giancarlo Mancini, puntata della rubrica *Il tempo e la storia* con Massimo Bernardini e lo storico Lucio Villari: http://www.raistoria.rai.it/articoli/leopardi-il-rivoluzionario/25794/default.aspx Archiviato (https://web.archive.org/web/20170907165337/http://www.raistoria.rai.it/articoli/leopardi-il-rivoluzionario/25794/default.aspx) il 7 settembre 2017 in Internet Archive.
190. ^ *Leopardi, il rivoluzionario* di Giancarlo Mancini, puntata della rubrica *Il tempo e la storia* con Massimo Bernardini e lo storico Lucio Villari: http://www.raistoria.rai.it/articoli/leopardi-il-rivoluzionario/25794/default.aspx Archiviato (https://web.archive.org/web/20170907165337/http://www.raistoria.rai.it/articoli/leopardi-il-rivoluzionario/25794/default.aspx) il 7 settembre 2017 in Internet Archive.
191. ^ Rai Storia, *Giacomo Leopardi e l'importanza di Recanati*: http://www.raiscuola.rai.it/articoli/giacomo-leopardi-parte-prima/3205/default.aspx Archiviato (https://web.archive.org/web/20170908153423/http://www.raiscuola.rai.it/articoli/giacomo-leopardi-parte-prima/3205/default.aspx) l'8 settembre 2017 in Internet Archive.
192. ^ Nel sito web de *La Stampa*, Francesco Guzzini del Centro Studi Leopardiani mostra l'itinerario che il Poeta compiva per recarsi dalla propria abitazione al punto di osservazione del paesaggio che gli ispirò *L'infinito*: http://www.lastampa.it/2017/07/16/multimedia/societa/viaggi/ecco-il-vero-colle-dellinfinito-descritto-da-giacomo-leopardi-fncjkba7fEJyVoUSrazy1H/pagina.html Archiviato (https://web.archive.org/web/20170908161425/http://www.lastampa.it/2017/07/16/multimedia/societa/viaggi/ecco-il-vero-colle-dellinfinito-descritto-da-giacomo-leopardi-fncjkba7fEJyVoUSrazy1H/pagina.html) l'8 settembre 2017 in Internet Archive.
193. ^ Lo spot turistico sulle Marche con Dustin Hoffman con la regia di Giampiero Solari: https://www.youtube.com/watch?v=gEndornqlHo Archiviato (https://web.archive.org/web/20150822151153/https://www.youtube.com/watch?v=gEndornqlHo) il 22 agosto 2015 in Internet Archive.
194. ^ *A casa di Giacomo Leopardi*, intervista di Pippo Baudo alla contessa Olimpia Leopardi all'interno del Palazzo Leopardi di Recanati: https://www.youtube.com/watch?v=oNsBnlkBu0E
195. ^ *Un Leopardi inedito* raccontato da Novella Bellucci e Franco D'Intino nella puntata di *Visionari* del 15 giugno 2015, programma televisivo condotto da Corrado Augias su Rai 3: https://www.youtube.com/watch?v=KwFnKv0TBaI
196. ^ Intervista allo scrittore Alessandro D'Avenia sul suo libro e spettacolo teatrale *L'arte di essere fragili - come Leopardi può salvarti la vita* nel *sito di RepubblicaTv*. (2016).
197. ^ *Vittorio Gassman interpreta L'infinito*, su *youtube.com*. URL consultato il 15 settembre 2017 (archiviato il 23 maggio 2019).
198. ^ Vittorio Gassman interpreta *A Silvia*: https://www.youtube.com/watch?v=7hEbvxBi2ZQ Archiviato (https://web.archive.org/web/20160329184404/https://www.youtube.com/watch?v=7hEbvxBi2ZQ) il 29 marzo 2016 in Internet Archive.
199. ^ Vittorio Gassman interpreta *La sera del dì di festa*: https://www.youtube.com/watch?v=TPpCs6tws_U
200. ^ Vittorio Gassman interpreta *Amore e Morte*: https://www.youtube.com/watch?v=o22AJ5PPdGI
201. ^ Vittorio Gassman interpreta *La quiete dopo la tempesta*: https://www.youtube.com/watch?v=-8jasZDrV2U Archiviato (https://web.archive.org/web/20141023143829/http://www.youtube.com/watch?v=-8jasZDrV2U) il 23 ottobre 2014 in Internet Archive.
202. ^ Vittorio Gassman interpreta *A se stesso*: https://www.youtube.com/watch?v=F0lhF2s_5s4
203. ^ Carmelo Bene interpreta *L'infinito*: https://www.youtube.com/watch?v=UhsHYRORcyE Archiviato (https://web.archive.org/web/20181003015410/https://www.youtube.com/watch?v=UhsHYRORcyE) il 3 ottobre 2018 in Internet Archive.

204. ^ Carmelo Bene interpreta *Passero solitario*: https://www.youtube.com/watch?v=lZzQbnzpaok
205. ^ Carmelo Bene interpreta *La ginestra (o Il fiore del deserto)*: https://www.youtube.com/watch?v=ZqzVXF3Fx4Y
206. ^ Carmelo Bene interpreta *Alla luna*: https://www.youtube.com/watch?v=v9IriaUNWQk
207. ^ Carmelo Bene interpreta *La sera del dì di festa*: https://www.youtube.com/watch?v=qydGUiV1wwI
208. ^ Carmelo Bene interpreta *Il sabato del villaggio*: https://www.youtube.com/watch?v=vI9PJfCtWw4
209. ^ Carmelo Bene interpreta *Le ricordanze*: https://www.youtube.com/watch?v=jyB0eM9AOoM
210. ^ Carmelo Bene interpreta *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*: https://www.youtube.com/watch?v=y7PaXzp2Zh8 Archiviato (https://web.archive.org/web/20140426142754/http://www.youtube.com/watch?v=y7PaXzp2Zh8) il 26 aprile 2014 in Internet Archive.
211. ^ Carmelo Bene interpreta *Inno ad Arimane*: https://www.youtube.com/watch?v=f2-QAubKbLE
212. ^ vedi su *Inno ad Arimane*: https://it.wikiversity.org/wiki/Canti_(superiori)#Le_posizioni_contro_l.27ottimismo_progressista Archiviato (https://web.archive.org/web/20170915161035/https://it.wikiversity.org/wiki/Canti_(superiori)#Le_posizioni_contro_l.27ottimismo_progressista) il 15 settembre 2017 in Internet Archive.
213. ^ leggi il testo di *Inno ad Arimane* in Wikisource: https://it.wikisource.org/wiki/Puerili_(Leopardi)/Ad_Arimane Archiviato (https://web.archive.org/web/20170915203923/https://it.wikisource.org/wiki/Puerili_(Leopardi)/Ad_Arimane) il 15 settembre 2017 in Internet Archive.
214. ^ Carmelo Bene interpreta *Amore e Morte*: https://www.youtube.com/watch?v=epYU4-n2jGw
215. ^ Arnoldo Foà interpreta *L'infinito*: https://www.youtube.com/watch?v=19VuLCmHocI Archiviato (https://web.archive.org/web/20200223203827/https://www.youtube.com/watch?v=19VuLCmHocI) il 23 febbraio 2020 in Internet Archive.
216. ^ Arnoldo Foà interpreta *Passero solitario*: https://www.youtube.com/watch?v=nOr3Qbceuhg
217. ^ Arnoldo Foà interpreta *A Silvia*: https://www.youtube.com/watch?v=5qODyZtfvZA Archiviato (https://web.archive.org/web/20200229145403/https://www.youtube.com/watch?v=5qODyZtfvZA) il 29 febbraio 2020 in Internet Archive.
218. ^ Arnoldo Foà interpreta *Il sabato del villaggio*: https://www.youtube.com/watch?v=kmk_gd-48XE
219. ^ Arnoldo Foà interpreta *La sera del dì di festa*: https://www.youtube.com/watch?v=aWOJfMZeCVo
220. ^ Arnoldo Foà interpreta *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*: https://www.youtube.com/watch?v=9TyHwWkFt70 Archiviato (https://web.archive.org/web/20170614224220/https://www.youtube.com/watch?v=9TyHwWkFt70) il 14 giugno 2017 in Internet Archive.
221. ^ Arnoldo Foà interpreta *Le ricordanze*: https://www.youtube.com/watch?v=hL855FC_juA Archiviato (https://web.archive.org/web/20190311170156/https://www.youtube.com/watch?v=hL855FC_juA) l'11 marzo 2019 in Internet Archive.
222. ^ Arnoldo Foà interpreta *La ginestra (o Il fiore del deserto)*: https://www.youtube.com/watch?v=zBnDqu8X5fk
223. ^ Arnoldo Foà interpreta *Il tramonto della luna*: https://www.youtube.com/watch?v=Au4hXAoKqlw
224. ^ Arnoldo Foà interpreta *All'Italia*: https://www.youtube.com/watch?v=iNHqhHiIqok
225. ^ Arnoldo Foà interpreta *Alla luna*: https://www.youtube.com/watch?v=oxzCzwR05WE

226. ^ Giorgio Albertazzi interpreta *L'infinito*: https://www.youtube.com/watch?v=BLmhOx6IuCw Archiviato (https://web.archive.org/web/20160601211557/https://www.youtube.com/watch?v=BLmhOx6IuCw) il 1º giugno 2016 in Internet Archive.
227. ^ Nando Gazzolo interpreta *L'infinito*: https://www.youtube.com/watch?v=Te8tyDDsh2A
228. ^ Gabriele Lavia interpreta *L'infinito*: https://www.youtube.com/watch?v=oSV7eBa-_Ao
229. ^ Gabriele Lavia discetta sull'opera di Leopardi, prima della "dizione" delle opere di Leopardi: https://www.youtube.com/watch?v=g6BDT7K-jCU
230. ^ Alberto Lupo interpreta *Ultimo canto di Saffo*: https://www.youtube.com/watch?v=o1Q_AcJ1TtA
231. ^ Elio Germano, nel film *Il giovane favoloso* di Mario Martone, interpreta *L'infinito*: https://www.youtube.com/watch?v=jIvzQvi75rQ
232. ^ Elio Germano, nel film *Il giovane favoloso* di Mario Martone, interpreta *La ginestra (o Il fiore del deserto)*: https://www.youtube.com/watch?v=U5e___IGHm4
233. ^ Elio Germano, nel film *Il giovane favoloso* di Mario Martone, interpreta la prima parte de *La sera del dì di festa*: https://www.youtube.com/watch?v=NgI8uekF6H4
234. ^ Elio Germano, nel film *Il giovane favoloso* di Mario Martone, interpreta un brano di *Amore e Morte*: https://www.youtube.com/watch?v=VD_6V0YXc8I
235. ^ Elio Germano, nel film *Il giovane favoloso* di Mario Martone, interpreta l'ultima parte di *Aspasia*: https://www.youtube.com/watch?v=gcoJ3eQ_pr4

Bibliografia

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Bibliografia su Giacomo Leopardi****.*

- Antonio Ranieri, *Sette anni di sodalizio con Leopardi* (1880), Milano-Napoli: Ricciardi, 1920; poi Milano: Garzanti, 1979 (con una nota di Alberto Arbasino); Milano: Mursia, 1995 (a cura di Raffaella Bertazzoli); Milano: SE, 2005
- Mario Picchi, *Storie di casa Leopardi*, Milano: Camunia, 1986; poi Milano: Rizzoli, 1990
- Renato Minore, *Leopardi. L'infanzia, le città, gli amori*, Milano: Bompiani, 1987 (nuova ed. a cura di Vincenzo Guarracino, 1997)
- Rolando Damiani, *Album Leopardi*, Milano: Mondadori «I Meridiani», 1993
- Attilio Brilli, *In viaggio con Leopardi*, Bologna: Il Mulino, 2000
- Rolando Damiani, *All'apparir del vero. Vita di Giacomo Leopardi*, Milano: Mondadori «Oscar Saggi» 723, 2002
- Marcello D'Orta, *All'apparir del vero: il mistero della conversione e della morte di Giacomo Leopardi*, Piemme, 2012.
- Pietro Citati, *Leopardi*, Milano, Mondadori, 2010.
- *Scrivimi se mi vuoi bene. Lettere e pagine fra Natale e anno nuovo*, a cura di Filippo Elli, Valerio Rossi, Novara, Interlinea edizioni, 2016

Voci correlate

- Epistolario di Giacomo Leopardi
- Leopardi (famiglia)
- Opere di Giacomo Leopardi

- Pensiero e poetica di Giacomo Leopardi

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Giacomo Leopardi**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Giacomo Leopardi**
- Wikibooks contiene testi o manuali su **Giacomo Leopardi**
- Wikiversità contiene risorse su **Giacomo Leopardi**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Giacomo Leopardi (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Giacomo_Leopardi?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Sito ufficiale*, su *leopardi.it*.
- *Leopardi, Giacomo*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Giovanni Ferretti, *LEOPARDI, Giacomo*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1933.
- Riccardo Tesi, *Leopardi, Giacomo*, in *Enciclopedia dell'Italiano*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010-2011.
- *Leopardi, Giacomo*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Leopardi, Giacomo*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Leopardi, Giàcomo*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) *Giacomo Leopardi*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Giacomo Leopardi*, su *The Encyclopedia of Science Fiction*.
- Achille Tartaro, *LEOPARDI, Giacomo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 64, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2005.
- *Giacomo Leopardi*, su *accademicidellacrusca.org*, Accademia della Crusca.
- *Giacomo Leopardi*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- *Opere di Giacomo Leopardi*, su *Liber Liber*.
- *Opere di Giacomo Leopardi*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Giacomo Leopardi* / *Giacomo Leopardi (altra versione)*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Giacomo Leopardi*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di Giacomo Leopardi*, su *LibriVox*.
- (EN) *Opere riguardanti Giacomo Leopardi*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Giacomo Leopardi*, su *Goodreads*.
- *Bibliografia italiana di Giacomo Leopardi*, su *Catalogo Vegetti della letteratura fantastica*, Fantascienza.com.
- *Giacomo Leopardi*, su *Discografia nazionale della canzone italiana*, Istituto centrale per i beni sonori ed audiovisivi.
- *Giacomo Leopardi*, in *Archivio storico Ricordi*, Ricordi & C..
- (EN) *Spartiti o libretti di Giacomo Leopardi*, su *International Music Score Library Project*, Project Petrucci LLC.
- *Centro nazionale di studi leopardiani - Recanati*, su *centrostudileopardiani.it*.

- *Carte Leopardi. I manoscritti autografi di Giacomo Leopardi conservati nella Biblioteca digitale della Biblioteca Nazionale di Napoli*, su *dl.bnnonline.it*.
- Opere di Giacomo Leopardi disponibili su *Classici Italiani* (archiviato dall'url originale il 10 agosto 2019).
- *Bibliografia e opere complete di Giacomo Leopardi*., www.interbooks.eu
- *Lo Zibaldone* (**PDF**), su *rodoni.ch*.
- *Opere*. integrali in più volumi dalla collana digitalizzata "Scrittori d'Italia" Laterza
- *Biblioteca Digitale Leopardiana*, su *bibliotecadiviasenato.it*.
- *Opere di Giacomo Leopardi*., testi con concordanze, lista delle parole e lista di frequenza
- Autobiografia (Monaldo Leopardi)/Capitolo LXVIII
- *Mario Buonofiglio, "L'inquietudine ritmica dell'in(de)finito"*, su *academia.edu*.

Controllo di autorità	VIAF (**EN**) 12311353 (https://viaf.org/viaf/12311353) · ISNI (**EN**) 0000 0001 2120 8191 (http://isni.org/isni/0000000121208191) · SBN CFIV002049 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV002049?core=autoriall) · BAV 495/20282 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_20282) · CERL cnp00395620 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00395620) · Europeana agent/base/60425 (https://data.europeana.eu/agent/base/60425) · LCCN (**EN**) n79084166 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79084166) · GND (**DE**) 118571834 (https://d-nb.info/gnd/118571834) · BNE (**ES**) XX971950 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX971950) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX971950) · BNF (**FR**) cb119125018 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb119125018) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb119125018) · J9U (**EN**, **HE**) 987007306832305171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007306832305171) · NSK (**HR**) 000001661 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000001661) · NDL (**EN**, **JA**) 00532763 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00532763) · CONOR.SI (**SL**) 9409379 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/9409379) · WorldCat Identities (**EN**) lccn-n79084166 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79084166)

Portale Biografie **Portale Filosofia** **Portale Letteratura**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Giacomo_Leopardi&oldid=138405757"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 19 mar 2024 alle 16:27.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.